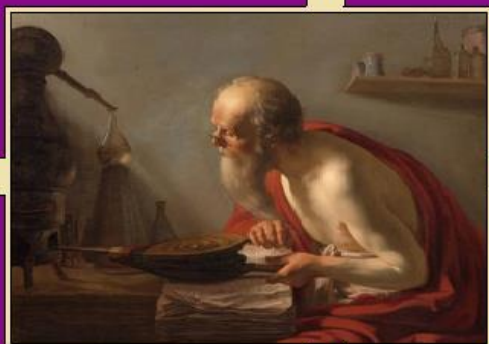


Collana *SENTIERI NELLA FORESTA*

INTERSEZIONI
Assaggi di filosofologia.
Les mots et les choses

Alfredo Pasotti



© *Intersezioni. Assaggi di filosofologia. Les mots et les choses.*

Proprietà Letteraria Riservata

Alfredo Pasotti

Lumezzane, Brescia, 2025 (seconda edizione)

Alfredo Pasotti

Intersezioni

Assaggi di filosofologia

Les mots et les choses

In copertina: Johannes Moreelse, *Alchimista*, 1630

Desto schlimmer für die Tatsachen!
Georg Wilhelm Friedrich Hegel

E tutte quelle somiglianze dell'infinito che io studiosamente aveva poste nel mondo, per ingannarli e pascerli, conforme alla loro inclinazione, di pensieri vasti e indeterminati, riusciranno insufficienti a quest'effetto per la dottrina e per gli abiti che eglino apprenderanno dalla Verità. Di maniera che la terra e le altre parti dell'universo, se per addietro parvero loro piccole, parranno da ora innanzi menome: perché essi saranno instrutti e chiariti degli arcani della natura; e perché quelle, contro la presente aspettazione degli uomini, appaiono tanto più strette a ciascuno quanto egli ne ha più notizia.

*(Giacomo Leopardi,
Operette Morali, Storia del genere umano)*

INTRODUZIONE

...non si potrebbe immaginare nulla di così strano e di così poco credibile, che non sia stato detto da qualche filosofo...

R. Descartes, *Discorso sul metodo*,
Seconda Parte

Ma è una logica spesso dell'illogico, una capacità di sviluppare un paradosso, di dare una apparenza ragionata e perfettamente simmetrica a una analogia fantastica, di coordinare l'incoordinabile.

Guido De Ruggiero, *Storia della filosofia*.
L'età del Romanticismo, Vol. II, V.1

...la natura del vero è quella di farsi largo quando è arrivato il suo tempo, e che solo allora appare, quando il tempo è venuto; e che quindi non appare mai troppo presto, né trova un pubblico non maturo.

G.F.W. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*,
Prefazione, 71

La filosofia, all'origine, era letteratura e l'esametro il ritmo secondo cui sembrava muoversi la *physis*. Una danza.

In epoca relativamente recente, Martin Heidegger, filosofo, riscopre quanto la letteratura – cioè Hölderlin – sia al cuore e forse anche *il* cuore della filosofia, mentre Jorge Luis Borges, letterato, mostra come la filosofia sia al cuore e forse *il* cuore della letteratura come la intendeva lui.

Heidegger affronta la letteratura con la teutonica imponenza dell'apparato concettuale assemblato per

reggere il mondo e la rende racconto metallico, duro e tagliente per lacerare il velo di Maia e disvelare l'essere.

Borges affronta la filosofia con la levità mediterranea e il distacco del cantastorie consapevole che tutto è racconto raccontato (almeno) due volte.

Entrambi raccontano un *esser gettati*: nel *zum-Tode-sein* l'uno, nella Biblioteca di Babele l'altro.

Quale dei due è da preferire?

Heidegger sceglie la via del calarsi nelle acque primordiali dell'essere nella cui mistica oscurità solo il dio può accendere lampi di luce: il poeta – Hölderlin, l'Incommensurabile – è il toccato dal dio e paga la sua elezione con la follia. Percorso fascinoso fra le nebbiose suggestioni dell'essere e in fondo aperto alla speranza, perché in quelle nebbie tutto è possibile.

Perfino trovare Dio oltre il dio.

Borges sa meglio di chiunque che cos'è l'oscurità e non vi vede – si fa per dire – la dimora di alcun dio, né, tantomeno, di Dio. Forse perché, deprivato come Omero del dono divino della vista, per lui il mondo è là, qualcosa di esterno e distaccato. Contrariamente a Heidegger, non si cala nell'essere, ne esce. E il suo mondo diventa non ciò che è, ma ciò che si dice di ciò che è – e poi sempre di più ciò che si dice di ciò che si dice – il distaccarsi estremo. Ovvero la parola.

Per Borges il mondo è qualcosa a cui lui non appartiene – o non appartiene più, dopo aver perso l'unico, vero sensorio sul mondo, gli occhi. Il mondo è la To-

talità, finita ma illimitata, della parola e lui è il critico letterario del mondo. Anche la sua filosofia è critica letteraria e coincide con ciò che i filosofi hanno scritto – Biblioteca di Babele e di Alessandria a un tempo. Non appartenendo a questo mondo, a nessun mondo in generale, la lucidità di Borges è implacabile e il suo disincanto è olimpico. Condizione gelida e solitaria, ma che consente infinita manipolabilità delle cose.

Heidegger è lontano, lontanissimo, perso nelle nebulosità della mistica del linguaggio. Nell'essere ha scelto di calarsi oltre il velo di Maia per trovare una forse inesistente via d'uscita al vicolo cieco di cui tempo e morte sono i bordi. Scoperto che il velo di Maia è un tessuto di parole più o meno fitto, non sembra minimamente sospettare che sotto quel velo si trovano solo altre parole, ancora e sempre parole. E poiché, alla fine, nessuna parola può giudicare le altre – le cose dovrebbero giudicare delle parole, in effetti – ogni senso è lecito, ogni direzione è inconfutabile, ogni ragione è sostenibile. Ovvero, la verità non può essere detta.

In letteratura, il *poeta* e il *critico* sono figure distintamente e chiaramente delineate e non confondibili. Benché entrambi abbiano occasionalmente indossato l'abito l'uno dell'altro, anche travestito è molto ben identificabile quando un poeta fa il critico e quando un critico (molto più raramente) fa il poeta.

In filosofia, ogni filosofo ha filosofato come *critico* di altri filosofi (spesso solo come critico), cioè come *filosofologo*, perché la *filosofia* si è storicamente dipa-

nata perlopiù come *critica filosofica*. E più avanza nel tempo, più la filosofia si connota come *filosofologia*, perché diventa sempre più complicato sbarazzarsi degli antecedenti, costringendo i filosofi ad essere sempre più critici e sempre meno poeti.

Facciamocene una ragione.

Parlare delle cose è un lusso che non riusciamo più a permetterci. Tanto vale parlare di ciò che delle cose è stato detto, guardandoci – se mai sarà possibile – dallo spacciare le parole per cose. In filosofia come in letteratura. Così, il nostro è un mondo di parole. Artefatto grammaticale. E il vero è l'artefatto grammaticale che *funziona*. *Meccanica verbale*. *Ingranaggeria logica*. Riconoscibile dal rumore della sua componentistica in funzione.

È la grande lezione di Borges. Che dimostra come l'esser ciechi, a volte, è meglio che l'esser sordi.

A.P.

Libro Primo

Les mots et les choses

La filosofia è (...) anzitutto un genere di scrittura. Esso è delimitato, come ogni genere letterario, non dalla forma o dal contenuto, ma dalla tradizione, un romanzo familiare che comprende, per esempio, papà Parmenide, il vecchio e onesto zio Kant e il fratello cattivo Derrida.

Richard Rotry, *La filosofia come genere di scrittura. Saggio su Derrida*,
in *Conseguenze del pragmatismo*

Verità.

Alfred Tarski, a suo tempo, se l'è cavata sostenendo che l'affermazione *l'erba è verde* è vera se e solo se l'erba è verde.

Grande idea quella del *meta-linguaggio*, di cui parliamo con il *solito* linguaggio. Come se esistesse una *via linguistica* alla *verità non linguistica*.

In attesa di scoprire altre vie, ci dobbiamo accontentare di letteratura. Anche la Teoria della Relatività è letteratura. Letteratura di livello superiore, genere letterario per addetti ai lavori, densa di tecnicismi, decisamente iniziatica certamente, ma pur sempre letteratura.

Perché la parola è forma talmente flessibile da consentire infiniti adattamenti. E quindi infiniti generi letterari e infinite letterature. Alcune delle quali in grado di realizzare architetture complesse e ipercomplesse come la metafisica e la matematica.

Altre, come la mistica o la teologia, che *tendono* la parola talmente allo spasimo fino a sfibrarla, raccogliendo talvolta squarci da un *oltre* inquietante.

La letteratura non si cura della verità né della menzogna. La letteratura racconta storie. A un certo punto, in Occidente, si è creduto di poter raccontare *la storia che rende possibile ogni altra storia*. O anche, anselmianamente, *la storia di cui non è immaginabile una superiore*.

È su questo che nasce l'Occidente. Sull'idea di una *Totalità Raccontabile*.

È una *hybris* imperdonabile, che gli dèi hanno provveduto a punire condannando gli uomini a fissare la loro dimora in quella stessa storia da cui sorge ogni possibile storia. Quella storia a cui sono appesi sopra l'abisso senza accorgersi che è la loro mano a sostenerla.

Uno

Ossessione del tutto Totalità & Follia

– Il sole? No, è ovvio. Sei pazzo?
– Allora cos'era? – insistette Viktor.
Mirian lo fissò per un attimo, poi scosse la testa.
– Già, continuo a dimenticare. Tu non sai niente, vero? Quella cosa luminosa non esiste da sempre, a quanto dicono –. Ondeggiò su se stesso, mente la capsula, ormai vicina al suolo, oscillava per una forte corrente di vento. – Preparatevi all'atterraggio! – strillò. Poi si girò di nuovo verso Viktor. – La cosa luminosa... È quello che chiamano *universo*.

Frederik Pohl
The World at the End of time, 14

1. Emanuele Severino – forse riprendendo alcune delle più terribili intuizioni di Friedrich Nietzsche – racconta la vicenda dell'Occidente come il dipanarsi di una *follia*, quella follia per cui l'*essere* – *to on*, l'*eon* parmenideo – e *solo* l'essere è. Ciò che non è *essere*, semplicemente, non è e non è possibile che sia.

Parrebbe una bizzarria sotterraneamente incatenata alla coniugazione greca del verbo essere ma è stata gravida di conseguenze capitali: ad essa si deve la sollecitazione e sollecitazione della visionarietà intransigente di Parmenide e quella più conciliante di Platone che *uccide* – *deve* uccidere – l'unico vero maestro che abbia mai avuto per disincagliare dalle secche mortali

dell'univocità il dibattito appena avviato e già concluso riguardo al *che cosa* è delle cose.

Severino pone la follia cui si deve la nostra faticosa vicenda di occidentali in ciò che lui definisce *nichilismo*, cioè nella necessità inesorabile di ammettere che le cose *possano non essere* e dunque nella inaccettabile compostibilità dell'essere e del non essere della medesima cosa.

Il nostro repertorio sapienziale, decisamente meno vergine di quello di Parmenide, fatica a scorgere la follia di questa contraddittoria duplicità, se non altro perché, lungo venticinque secoli, abbiamo incessantemente speculato per convincerci che la paventata contraddizione non esiste – cioè che essere e non-essere sono compostibili – senza con ciò rinunciare al fascino dell'acuminata e implacabile semplicità parmenidea.

Se la nostra lunga familiarità con l'impossibile ci ha abituati a superare il dramma di Parmenide, non possiamo negare che il continuo ripetersi del faticoso esorcismo è invece testimonianza di una normalizzazione mai avvenuta.

Bisognerebbe chiedersi, in via preliminare, *se e quanto occidentali* possano essere considerati Anassimandro, Senofane e Pitagora, precedendo costoro il verbo parmenideo. Se lo fossero, almeno in misura non trascurabile, la tesi di Severino cadrebbe. Qualora non lo fossero, sarebbe da chiedersi come mai Aristotele, nel mitico Libro A della Metafisica comincia da Talete, dopo aver escluso figure come Esiodo e gli altri sei dei Sette Sapienti per giungere fino al Peripato senza

una drammatica soluzione di continuità. In verità sarebbe non poco imbarazzante per noi parlare di una *filosofia non occidentale* – ma pur sempre *filosofia* – da Talete a Parmenide.

Ritornando alla più venerabile e sicura tradizione per cui è con Talete che l'Occidente si stacca dal fondale indistinto di un'antichità sapienzialmente sempre troppo nebbiosa, non rimane che la seguente alternativa: o l'Occidente non è affatto il dipanarsi di una follia, oppure quella follia non data da Parmenide, ma da Talete.

2. Giorgio Colli rimuove ogni dubbio tanto sulla prima questione – se l'Occidente sia o non sia una follia – quanto sulla seconda – ovvero se tale follia, e dunque l'Occidente, comincia con Talete oppure con Parmenide. E sancisce: l'Occidente è follia e ha inizio con uno – il primo – dei Sette Sapienti.

L'epoca è quella del passaggio di consegne fra la *sophia* di Apollo – la sapienzialità, la forma sapienziale del dio – e la *sophia* dei *physikà* dello scolarca ionico. Il tema è quanto di più affascinante si possa immaginare, ma qui non si toccherà.

A sguardi meno incantati dall'abbagliante istrionismo sapienziale di Platone, avrebbe forse dovuto apparire senza esitazioni che la rinuncia alla *sophia* del dio – la sola vera *sophia* conosciuta fino al momento del trapasso – poteva schiudere le porte solo ad una trionfale avanzata della follia. Perché, forse, il micidiale detto paolino della Lettera Prima ai Corinzi, ha valore più universale di quanto l'Apostolo sospettasse e che si

può semplificare nell'incompatibilità fra ciò che uomo e dio – o Dio – considerano *sophia*. O follia. In ogni caso, se Talete speculava lontano dalle regioni estreme della metafisica battute da Parmenide, la follia che ha figliato l'Occidente va cercata altrove che nelle dubbie declinazioni del verbo essere parmenidee, rive-latesi così feconde in coloro che hanno creduto di doverle prendere sul serio. L'Occidente è *nato* folle, con Talete. Non lo è *diventato* con Parmenide.

Cosa c'è dunque di folle nel poco che ci è sopravvis-suto di Talete?

Nulla, se non l'assunto per cui sono possibili singole affermazioni che valgono per *ogni* cosa e dunque della possibilità di *abbracciare simul et totaliter* le cose. È la prospettiva della *Totalità* che, follemente, i mortali, da un certo momento in avanti, hanno avuto la pretesa di poter abbracciare. Nemmeno il dio ci aveva mai provato. La *follia della Totalità*, dunque, che è poi la *Totalità come follia*. Che è poi il cuore della definizione di filosofia.

Apollo rispondeva solo quando e perché interpellato. Non era suo costume né interesse rispondere a questioni *sul* e *del* mondo: la sua sapienzialità riguardava quanto di più individuo e irripetibile si possa immaginare – per Apollo le cose sono cose e basta, una per una. Non sono *kosmos*.

Se è ipotizzabile un inizio, una *arché* dell'Occidente, è intrigante immaginarlo come una soluzione di continuità – forse addirittura in una ribellione – che portò al rigetto della *sophia* del dio la quale altro non conosceva se non le vicende infinite della singolarità.

Così stando le cose, non è il supposto *parricidio parmenideo* l'origine della follia dell'occidente, ma il *deicidio apollineo*, il quale segna il tramonto della *forma sapienziale dell'oracolo*⁽¹⁾ e la nascita della *forma sapienziale dell'agorà*: dalla *singolarità rivelata* alla *Totalità discussa*. E se sapienziale poteva darsi solo il pronunciamento oracolare, il rinunciarvi, il provvedere in proprio, non avrebbe potuto darsi se non come follia. Il dio era evidentemente dell'avviso che non si desse sapienza se non del singolo: su questo si consuma il deicidio apollineo.

3. In fondo, che *l'essere sia* e che *il non essere non sia* non è opinione da folli: è più semplicemente mera e necessitante questione di coerenza semantica (o anche sintattica), per quanto *ad excludendum*. La si può giudicare come parzialità, distorsione, bizzarria, ma non follia: per essere tale, è necessaria una radicata e fondante – cioè insopprimibile – contraddizione. Ecco, la Totalità risponde insospettabilmente a questo drammatico requisito.

Fin da Talete, non è difficile avvertire il respiro insidioso della Totalità, evocata per la prima volta con l'*arché*: è in tal senso che Aristotele (*Metafisica*, A 3.983 b 6) ne racconta, parlando di *arkas panton* e di *apanta ta onta*, così come, di Talete (*De anima*, A 5. 411 a 7) ricorda che *panta plere theon* – *ta panta*, cioè tutte le cose, la Totalità, insomma. La sapienzialità che sorge con Talete, la sapienzialità dell'Occidente, osa invariabilmente *affermare sul tutto*. *Hybris* smisurata e imperdonabile che il dio ha sanzionato fin

dall'inizio con il suo tocco, avendo buon gioco nel sussurrare che quella pretesa – per un mortale, poi – è cosa da folli.

Così Platone può raccontare misticheggiando di quando non c'era nulla e di come il Demiurgo fece ogni cosa, senza scatenare di ridicolo. Così Aristotele, decisamente più prudente, combina il suo racconto in forma tale da comparire come mero ratificatore di ciò le cose spontaneamente dichiarano a proposito di se stesse come tutto, come Totalità. Per non dire della minuzia e ossessività inquisitoriale delle *summae* della Scolastica o del delirio romantico di Schelling che, sedendo su un trono ancora più alto di quello di Dio, osserva la deduzione della Totalità dall'Assoluto, e di Hegel che, sedutosi al medesimo posto, osa l'inverso, con una smisurata e sconvolgente opera di ricapitolazione della Totalità nell'Assoluto. Il tutto non senza intermezzi un po' più divertenti, come il *Système de la nature* del Barone d'Holbach o l'*Homme machine* di Lamettrie, o più inquietanti, come i *Principia Mathematica* di Newton o le Critiche di Kant.

Ma la Totalità è qualcosa di tanto suggestivo quanto catastrofico. Qualsiasi storia della sapienzialità occidentale ne raccoglie le suggestioni e non servono aggiunte. Più volutamente negletta è invece la sua drammatica insostenibilità. Basterebbe vedere quanto la Totalità sia strutturalmente autoreferenziale – la sua definizione entra nella sua definizione con inconcludente, devastante anzi, circolarità – e prima o poi, per uscirne, chiama in causa l'infinito, cioè l'ingestibile, l'indeterminabile, il paradossale. E non ne esce, ov-

viamente. Che l'autoreferenzialità sia un vicolo cieco fu enunciato – secondo la tradizione dal cretese Epimenide – all'alba dell'Occidente e nemmeno dopo un percorso millenario il nodo è sciolto. In epoca più recente, Bertand Russel, enunciando la sua teoria dei tipi, vi si arrese rassegnandosi a prescrivere minuziosamente come prevenirlo. Mentre Alfred Tarski, con la scivolosa ipotesi del *metalinguaggio*, conferisce un potere forse eccessivo alle *virgolette* trascurando così il punto cruciale: ovvero, senza un *postulato di chiusura* o di delimitazione – in verità arduo da mettere a punto – nulla vieta di immaginare che il metalinguaggio possa diventare a sua volta *linguaggio oggetto*. E che quel metalinguaggio di secondo grado possa a sua volta diventare linguaggio oggetto di un metalinguaggio di terzo grado. E così *in infinitum*. È come scoprire che la cornice *non contiene* il quadro, ma è *dipinta* sul quadro, autorizzando a chiedersi se sia quadro o se sia cornice. E qualunque sia la risposta, è tale perché *si conviene* che sia così. Più conseguente e rassegnato, ma anche più libero, Kurt Gödel sembra suggerire nel suo secondo teorema di incompletezza, che una teoria con minima ambizione non può dimostrarsi coerente, cioè non riesce a guardare a se stessa.

Quanto anche il concetto di autoreferenzialità sia alla fine una forma complicata del dramma dell'*infinito in atto*, non è confutabile.

Così, la Totalità non può essere *autoreferente*, ovvero comprendere se stessa e ciò che di se stessa è dicibile, perché rimanda invariabilmente e necessariamente a una Totalità di ordine superiore che abbraccia la Totà-

lità inferiore e ciò che di essa è dicibile. *In infinitum*. Dunque, se è autoreferente non può essere Totalità. Ma se non include sé medesima – cioè se non è autoreferente – come può essere veramente Totalità? L'inevitabilità di Russell.
Come se ne esce allora?

4. In verità non se ne esce affatto. Ci sono un paio di vie di fuga praticabili per impedire che qualcosa di autocontraddittorio si dissolva dissolvendo tutto quello che vi è connesso, senza negare al tempo stesso la sua autocontraddittorietà: la prima è rimandare sistematicamente, strutturalmente all'infinito il prendere atto della contraddizione. Spinoza è stato il primo a non considerare un problema il rimando infinito. La seconda è denotare opportunamente la contraddizione, di modo che la denotazione agisca come involucro compatto e consenta di maneggiare senza rischi ciò che contiene. L'*unità immaginaria* ne è l'epifania più sublime.

Sarebbe interessante studiare come l'Occidente si sia strutturato in funzione di questa tecnica costantemente dilatoria del *redde rationem*. Forse qui si radica la nostra differenza specifica di occidentali – quella insopprimibile inquietezza che ci sospinge incessantemente. Anzi, incessantemente *oltre*, qualunque traguardo ci sia mai possibile raggiungere – la verità più vera del tormento sapienziale di Fichte.

La Totalità è proprio questa *cattiva infinità* strutturale, fatica immane per abbracciare incessantemente un tutto che si dilata ogni volta dopo essersi fatto abbraccia-

re. Eppure, se l'Occidente è tale per la sua tormentosa *costrizione alla Totalità*, la contropartita deve essere stata evidentemente di non poco conto.

Se le cose si dispongono in una Totalità, non è più necessaria la fatica del doverle possedere tutte, una per una. Basta – si fa per dire – possedere la Totalità. E poiché la Totalità non è *cosa fra le cose* ma artefatto logico, è per ciò stesso nella nostra piena disponibilità. Sotto questo aspetto, mettere a punto in quali forme l'artefatto logico possa svolgere funzione vicaria di tutte le cose una per una – e la storia della filosofia degli ultimi cinque secoli è storia di faticosissime e instabilissime messe a punto – è molto meno problematico che assumere come ovvia premessa il disporsi delle cose in una Totalità. La quale premessa – di cui fin dagli albori della nostra sapienzialità nessuno dubita – consente di percorrere la Totalità senza bisogno di passare in rassegna le cose. Niente rischi, niente sorprese troppo destabilizzanti. In compenso, in quanto artefatto, totalmente domabile e dominabile. Dominare qualcosa significa disporne e disporne significa poterlo disassemblare in una componentistica maneggevole e facilmente manipolabile per poi poterlo riassemblare a richiesta e secondo necessità – Totalità infinitamente flessibile e indefinitamente adattabile. Totalità totalmente *manipolabile*.

Quanto sia occidentale perfino l'ultimo Nietzsche, quello del *Wille zur Macht*, nonostante il suo troppo affannato struggimento per l'oriente e l'età arcaica, dovrebbe dare la misura di quanto sia complicato sfuggire al ben congegnato artefatto della Totalità.

Ma è altrove che, di questi tempi, si combatte la buona battaglia della Totalità.

È finanche banale notare come lo *spiritus totalitatis* abbia trovato la sua nuova frontiera nel mito contemporaneo della *Theory of Everything* cui i fisici, a partire dal sogno einsteiniano dell'*Unified Field*, stanno ormai guardando con ossessione sempre più compulsiva: ovvero combinare teoria della relatività e fisica dei quanti in un unico *puzzle*.

È in verità il sogno sapienziale che data da Talete, il quale sogno, estenuatosi in ventisei secoli di confronti, insegue da quattro secoli – segnatamente dai *Principia Mathematica* newtoniani – le magnifiche sorti e progressive della fisica.

Non vi sarebbe ragione nel disperato sforzo unificatorio quantistico-relativistico più di quanta ve ne sarebbe nel voler unificare evoluzionismo e chimica organica, o geologia e storia locale. Ma lo *spiritus totalitatis* esige inesorabilmente di riportare *scale diverse* su un'*unica scala*. Sull'*Unica Scala*. La quale, figliando direttamente dalla Totalità, non potrà che essere artefatto a sua volta.

Ma perseguire la *Scala Unica*, l'*artificiale supremo* che ha sempre sedotto la sapienzialità dell'Occidente, sembrerebbe dover implicare per logica che non esistano *scale naturali* su cui collocare rispettivamente il *Liebestod* e la curvatura dello spazio, la fisica quantistica e la letteratura ugro-finnica.

Ma se non esistono scale spontanee non è follia immaginare scale artificiali?

L'Occidente sorge sopra e a causa di una follia.

Una follia che va molto oltre il parmenidismo compulsivo di Emanuele Severino. Una follia sottratta alla signoria del dio e dunque senza vincoli. Non più vegliata da Dioniso e da Apollo, è quella che spalanca ad Alice le porte del paese delle meraviglie.

E la sapienzialità dell'Occidente, vulgo *filosofia*, altro non pare che il frutto avvelenato del dio dopo che i mortali decisero, con Talete, di fare da sé.

Il frutto proibito dell'albero della conoscenza.

(1) *Oracolare* è qui semplificativo e riassuntivo per tutte le forme di sapienzialità (e sono davvero molte) che in qualche forma facevano capo al dio – dalla *maneia* alla *techné*.

Due

Generi letterari Epica & Fisica

La filosofia è (...) anzitutto un genere di scrittura. Esso è delimitato, come ogni genere letterario, non dalla forma o dal contenuto, ma dalla tradizione, un romanzo familiare che comprende, per esempio, papà Parmenide, il vecchio e onesto zio Kant e il fratello cattivo Derrida.

Richard Rotry,
La filosofia come genere di scrittura.
Saggio su Derrida,
in Id., *Conseguenze del pragmatismo*

1. Le magnifiche sorti e progressive delle cosiddette *scienze naturali*, genialmente quanto vanamente rigorizzate da un giovane e troppo fidente Karl Popper nel suo *Logik der Forschung* a testimonianza di un Ottocento ancora pienamente vigoroso fino al Secondo Conflitto Mondiale, mal si conciliano con la sua ben più tarda e precaria proposta di *approssimazione alla verità*. È un ripiegamento rispetto al principio di falsificazione ma resosi necessario – e per questo strenuamente difeso – a causa di chi, avendo appreso da lui punti deboli e suggestioni del falsificazionismo, è andato molto oltre. Popper ha difeso il proprio ripiegamento fino al punto da definire la *razionalità* come *falsificabilità*. Il vecchio leone non poteva rinunciare – in ciò è anima ancora pienamente e irrimediabilmente ottocentesca – alla necessità che il modello di ogni razionalità evolva seguendo un *percorso razio-*

nale nell'avvicendamento di teorie successive. E come non condividere, del resto, la sua posizione? Un modello-di-ogni-razionalità che si definisca per passi successivi casuali è ossimorica ironia. La difesa della razionalità ha costretto Popper (e avrebbe costretto chiunque) a un continuo arretrare, a un incessante accontentarsi di sempre meno: la ragione è il non aver riconosciuto, fin dall'inizio e con la necessaria lucidità, la *strutturale ridondanza* del concetto di verità nel percorso inaugurato da Galileo con la rinuncia al *tentar l'essenza* e il suo lungimirante accontentarsi di numeri e figure nell'assemblare l'unica narrazione sostenibile della Natura – solidissima per quanto poverissima e anzi solidissima in quanto poverissima.

Tradotto, vuol dire che, banalmente, la fisica non si articola e non può articolarsi in teorie vere. E non lo può perché altrimenti, man mano che teorie vere vengono assodate, si restringe il campo in cui muoversi e restringendosi il campo, diminuisce in proporzione la sua capacità di movimento. Al limite fino ad annullarla, quando *tutto il vero* è posseduto. Ma, per quanto la fisica sia andata insospettabilmente avanti da Galileo a Hawking, non sembra di avvertire alcuna diminuzione nel suo affanno teorico. Si può ipotizzare allora che ogni teoria vera allarghi il campo in cui la fisica si muove, per cui la teoria vera libera tanto nuovo campo quanto ne occupa di vecchio. Ma forse è più prudente supporre che, rimanendo uguale il campo, il movimento non sia diminuito perché non esistono in linea di principio teorie vere. Anche perché la mobilità, il dinamismo, l'inquietudine sono per noi epifanie

della Modernità di gran lunga più irrinunciabili e attraenti che non la verità – *Ruhe, sie beglückt mich nicht*, come confessa a se stesso l'immenso Hölderlin perché *Wandel und Wechsel liebt wer lebt*, soggiungebbe Wagner.

Se la fisica non è collazione di teorie vere, allora diventa indispensabile rimodulare l'idea di razionalità per evitare la conclusione indesiderabile che la fisica – dunque in generale quel modello di possesso delle cose – sia alla fine nulla più che un dispensare accortamente il falso.

Il tetro misticismo neopositivista rivendicava, con imprudente leggerezza, la speciale dignità della teoria fisica demandando a un *algoritmo* – procedure e protocolli – la demarcazione fra cose come *La secchia rapita* del Tassoni, la geometria iperbolica di Lobacewskij e la relatività generale di Einstein. Ogni teoria che segua l'algoritmo – procedure e protocolli – non può che essere vera. Anzi, la verità è nelle procedure e nei protocolli. Non essendo *procedurabile* né *protocollabile*, *La secchia rapita* non può essere vera.

Popper si incaricò con sconsideratezza neopositivistica di dare la sua versione di quell'algoritmo, ma apparve subito chiaro quanto fosse impraticabile la prospettiva da cui anche lui muoveva. La verità non è algoritmo. Se non altro perché rimane il differenziale più efficace – l'unico efficace – per evitare che la fisica dei quanti o l'astrofisica sia semplicemente *letteratura*. Per questo il falsificazionismo fu costretto a evolvere nella più blanda prospettiva di *approssimazione alla verità*. Ipotesi geniale a suo modo, per due

ragioni: perché la maggiore approssimazione alla verità della teoria X rispetto alla teoria Y viene definita come la capacità della teoria X di rendere ragione di tutto ciò di cui Y rendeva ragione, *più qualcosa*. Dunque – ed è la seconda ragione – non serve sapere cosa sia la verità. Il confronto avviene *all'indietro* e non *in avanti*.

2. È vera la teoria del *Big Bang* di George Lemaître? È più *approssimata alla verità* che non la teoria dello *Stato Stazionario* di Fred Hoyle e Hermann Bondi?

Quanto alla prima, una teoria se è scientifica è falsificabile e quindi, se la storia della fisica è approssimazione alla verità, in linea di principio *tutte le teorie fisiche sono false*: il sapere cosiddetto *scientifico* è una collazione di teorie destinate a essere smentite, come ammette lo stesso Popper, e dunque false benché, in linea teorica, *un po' meno false* delle teorie che hanno di volta in volta sostituito.

Quanto alla seconda, sarebbe doveroso in via preliminare chiedersi se ha senso immaginare una *gradazione nel falso*, giacché a questo si riduce il concetto apparentemente ovvio di approssimazione alla verità. È tuttavia evidente che, se la fisica si può muovere in direzione della *verità*, è perché la verità è già in qualche misura *data*, e data indipendentemente da ogni grado di avvicinamento delle teorie – altrimenti come potrebbe la verità *direzionare* la ricerca?

È una forma solo più complicata di circolarità: supporre un riferimento inaccessibile – strutturalmente inaccessibile – per determinare, dare una direzione a

un percorso di avvicinamento che lo ha in ogni caso come strutturalmente irraggiungibile. Una circolarità che si potrebbe definire *sintattica* perché indipendente da *cosa sia* il riferimento.

Popper ritiene che per uscire dalla trappola basti ipotizzare la verità come *ideale regolativo*⁽¹⁾, con ciò accortamente dispensandosi dal compito ingrattissimo di darne una definizione più precisa: ai suoi scopi, è sufficiente *supporre che ci sia*, qualunque cosa essa sia.

Non lo aiuta a essere più chiaro e distinto sulla definizione di verità il *guardare all'indietro*, cioè affermare che l'approssimazione alla verità equivale alla eliminazione dell'errore. Primo perché, a quel punto, non è affatto necessario un ideale regolativo *in avanti*, avendo a disposizione un parametro già definito effettivo, appunto, all'indietro. Secondo, perché, la questione è decisamente più complicata. Supponiamo che se una teoria *A* spiega i *fatti a, b, c, d, e*, sia vera. Se interviene il fatto *f*, non contemplato dalla teoria *A*, non si può dire che *A* fosse *falsa*, ma solo *incompleta*. La relatività galileiana non è falsificata da quella einsteiniana, semplicemente viene ridimensionata a *fisica delle basse velocità*, come ripete lo stesso Popper innumerevoli volte. Completare teorie incomplete non significa approssimarsi alla verità, ma approssimarsi alla completezza.

Il problema di Popper sembrerebbe allora essere, più banalmente, evitare che la verità diventi alla fine qualcosa di ridondante, di non necessario. Del resto, della verità Popper dice solo che è ideale regolativo, ma non tenta nemmeno di darne una definizione. Ma

un'affermazione esistenziale ha senso se è *ostensiva*, ovvero se *denota* qualcosa. Ma non si denota qualcosa semplicemente indicando *ciò in funzione di cui è* (o può essere). Più cose diverse fra loro possono avere la medesima funzione. Essere *ideale regolativo* dice la funzione, non la cosa e a meno che non si dimostri per altra via che la cosa è quella sua funzione, dire che la verità è ideale regolativo non dice niente sulla verità.

3. Popper, consapevole dell'inconsistenza della premessa cui si era affidato, cerca di mettere a punto uno strumento più maneggevole, il *valore di verità*, suggerendo la possibilità di una sorta di *misurazione* della distanza dall'ideale regolativo attraverso una sorta di *conta* degli errori eliminati.

Permane ostinatamente in Popper, per quanto in forma genialmente rivisitata, il mito fondativo del neopositivismo – che è poi il mito costitutivo di tutta la Modernità – cioè il sogno di *ridurre la semantica a sintassi* per evitare i labirinti della semantica. Così dà per acquisito che il sistema di misurazione da lui messo a punto sia applicabile a ogni teoria. Opportunamente Kuhn ha fatto notare che le nuove teorie hanno la loro da dire anche *sul contesto in cui si collocano* e dunque diventa problematico immaginare un contesto unico possibile – un *contesto assoluto* come lo spazio newtoniano – in cui sia possibile collocare ogni possibile teoria. Il che riduce a fatica di Tantalo ogni tentativo di misurare il tasso di falsità in due teorie successive. Per avere ragionevole certezza dell'imparzialità della misurazione, le teorie andrebbero *riclassificate* secon-

do un modello unico e sempre identico, il che aprirebbe la questione drammatica della definizione di tale modello. E con ciò lo spettro del rimando all'infinito, ovvero del modello del modello. Una *misurazione della verità* (o del livello di verità) come fosse una temperatura, è quindi insostenibile. Da cui segue inesorabilmente l'insostenibilità della definizione di verità come idea regolativa.

Ma se non esiste una misura della verità, se la verità non è misurabile, e sicuramente misurabile, diventa impossibile distinguere cosa sia davvero teoria fisica e cosa invece poesia epica o ricetta da cucina. Kuhn e Lakatos hanno aperto una voragine che è possibile evitare, ma non chiudere.

Al momento una teoria fisica *nuova* è una teoria che si occupa di ciò di cui si occupavano le teorie fisiche *vecchie*. Ma la verità della teoria dei quanti, nella prospettiva popperiana di *misurarne il valore*, è la verità de *I Buddenbrook*: semplicemente non si misura, non si può misurare. Così la fisica si riduce infine a *genere letterario*.

4. Il Principio di Indeterminazione avrebbe dovuto suggerire maggior cautela ai fisici – e ai filosofi che da Cartesio in poi vedono nella fisica l'auspicato modello di ogni filosofia.

Scrivono a Sibillina Werner Heisenberg: “Lo scopo dei fisici dei secoli decimonono e ventesimo è bensì restato lo stesso, cioè di trovare delle descrizioni e delle leggi oggettive della natura; ma la differenza è che i fisici del secolo ventesimo hanno constatato che ciò non era

sempre possibile”⁽²⁾. Cosa significhi esattamente questo *non sempre* – qualche volta, molte volte, il più delle volte, quasi sempre – è trascurabile: una volta introdotto il dubbio la compattezza della tesi è compromessa, anche se il *non sempre* fosse un *sempre tranne un’unica volta*. Così, non è detto che, spingendosi sufficientemente avanti nella ricerca, non si giunga a conclusioni indeterminazionistiche anche in cosmologia, per cui, ad esempio, anche per una stella possa essere impossibile conoscere con adeguata precisione la posizione nello spazio e la sua quantità di moto.

Quanto sarebbe compromesso il valore della *fisica* dalla conclamata impossibilità di sancire una *determinatezza* data nelle sue conclusioni, cioè dalla impossibilità di attribuire senza ombre un valore di vero o di falso a una affermazione riconosciuta come *scientifica* – o come *razionale*, direbbe Popper, forse un po’ incautamente? Riformulando in altri termini: quanto il *sapere* è vincolato dal giudizio di vero-falso? O, per essere meno sfuggenti, quanto il sapere è vincolato dal giudizio di *vero*? *I Demoni*, *l’Edipo Re* o il *La Gaia Scienza* sono costruzioni illuminanti che raccontano di temi variamente complessi. Non è immediato chiedersi se siano anche *vere*. Raccontano molto su questioni capitali e ciò basta a dare loro *valore*.

Seguendo Popper, addirittura, una teoria scientifica è di per sé già falsa, anche se non è ancora stata smentita. Ma anche se avesse ragione, la Teoria della Relatività Generale non cesserebbe di essere un affresco grandioso, architettato per incastrare con la maggiore coerenza ed esaustività possibile ad un certo momen-

to, una quantità di conclusioni non più dominabili dalla teoria cosiddetta *classica*. La preoccupazione che debba essere anche *vera* è fuorviante: semplicemente, all'epoca, era l'algoritmo più efficiente per *far quadrare il mondo*. Quanto ciò la renda anche *vera*, è questione decisamente irrilevante. Un cacciavite e una chiave inglese non hanno valore di verità, ma sono indispensabili.

Se mai di *incommensurabilità* si può parlare a proposito di teorie scientifiche, non è fra teoria e teoria, come sostiene una critica fin troppo facile al popperismo, ma *fra teoria e verità* in assenza di una verità *certificata indipendentemente*. Forse può sembrare una conferma alla regolatività immaginata da Popper ma, a ben guardare, è semplicemente la certificazione dell'irrilevanza della verità nel giudizio circa il valore delle teorie. Tant'è che non può non riconoscere come "tutte le osservazioni sono impregnate di teoria. L'osservazione pura, disinteressata, totalmente indipendente dalla teoria non esiste"⁽³⁾. Vale a dire, non esiste *terzietà* nella fisica – nel dominio in genere della cosiddetta *scientia naturalis*. Dunque, regolativa, prescrittiva o noumenica, la verità è semplicemente un pleonasma.

5. Se Popper ha ragione, la teoria del *big bang* non è *vera* più di quanto lo fosse la cosmogonia del *Timeo*. Forse ha una qualche rilevanza notare che le due differiscono per il numero di tessere da combinare nel *puzzle* ma è ben più suggestivo notare che la loro somiglianza – solitamente molto meno notata – è che

entrambe, come ogni altra teoria, sono *narrazioni*. Racconto o affresco, a seconda della più o meno accentuata mobilità della narrazione – epos o lirica a seconda della sua drammaticità. Se il valore di una teoria è direttamente proporzionale al numero di incongruenze che riesce a combinare, allora – come voleva Keats – una teoria è vera nella misura in cui è *bella*. Per Platone la cosa *ça va sans dir*, ma anche per Brian Greene che all’idea di un universo *elegante* dedica un libro alquanto suggestivo. Senza dimenticare Leibniz ed Einstein, che cita esplicitamente il filosofo tedesco⁽⁴⁾. La fisica teorica dunque è *epistemologicamente* letteratura e, dunque, a pieno titolo, *genere letterario*. Il grido di Husserl – tornare alle cose – non è mai stato tanto vano come in questa età complicata, nella quale non ci si muove più fra le cose ma *fra ciò che di esse si dice* e ci si perde nella massa smisurata eppure inesorabilmente crescente del *già detto*. In tal senso, comprensibilmente, la verità è una preoccupazione nettamente inferiore al bisogno di *mettere ordine in* – cioè di *dare forma a* – ciò che se ne dice. Preoccupazione letteraria quant’altre mai.

(1) Per esempio, *Congetture e Confutazioni*, 10, 3, IX.

(2) *Discussione sulla fisica moderna, La scoperta di Planck e i problemi filosofici della fisica anomica. Discussione sulla conferenza*.

(3) *La razionalità delle teorie scientifiche*, in *Il mito della cornice*, 4.

(4) *Come io vedo il mondo, La ricerca scientifica. I fondamenti della ricerca*.

Tre

Topografia del sapere *Universalialia & Singularia*

L'universo (che altri chiama la Biblioteca) si compone di un numero indefinito, e forse infinito, di gallerie esagonali, con vasti pozzi di ventilazione nel mezzo, bordati di basse ringhiere. Da qualsiasi esagono si vedono i piani superiori e inferiori, interminabilmente. La distribuzione degli oggetti nelle gallerie è invariabile.

(...) Io affermo che la Biblioteca è interminabile. Gli idealisti argomentano che le sale esagonali sono una forma necessaria dello spazio assoluto o, perlomeno, della nostra intuizione dello spazio. Ragionano che è inconcepibile una sala triangolare o pentagonale.

(...) Mi basti, per ora, ripetere la sentenza classica: "La Biblioteca è una sfera il cui centro esatto è qualsiasi esagono, e la cui circonferenza è inaccessibile".

Jorge Luis Borges, *La Biblioteca di Babele*

1. Le cose sono sempre state una fastidiosa, ingombrante e in fondo non necessaria presenza per i filosofi. Le cose sono il dominio della singolarità e la singolarità è il confine raggiunto il quale, gli universali

– la struttura portante del nostro dire sapienziale – si ritraggono. Assemblare universali non porta alla singolarità unica e irripetibile per quanti se ne possano combinare. Il singolo non è costruito con universali.

Di qui la comprensibile antipatia dei filosofi.

L'Aquinate liquidava la questione decretando che "individuum est ineffabile et importat incommunicabilitatem"⁽¹⁾, forse una forma di rispetto verso l'unicità della creatura, voluta *singulariter* da Dio, ma

certamente un dramma per chi può maneggiare solo *universalia*. Il dramma ha un risvolto in fondo comicamente paradossale, se ciò che davvero esiste è una distesa di singolarità della quale non si può dire se non *in universali*.

I Maestri medioevali procedevano combinando universali – genere prossimo dopo genere prossimo, differenza specifica dopo differenza specifica – per avvicinarsi all'*individuum*. Con la consapevolezza di poterlo fare solo asintoticamente, considerando il paradosso come la più ovvia e naturale delle necessità. La tradizione – *singularia per universalia instituta* – data dal Divino Platone, il quale, costretto dalla ingombrantissima terribilità di Parmenide e facendo buon viso a cattivo gioco, dichiarò la superiorità ontologica dell'*eidos* per la buona ma insufficiente ragione che dell'*eidos*, e solo dell'*eidos*, il modello sapienziale inaugurato da Talete poteva dire compiutamente.

Il dogma platonico conobbe l'inizio del suo infinito declino con la nuova dignità conferita da Galileo alla prova sperimentale, alla prova cioè *opportunitamente indotta*: non più *riconduzione* del singolare a una accorta combinazione di universali che lo simulino ragionevolmente per poi dimenticarlo e dedicarsi ai più arrendevoli e manipolabili abitatori dell'iperuranio, ma, al contrario, un'accorta combinazione di universali sottoposta al giudizio non ulteriormente appellabile degli *individua* chiamati a *verificarla*, cioè, etimologicamente, a *renderla vera*. Un'empietà non perdonabile per Platone. Certo, anche la singolarità chiamata a sancire il vero, così come un tempo lo fu

l'universale, non è esente da controindicazioni. Basti ricordare Hume, il quale, per una sorta di contrappasso, decretò una volta per tutte che, accatastando singolarità una sull'altra, non si sarebbe mai arrivati a una sicura universalità. Che fu poi la trama del dramma kantiano della *Ragion Pura*. La quale a sua volta aprì il vaso di Pandora dell'anima tedesca strutturalmente romantica che costruì il mondo sopra i suggerimenti più irricevibili per sfuggire al cappio di Hume.

Hegel, per dirne di uno, avvertendo il pericolo di questa indulgenza fuori luogo verso la singolarità, tentò di riallocare individualità e universalità in un supposto ritorno a sé dell'idea, nel quale ritorno i due termini non contano se non nel loro *esser altro*, ovvero nel loro cessare di essere ciò che sono. Una prevedibile conciliazione quella attraverso l'annientamento dei conciliandi, dato che il conflitto viene risolto togliendone le premesse in un *cupio dissolvi* di portata addirittura ontologica.

2. Bernardo Silvestre, nel Dodicesimo Secolo, scrive il suo *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*. La possibilità di abbracciare con uno sguardo la totalità del mondo era per lui premessa ovvia come lo era per tutti coloro che osarono – senza sapere di osare – l'edificazione delle molte *summae* medioevali. Mai lo *spiritus totalitatis* è all'opera in forma così scoperta e deliziosamente immediata come nei *magistri* che ritenevano di poter raccogliere in un *volumen* tutto ciò che è dicibile del mondo *secundum necessitatem et convenientiam*. Nemmeno Agostino

aveva osato tanto. Le *summae* non sono immaginabili senza postulare il sicuro possesso dell'*umbilicus mundi*, quel luogo privilegiato di osservazione delle cose che nella *universitas rerum* medioevale non può che essere indubitabilmente il trono di Dio. All'*exitus creaturarum a Deo* non poteva non fare da specchio l'*exitus verborum a Deo* e, abbracciando le cose con lo sguardo di Dio, la totalità veniva disegnata muovendo dall'alto per ritornare poi all'alto.

Ovviamente, questa *sancta simplicitas* – pazientemente architettata a partire da Guglielmo di Champeaux fino almeno a Bonaventura da Bagnoregio – non poteva durare e l'Occidente mette fine al Medioevo con una sorta di *teologia in negativo* tratteggiata nel *De dignitate et excellentia hominis* di Giannozzo Manetti o nell'*Oratio de dignitate hominis* di Pico Della Mirandola. La loro misurata pacatezza si assume l'onere di celare la radicalità della negazione e la brutalità dello strappo.

L'inedita combinazione di *hybris* e blasfemia con l'amabile sontuosità del *cortegiano*, nasconde qualcosa di sommamente inquietante, perché quella negazione e quello strappo sembra siano avvenuti conformemente alla volontà di Dio: “O Deus, posuisti in libertate mea ut sim, si voluero, mei ipsius... Et quia posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed expectas ut ego eligam mei ipsius esse”⁽²⁾.

Incautamente si potrebbe credere che la maggiore età dell'Occidente sia stata conquistata allontanandosi dal trono di Dio per volgere lo sguardo alle cose. In verità pare piuttosto che si sia gradualmente e quasi insensi-

bilmente quanto irresistibilmente, raggiunta *allontanando Dio dal Suo trono* e per di più come se ciò fosse terribile e inaspettato compimento dei Suoi piani. Non sarebbe irragionevole concludere immaginando un Creatore sprovveduto e maldestro, segnato da vistosissimi problemi relazionali con le sue troppo irrefrenabili creature. Però, in controluce, si può intravedere una vendetta di sublime e sottile perfidia. Allontanato Dio dal Suo trono, svapora l'idea dell'*exitus creaturarum a Deo* come ragione delle cose. Agli uomini basta la via del *reditus creaturarum ad Deum* per riassembleare esaustivamente il quadro della Totalità. Ovvio che senza un *exitus a Deo* non ha ragione un *reditus ad Deum*, ma rilevante qui non è Dio, rilevante è il *reditus*. È la prospettiva del *reditus* che interessa. Che abbia come termine finale Dio o altro con medesima funzione, non sembra angustiare nessuno. È la premessa per liberarsi di Dio, presenza sempre più ingombrante man mano che si intravedono possibilità di poterne fare a meno.

Alla fine, dell'unico sguardo di Dio, che abbracciava tutte le cose fino all'estrema frammentarietà e impediva ai confini ultimi della Totalità di precipitare nel caos, ci è rimasta solo la necessità di ricondurre *ad unum* tutte le cose, nella dolorosa e abissale assenza dell'*Unum* che fino all'autunno del Medioevo le teneva raccolte nel suo *ordo*. È a questo punto del percorso che si intravede tutta la sublimità e forse anche perfidia della divina vendetta: perso il punto di vista dell'*exitus*, il *reditus* non potrà avvenire se non radunando, pecorella per pecorella, il gregge disperso della

Totalità: in ordine alfabetico, come fanno gli Enciclopedisti; con schematica puntigliosità e pedanteria come fa Christian Wolff; compendiando dialetticamente, come fa Hegel; ricostruendo logicamente il mondo, come fa Rudolf Carnap o ancora inseguendo eleganti non meno che improbabili *teorie del tutto*, come fa la cosmologia fisica di questi anni.

La *hybris* finalmente redenta dallo strisciante spirito pelagiano veicolato dall'Umanesimo e incardinata solidamente sull'idea dell'*imago Dei*, ha indotto, forse inevitabilmente, la creatura a ritagliarsi uno spazio ontologico nel quale porsi a sua volta come creatore. E poiché le cose in fondo si lasciano dire senza mai protestare – hanno convissuto perfino con la logica hegeliana – è stato proprio il *dirle* in una certa forma a conferire agli uomini quella dignità che Dio conferisce a Se Stesso nel *porle in essere dicendole*.

Così, nell'impossibilità dell'*exitus creaturarum a creatura*, abbiamo fatto buono l'*exitus verborum a creatura*. La nostra creazione, il nostro *ordo rerum*, è una Totalità di parole, con la quale abbiamo dato compimento alla nostra sciagurata somiglianza con Dio. La docilità delle cose ad essere dette in molte forme, che Aristotele aveva suggerito con il suo *pol-lachos legetai* inchiodato addosso all'essere, dando origine a fraintendimenti senza fine, è la premessa ontologica del passaggio epocale per il quale le cose diventano *ciò che se ne dice*. O anche solo ciò che se ne può dire.

“Chiamo idea tutto ciò che lo spirito percepisce in se stesso o che è l'immediato oggetto della percezione,

del pensiero o dell'intelligenza". Così l'entusiasmo illuministico e approssimativo di John Locke⁽³⁾ certifica il salto: non si incontrano né si colgono *cose*, ma idee, come se avessimo inopinatamente preso dimora nell'iperuranio di Platone dove le cose, i *singularia*, gli *individua* – i *molti* – sono del tutto irrilevanti.

Valicato questo limite, la corsa diventa irrefrenabile e si arriva fin troppo presto alla coniazione del mefistofelico *etsi Deus non daretur*, ovvero l'assunto fondante dello stolto (*Salmi*, XIV,1). Così, se le cose sono *ciò che se ne può dire* e se gli uomini possono dire delle cose senza doverne rendere conto a nessuno e a nulla, il potere degli uomini sulle cose – la capacità manipolatoria – diventa assoluto. Del resto, direbbe lo stolto suffragato da più di un passo della Scrittura, anche Dio pone in essere le cose semplicemente dicendole. La *reductio multorum ad unum* cambia così attori: l'*unum* non è più Dio ma è l'uomo della Modernità e i *multa* non sono più le cose, ma ciò che gli uomini ne dicono. Caso esemplare, se mai Nietzsche si fosse interessato alla questione, di *transvalutazione dei valori*. Così, detronizzato l'*Unum*, l'antico principio di unità a cui ogni cosa poteva e doveva essere ricondotta, e ricreati i *multa*, le cose, in forma totalmente manipolabile, tutto è pronto per la nuova creazione.

3. Tuttavia non era stato tenuto nel debito conto che i *multa* non stavano solo dalla parte del *detto*, ma anche dalla parte del *dicente*. E proprio perché l'essere si può dire in molte (anzi moltissime, infinite) forme, la Modernità, sugli stessi *multa*, dispiega una pluralità

esiziale di riconduzioni all'uno, consacrata nel mito settecentesco del *sistema*.

In tempi molto rapidi, il *già detto* diventa talmente vasto e labirintico che sempre meno è in grado di lasciar intravedere le cose. La nuova creazione trova il suo compimento quando il *già detto* viene ricondotto a un altro *già detto* che a sua volta è riconducibile ad un altro *già detto*, tendenzialmente *usque ad infinitum*, fino a dubitare che possa esserci mai stato un *già detto* che specchiasse direttamente le cose.

Da qui al dubitare che le cose in effetti esistano, il passo è immediato. Lo fa già in verità Cartesio, e George Berkeley – decisamente meno accorto del padre nobile della Modernità – lo ammette con un candore disarmante e trae l'unica conclusione possibile: “Le idee impresse nei sensi dall’Autore della natura sono chiamate cose reali”⁽⁴⁾.

La conseguenza necessaria e un po’ avvilente di questo andazzo generale, fu che la Modernità si consumò perlopiù in una estenuante quanto vana ricerca di legittimare la nuova creazione con l’insano mito del *soggetto*, chiamato a sostituire Dio come *unum* cui ricondurre le cose ormai frammentabili all’infinito. Schelling, forse intravedendo la deriva a cui la Modernità si era condannata, cercò di risalire la corrente ormai inarrestabile, immaginando di ricollocarsi sul trono di Dio e da quello tornare a guardare le cose – senza rendersi conto che della Modernità stava ripetendo il peccato originale, esponenzialmente aggravato dal ritenere assolutamente normale sedere dove un tempo sedeva Dio.

Hegel, agitato dalla medesima ossessione, ma forse più consapevole dell'irrimediabilità del peccato di origine, si inventa un ruolo messianico e tenta una titanica ricapitolazione *redentrica* del già detto: fissando in un'eterna immobilità i molti, li ridisegna come momenti pianificati di un suggestivo e delirante divenire dell'*Unum*, identificando nell'Assoluto il compimento dell'Uno e dei Molti. Se Schelling è stato semplicemente usurpatore, Hegel è stato deicida. Ha sciolto, liquefatto Dio nella storia così da cancellarne ogni traccia.

Ma fu illusione provvisorissima la loro, forse per l'incongruità di voler ritrovare l'Inizio nella Fine, il Principio nel Compimento, l'Assoluto nella totalità dei Relativi. Lungi dal fermare la corrente sempre più impetuosa con cui la parola travolgeva le cose, i Romantici portarono la Modernità a varcare il punto di non ritorno: spinsero l'*exitus verborum a subjecto* così in avanti da impedire ogni possibilità di *reditus*. Fu la fine di ogni tentativo di ricondurre la totalità dei *multa* a una forma qualsiasi *unum* – la fine del *sistema* come via maestra di riconduzione all'unità – con il risultato che un secolo dopo, una qualunque sottobranca di un qualunque sottosapere, ha una bibliografia impercorribile.

Per quanto si accatastino parole, il risultato non potrà che essere una novella Torre di Babele e il cielo – le cose ormai irrimediabilmente dimenticate e resesi inaccessibili – rimane sempre infinitamente al di sopra del punto in cui sarà mai possibile ad arrivare.

4. Jorge Luis Borges, quando scopriva la sua *Biblioteca* di Babele, spingeva semplicemente al limite estremo il peccato originale della Modernità: immaginava, profetizzando, la divisione all'infinito dei *multa* i quali, per il fatto di non essere più *res* ma ormai solo *verba*, narrazione infinitamente manipolabile, potevano dar luogo solo ad ulteriore molteplice, in una disperata frantumazione senza fine. A questo punto, il nostro presente magnifico e progressivo non ha trovato di meglio da fare che coniare la rischiosa e fascinosissima idea di *complessità*, ultimo limite del nostro disperato bisogno di unità, nella piena consapevolezza – ma ci si abitua a tutto – che si tratta di una danza disperata sull'orlo del caos. Il quale, per quanto diligentemente raccolto in libri e in biblioteche, rimane pur sempre inappellabile negazione dell'*Unum*.

Nomina nuda tenemus – ma forse, stando a quanto racconta Borges della sua biblioteca, nemmeno quelli, stante che il combinare lettere solo raramente e casualmente dà luogo a *nomina*.

Così, il mondo, il *nostro* mondo, quello di cui noi siamo creatori, non è più *foresta di simboli*, come ancora auspicava chissà quanto convintamente Baudelaire mentre evocava suggestioni che avrebbero destato l'interesse di Bernardo Silvestre e dei Vittorini. Divenuto sempre più collazione di racconti che sempre meno rimandano alle cose – è il rimando che fa il simbolo – il mondo, ciò che noi chiamiamo mondo, ha finalmente trovato il suo compimento, la sua autonomia e dunque la sua bellezza, *etsi res non darentur*: il mondo è ormai una *foresta di discorsi*. E il sapere

non è più *scientia rerum*, ma *scientia sermonum*. Di tanto in tanto può incappare in un discorso che riferisca di cose e si riferisca alle cose, come di tanto in tanto nella Biblioteca di Babele si incontra un libro che ha brani di testo con senso compiuto. Ma ciò è raro e casuale. Soprattutto superfluo e irrilevante per l'armonia del tutto.

Nella foresta, ciò che conta è orientarsi e l'*initium sapientiae* è possedere la *mappa* con cui orientarsi nell'intrico delle narrazioni che continua ad allargare il suo già smisurato perimetro. Perché ormai il sapere è *conoscenza geografica* del già detto. Può essere deprimente per i tardivi nostalgici delle cose, ma è l'unica possibilità di sostenere una labile *reductio ad unum* nell'ampiezza ormai raggiunta dalla foresta.

La verità del mondo, del nostro mondo, è Tlön, irrefutabile e inesorabile dimostrazione che, oltre un certo livello di ampiezza e complessità, è la letteratura a generare il mondo e non viceversa, perché, giusta l'Apostolo Giovanni, al principio c'è il Logos e non le cose, che sono tate fatte per mezzo Suo – e non viceversa. Il *già detto* è una sterminata superficie di generi letterari, ciascuno *in continuità* con tutti gli altri e la *scientia* è diventata *topografia*, con diversi livelli di dettaglio – diverse scale – a seconda del grado di definizione.

La Biblioteca di Borges è la biblioteca di tutti i libri possibili e noi stiamo procedendo verso quella Totalità Possibile ampliando quotidianamente la nostra Totalità Effettiva. Quello che lui non aveva osato immaginare (ma perché in fondo nella *Totalità Possibile dei*

libri è insensata) sono le mappe a scala sempre più grande che noi abbiamo cominciato a mettere a punto man mano che la nostra *Totalità Effettiva dei libri*, la nostra *foresta di discorsi*, si amplia e si infittisce.

Forse verrà un momento in cui dovremo costruire una biblioteca per le mappe. E, se il moto non si arresta, è inevitabile anche una Biblioteca ulteriore per custodire le mappe delle mappe. E così via. *In infinitum*.

Dio – per chi ha motivo di ritenerlo – osserva *ex altis* le cose che Lui stesso ha posto in essere e le abbraccia tutte e ciascuna con un unico sguardo. La Sua scala è sempre uno a uno. Ciò significa che Dio non ha bisogno di carte topografiche. E probabilmente, se è vero che Lui è il Misericordioso, ci aspetta, fuori dal labirinto dei nostri libri, quando per disperazione avremo dato fuoco alla biblioteca in cui ci siamo sepolti.

(1) *De potentia Dei*, IX, 6.

(2) Niccolò Cusano, *De visione Dei*, VII.

(3) John Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II, 8,8.

(4) George Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, I, 33.

Quattro

L'algoritmo di Dio *Convenientia & Computatio*

Tutto l'algoritmo deve soddisfare alcune proprietà:

- In primo luogo, il numero di passaggi che conduce alla soluzione deve essere finito (...).
- In secondo luogo, i passaggi o le regole devono essere definiti, senza ambiguità (...).
- In terzo luogo, sebbene questo sia un requisito opzionale, l'ideale sarà che un algoritmo possa risolvere non un problema concreto, ma problemi della stessa classe (...).
- E in quarto luogo, anche questo un requisito opzionale, il percorso fino alla soluzione deve essere costituito dal minor numero possibile di passaggi.

Rafael Lahoz-Beltra, *Turing. La mente che ha inaugurato l'era dei computer*, cap. I

1. Tutto potrebbe essere cominciato con Galileo, con la geniale follia delle cose considerate *secondo la quantità* e quindi con l'implicito assunto che la Totalità possa essere trattata numericamente e, dopo adeguato trattamento, possa prendere la forma chiara e distinta di un *algoritmo* – o di un numero finito di algoritmi. Curiosamente e forse beffardamente, tanto allontanarsi dalle stucchevolezze degli aristotelici si risolve nel tornare in buona misura all'aristotelico per eccellenza, l'Aquinate, e alla sua dirompente e problematica dottrina del principio di individuazione – che è poi il principio della *cosalità*, perché una cosa è sempre e solo *quella* cosa – come *materia signata quantitate*.

La prospettiva de *Il saggiaiore* non è evidentemente quella del *De ente et essentia*. La quantità, per la nuova fisica, non è più il *principium individuationis*, ma *principium universalizationis* giacché la Totalità – l'*universitas rerum*, l'universo, insomma – di Galileo non è più la totalità delle cose. Se l'*individuum* tomi-sta era inevitabilmente *ineffabile*, la quantità è, al contrario, principio di *effabilità*. Non più della cosa in quanto tale, in quanto inesorabilmente e irrimediabilmente sempre e solo *quella* cosa, ma di ciò con cui Galileo – e la Modernità tutta, dopo di lui – ha rimpiazzato le cose.

Materia e *quantitas* citate nella definizione del *principium individuationis*, sono termini declinabili in un senso ragionevolmente univoco nell'*universitas rerum*, nella Totalità, tanto di Tommaso che di Galileo. Radicalmente diversa invece è la *signatio* della quantità, termine arduo da tradurre e dunque vero nodo da sciogliere.

L'Aquinate verosimilmente immaginava la *signatio* come l'attribuzione di quantità a una cosa in forma tale da renderla inconfondibile, anzi indelebilmente inconfondibile, secondo il significato originario del termine latino.

Ma è lontanissimo dall'immaginare che quelle quantità possano essere incastonate in una formula, in un *algoritmo*. L'*ordo creaturarum* è un'architettura ontologica costruita sulla *forma* e sulla *convenientia* – la Totalità delle cose è compaginata sulla *convenientia* come *forma*. E la *gubernatio rerum* è la coerenza si può dire *musicale* del reciproco sollecitarsi delle for-

me in quanto atto. E l'atto non è il moto. O meglio, non è il moto locale. È prima di tutto *divenire*.

La sfida di Galileo, la sfida della Modernità è proprio la riduzione del divenire in moto locale. Così la *gubernatio rerum* trasmette la gloria di Dio nella perfezione indefettibile della regolarità secondo cui la Totalità è compaginata: all'alba della Modernità non può che essere *mathesis universalis*. E, per converso, la *mathesis universalis* è lo sguardo gettato dentro il dinamismo della *gubernatio rerum* per disvelarne i dettagli sempre più minuti. *Studiositas* poco o per nulla interessante nella prospettiva medioevale della *convenientia* e *curiositas* in odore di empietà per quel togliere veli che non ci sarebbero, se Dio l'avesse ritenuto conveniente per noi.

L'orizzonte di Galileo e Cartesio è ancora tardomedioevale – i Gesuiti di La Flèche e i Benedettini di Vallombrosa – in cui anche solo l'idea di *mathesis* è inimmaginabile e lo stacco – per aristocratico disgusto, l'uno, per irresistibile attrazione, l'altro – che li conduce all'inimmaginabile, è certamente quanto di più radicale e inaspettato si possa supporre in quell'orizzonte. Quell'orizzonte ormai in dissoluzione era l'orizzonte dell'ostinazione proterva dell'essere a darsi compiutamente e incessantemente nelle *species intelligibiles*. Del resto, l'assunto che l'essere si desse spontaneamente nelle *species intelligibiles* impediva di porsi il problema della corrispondenza fra quello e queste. Alla lunga la via d'uscita si trovò forzatamente perché l'insostenibilità dell'assunto travolse inesorabilmente l'ormai fatiscante edificio della tardissima

Scolastica. La crisi fu così radicale – per quanto sommessamente diramatasi lungo tutto il Cinquecento – da passare in secondo piano quel vago sentore di empietà che non poteva non accompagnare l'idea di gettare lo sguardo dentro la *gubernatio rerum*.

Intanto, l'*ultima Thule* della sapienzialità occidentale, la matematica, da cui sarebbe poi ripartita verso magnifiche sorti e progressive, insinuò lentamente ma inarrestabilmente e onnipervasivamente, quello che si potrebbe definire come *principio autarchico di completezza dell'algoritmo* e recita: qualsiasi forma di *mathesis* è *autoreggiante*. Ciò implica e sottintende che l'algoritmo non ha bisogno di ontologie a supporto perché non necessita di alcun supporto. Prospettiva nella quale, fin dall'inizio, i più lucidi e rassegnati non potevano non intravedere la lenta ma inesorabile emarginazione di Dio.

2. La Modernità, dunque, si afferma nella consapevolezza – dapprima con adolescenziale entusiasmo e poi con inquietudine sempre più smarrita – che un algoritmo è prima di tutto algoritmo, cioè fisso e inequivoco gioco di relazioni, completo ed efficace, *per se subsistens*. E se *per se subsistens*, allora *subsistens etsi Deus non sit*.

La *perseitas dell'algoritmo*, rispetto a quella di Dio che ne è titolare e detentore unico da tempo immemorabile, ha l'incommensurabile vantaggio di essere in linea di principio esplicitabile fino al dettaglio estremo. Così che l'algoritmo può vantare quella chiarezza e quella distinzione che, altrettanto in linea di princi-

pio, l'Altissimo non può squadernare allo sguardo di noi mortali. Quello che dell'algoritmo ha sempre affascinato, a partire dagli *Stoicheia* di Euclide, è l'essere una sorta di *protocollo di decidibilità*. In quanto *sistema computazionale* sovranamente efficace per rigettare proposizioni, travolge inesorabilmente l'arte venerabile della *distinctio*, la quale invece mirava a scorgere o immaginare compatibilità a oltranza fra opposti. Non a caso è Blaise Pascal, inventore di una inimmaginabile addizionatrice meccanica, a dipingere definitivamente nelle *Lettere Provinciali* l'istrionico gesuitismo secentesco, dimostrando altrettanto definitivamente che la sottigliezza è sinonimo di indecidibilità. E che l'indecidibilità porta dritta a irrilevanza e insignificanza di ogni discorso: "E vedo bene ora", scrive nella *Quinta Lettera*, "a che cosa servono le opinioni contrarie che i vostri dottori hanno su ogni argomento: perché l'una vi serve sempre, l'altra non vi nuoce mai".

3. I *Principia Mathematica* di Newton, per quanto coronino il sogno di Galileo e di Cartesio declinando l'allora *philosophia naturalis* come algoritmo matematico, manifestano con uguale evidenza di come l'autore sia egualmente preoccupato che i cieli possano continuare a narrare la gloria di Dio e il firmamento ad annunciare l'opera delle Sue mani. Se Pascal vive la frattura tra fede e computazione – Søren Kierkegaard e Bertrand Russell insieme – Newton cerca di contenere la potenza sempre più incontrollabile dell'algoritmo nei limiti di una teologia ormai esan-

gue, che Hume, poco dopo, provvederà a seppellire definitivamente.

La forza dell'algoritmo è indubbiamente la sua capacità di *produrre decidibilità chiara e distinta con un numero finito di passaggi* in forza della sua struttura e del suo dinamismo computazionale. La sua meccanica efficacia è tuttavia dovuta più alla sua *completezza*, alla sua capacità cioè di *autoreggersi*, la quale è giudice ultimo di ciò che l'algoritmo può *processare* ma, altrettanto, di ciò che l'algoritmo *non può* processare. Così, la formale e strutturale autosufficienza dell'algoritmo lo rende *giudice ultimo* e non ulteriormente appellabile.

Gli invidiatissimi *Stoicheia* di Euclide esemplificano l'idea della completezza dell'algoritmo senza alcun rimando ontologico o teologico, tanto che a Spinoza, nell'*Ethica*, non apparirà empio parlare *geometricamente* di teologia invece di parlare *teologicamente* di geometria, come fino ad allora usava sulla scorta di una interminabile tradizione che risaliva indietro fino a Pitagora.

L'assenza di un orizzonte ulteriore che possa fare da limite e *misura* dell'algoritmo trionfante, oltre a tacitare l'ossessivo bisogno di fondare il fondabile, nasconde più di una insidia. La più dirompente e silenziosa delle quali è che una *mathesis* autarchica non solo è regola, giudice e braccio secolare, ma tende sempre più ampiamente e minuziosamente a *costruire* ciò di cui è giudice e regola, violando in proporzione il tacito e, se si vuole, banale ma comunque capitale assunto per cui una regola è sempre regola di qualcosa

che regola non è (o non ha). È di trasparente evidenza che se non esiste un orizzonte più ampio nel quale la *mathesis* algoritmica va a collocarsi, nulla esiste che non sia già *mathesis*. Definizioni e assiomi in qualunque struttura algoritmica sul modello degli *Stoicheia* o dell'*Ethica* divengono tanto più oppressivamente vincolanti quanto più la cascata deduttiva si allontana dalle premesse. Sillogizzando, si potrebbe riassumere come segue: se le cose sono ciò che se ne dice e se ciò che se ne dice è negli *Stoicheia*, allora, forzatamente e deduttivamente, le cose sono triangoli e cerchi. È Galileo Galilei e tutta la *scienza nova*.

Ma la forza dell'algoritmo va ben oltre. Basta considerare proposizioni della prima parte dell'*Ethica*, come la ventinovesima ("In natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e a operare in un certo modo") oppure la trentatreesima ("Le cose non hanno potuto essere prodotte da Dio in altro modo né con ordine diverso da come sono state prodotte") per aver chiaro dove possa arrivare la consequenzialità computazionale e inesorabile di una *mathesis* veramente *universalis*. Si chiarisce così anche la ragione per cui abbia progressivamente conquistato le incerte regioni della metafisica e, in ordinata successione, come dimostra Spinoza, anche dell'etica e dell'antropologia. L'algoritmo determina minuziosamente il fluire della narrazione che segue alle premesse e quanto minore è il numero di definizioni e di postulati, tanto più necessaria appare la già accennata *costruzione* di ciascuna cosa. Per conseguenza, la *reductio ad unum* della tota-

lità delle cose diventa così stringente che, alla fine, l'unità solo *formale* dell'algoritmo impone, come nell'*Ethica*, l'unità *ontologica* della totalità. Non meraviglia, a questo punto che l'algoritmo euclideo-spinoziano si risolva, coerentemente e inevitabilmente, con la proclamazione dell'*Unica Sostanza*.

4. Per altra via, si può aggiungere che la struttura dell'algoritmo non ammette ridondanze e, di conseguenza, il suo compimento non può che essere la riconduzione a un *Uno*. E quanto minore è il numero di passaggi che riconducono all'Uno, ovvero quanto più l'algoritmo è *compatto*, tanto più la *necessità* diventa anche *sufficienza*. E l'algoritmo è compiuto quando l'una e l'altra finalmente coincidono. Così rimosso il ridondante, non c'è spazio se non per il necessario e la forza dell'algoritmo impone a chi lo adotti l'esito inesorabile dell'*Unica Sostanza* già impostasi *motu proprio* a Spinoza.

A corollario, è particolarmente istruttivo ricordare lo scambio epistolare fra Leibniz e Arnauld sul tema arduo del rapporto fra necessità e contingenza, nel quale Leibniz, stanato via via da tutti i suoi nascondigli logico-ontologici, alla fine non può che appellarsi alla divina libertà per evitare l'esito inesorabilmente spinoziano del suo illuministico entusiasmo per l'idea che la Totalità è un poderoso algoritmo. *Geometria more theologico demonstrata*, insomma. La *formalità* dell'algoritmo inevitabilmente condiziona ciò di cui si occupa. La *dinamica* dell'algoritmo, altrettanto irresistibilmente, vi rimuove interferenze e rimandi esterni

alla propria beata e compiuta autosufficienza. Così si corona il sogno cartesiano della perfetta chiarezza e della perfetta distinzione, le quali non sono più da cercare faticosamente e vanamente nelle cose, ottuse, indifferenti e caotiche, ma si possono agevolmente e necessariamente derivare dalle trasparenti ed efficaci premesse dell'algoritmo.

Il sogno di Cartesio è il sogno dolceamaro della Modernità che tre secoli dopo giungerà a compiuta consapevolezza nel *logischer Aufbau der Welt* di Rudolf Carnap in cui le cose sono dicibili solo attraverso una *Beziehungsbeschreibung*, una *descrizione relazionale*, ovvero una *ri(con)duzione* (*Zurückführung*) delle cose alle relazioni che intrattengono, specchiando in un contesto più generale, la raggelante *definizione operativa* dei concetti della fisica immaginata da Percy W. Bridgman – le cose sono le relazioni che intrattengono, o meglio le relazioni *algoritmizzabili* che intrattengono.

Così, le cose sono definitivamente tramontate e, come afferma Carnap, “il problema della dottrina della conoscenza è il problema della riduzione delle conoscenze l’una all’altra” e, addirittura, “le proposizioni scientifiche parlano di pure forme, senza dire cosa sono i membri e le relazioni di queste forme”⁽¹⁾. È il dominio della formalità computazionale, ovvero il trionfo dell'algoritmo.

La lucida follia del riduzionismo neopositivistico ha anche un obiettivo: “giungere a un mondo intersoggettivo, oggettivo, che è concettualmente comprensibile e identico per tutti i soggetti” attraverso un *Kon-*

stitutionsystem, cioè un sistema costruttivo, che scongiuri il pericolo di quello che Francesco Barone chiama *solipsismo metodologico*. Dal quale, in assenza delle cose, è evidentemente difficile intravedere una sicura via d'uscita: da tempo ormai, le cose sono scomparse oltre l'orizzonte di chi sogna "un sistema riduttivo unitario, genealogico dei concetti trattati nella scienza, sistema che abbisogna solamente di pochi concetti-radice" e la Modernità è finita nel *Regno di Fantasia* non accorgendosi nemmeno più che le cose sono scomparse.

Sopravvive solo l'*ordo et connexio rerum* di Spinoza dove ciò che conta sono *ordo* e *connexio*, mentre le *res* sono ridotte ormai a precarie variabili delle funzioni dell'algoritmo – variabili che *occorrono*, nel senso dei logici, ma che non *sono* nel senso degli ontologi.

5. Se mai fosse ravvisabile un senso in questo malinconico ed esaltante ridursi delle cose a formalità, nel quale la Modernità ha riconosciuto il proprio destino, in nessun testo emerge così trasparente come nella *Critica della Ragion Pura*.

Il quale racconta la nostalgia kantiana di poter dedurre il *valore di verità* – così lo chiamerebbe Popper – del suo giudizio sintetico a priori direttamente dal giudizio analitico. La nostalgia è accuratamente mimetizzata sotto le fatiche della deduzione trascendentale delle categorie ma è proprio il suo declinarsi, così complicato e così sospetto nel trovare corrispondenze, a testimoniare quanto sarebbe meglio che tutti i giudizi

fossero analitici. La nostalgia di Kant è il senso della Modernità. E si articola nell'ossessione ricorrente e innegabilmente intrigante, di poter dedurre compiutamente la semantica dalla sintassi, il significato dalla regola, l'ontologia dalla logica. È il sogno della Modernità. Sogno di un algoritmo che costruisce esaustivamente e autonomamente *se stesso* senza conoscere altro orizzonte che il proprio: *Algoritmo come Totalità* che declina la Totalità come gioco di relazioni e di strutture, nel quale le stesse relazioni e strutture sono poste in luogo delle cose, a colmare il vuoto ontologico lasciato dalla dissoluzione delle cose.

Un mondo senza cose popolato di sole forme che ricorda in misura inquietante l'orizzonte sempre più dilatato della virtualità a cui la tecnica e la Rete che ne è figliata, ci stanno assuefacendo. La virtualità è una *imago mundi* in cui le cose sono state rimpiazzate – dai simulatori di volo a *Google Maps* – da un sempre più complicato artificio tecnico in grado di assicurare il possesso, artificiale ma non meno efficace, di ogni tessera di quello sterminato puzzle virtuale di cui non possiamo più fare a meno.

La *Totalità come Algoritmo*. Perfetta chiarezza e perfetta distinzione – e quindi perfetta accessibilità e perfetta manipolabilità. In una parola, il Regno di Fantasia che ci ha spalancato i suoi dorati cancelli.

(1) Francesco Barone, *Il neopositivismo logico*, vol. I, III. *La costruzione logica del mondo*, 9, 10.

Cinque

La verità del motore Meccanica & Verità

Il peso, il modellato, perfino la carnagione!” continuava con un vago stupore: “Ma è proprio carne quella che tocco in questo momento?” “È qualcosa di meglio,” disse Edison semplicemente. “La carne appassisce e invecchia, questo invece è un composto di sostanze squisite, chimicamente elaborate in modo da confondere la presunzione della Natura. (E, detto tra noi, la Natura è una gran dama alla quale vorrei proprio essere presentato: tutti ne parlano, ma nessuno l’ha mai veduta!) Questa *copia* diciamo pure, della Natura, per servirci di un termine empirico, seppellirà l’originale e non cesserà mai di apparire viva e giovane. Sarà distrutta da un fulmine prima di invecchiare. È carne artificiale e posso spiegarle come si ottiene...

(Villiers de l’Isle-Adam,
Eva futura, Libro Secondo, IV)

1. È arduo per noi, inquilini della *Tecnopoli Globale*, immaginare le ragioni per cui Aristotele – e il mondo greco in genere – fece della *techne* il genere prossimo cui ricondurre l’*artigianato poetico* e l’*artigianato meccanico*.

Techne è sicuramente *mestiere* ed è sicuramente un mestiere sia combinare parole sia assemblare ingranaggi. Nell’uno e nell’altro caso, allo scopo di costruire una totalità finita, definita e coerente, capace quindi di *auto-reggersi* e di *funzionare*. Ma è anche, nell’uno e nell’altro caso, *ispirazione* – il *genio*, per dirla con i romantici. Genio, o ispirazione, che è *capacità di vedere* ciò che a tutti è nascosto e insospettato – le ge-

nealogie divine così come le battaglie dell'epos, il principio della vite in una spirale così come quello del telaio meccanico nel vapore. Per romantici e tragedi, è quella *follia divina* da cui è posseduto Omero quando canta le gesta di Odisseo, da cui è posseduto Hölderlin quando canta alla Dea dell'Armonia. La medesima follia divina da cui è posseduto Dante nell'opera immane di incastrare quattordicimila endecasillabi in terzine che si succedono secondo la numerologia del tre, da cui è posseduto Pascal quando costruisce la prima calcolatrice meccanica.

La *tecnica* – per come la vediamo noi, abitanti del tecnomeccanico paese delle meraviglie in cui Alice è diventata la *Maria Meccanica* di Friz Lang o l'*Eva Futura* di Villiers de L'Isle-Adam – può essere al massimo possessione demoniaca alla Mastro Zacharius, ma non certo l'*unverhoffte, schöpferische, göttliche Genius* di Hölderlin. È tuttavia innegabile che la voluta fascinosa delle due femmine meccaniche ha una sua (terribile) irresistibilità estetica, tanto da far sospettare che di quella lontanissima comune origine di *poietike techne* e di *mechanike techne* si sia conservata nel tempo ben di più che una semplice eco.

È forse per questo arcaico richiamo al divino che la tecnica – anche nella versione che ne dà la Modernità, ovvero *orgoglio e culto per l'artefatto meccanico* – ha conservato una sua *verità* che ha sempre meno a che fare con quella della *teoria fisica*⁽¹⁾, inevitabilmente ancorata a gnoseologie così faticose (spesso senza via d'uscita) da rendersi del tutto irrilevanti. Basterebbe ricordare, anche solo di sfuggita, che la *tecnica* della

Modernità non procede popperianamente per congetture e confutazioni, ma manifesta una più solida e intrigante *logica per accumulo* e nessun andamento catastrofico per successive soluzioni di continuità. Una logica per accumulo che, a parte implicare la continuità e l'integrabilità in linea di principio di tutto l'accumulato e l'accumulabile, conferisce all'*artefatto meccanico* una dignità ontologica che nessuna teoria fisica può ambire a possedere.

A differenza della teoria, l'*artefatto* non conosce congetture *ad hoc*, spostamenti di problema, ipotesi ausiliarie, rischi di incommensurabilità. Risponde un modello funzionale a due soli valori chiarissimi e distintissimi: *funziona o non funziona. On/off. Vero/falso.*

Funzionare, piuttosto che non funzionare, è la *verità* dell'*artefatto meccanico*, in una logica a due valori come l'elementare calcolo proposizionale che Popper usa a sostegno del suo falsificazionismo.

Popper – filosofo della *scienza* (della *fisica*, in effetti) e non della *tecnica*⁽²⁾ – considerava la teoria come ciò che era in grado di interpellare la *natura* (di cui non ha mai azzardato una definizione anche solo sommaria) e di ottenere da questa un sì o un no inappellabili. Che ciò accadesse per via sperimentale – cioè con l'uso di *artefatti meccanici* – non ha mai vellicato particolarmente il suo criticismo: così è rimasto fino a tutt'ora non indagato che a sostenere o a condannare una teoria scientifica è alla fine solo *il valore veritativo dell'artefatto meccanico*.

Un'automobile ha una sua *verità* così inconfutabile – ovvero, funziona o non funziona – che non si può af-

fermare con altrettanta certezza a proposito della relatività generale o della fisica quantistica o della teoria delle stringhe. A riprova, la storia sta mostrando come proprio quest'ultima si stia sciogliendo in una moltiplicazione *sine ratione* di possibili teorie, condannando la cosmologia fisica all'irrelevanza a causa della sua inconcludenza, come già accadde alla fisica aristotelica, travolta inesorabilmente dalla *scienza nova* galileiana, per aver voluto *tentar l'essenza*.

Affermare la verità del motore richiede una consapevolezza inedita della tecnica, da sempre acriticamente e naturalmente considerata (e consideratasi) *ancilla philosophiae naturalis*. Una consapevolezza delle sue indefinite potenzialità che non temono la confutazione dell'unica incontrovertibile verità, cioè la verità dell'artefatto, di fronte alla quale anche il dio possessore dell'originaria forma sapienziale su cui è fiorito l'Occidente, si è dovuto arrendere.

2. L'artigiano, sacerdote della *techne* in epoca premoderna, conosce esattamente cosa può aspettarsi dalla sua arte, la riceve e la tramanda possibilmente conservandola con il rigore di una sacra rivelazione – una sorta di *tecnosofia*, di sapienzialità tecnica – aggiungendoci del proprio in qualche dettaglio che, se avrà fortuna, entrerà a far parte della tradizione.

Ma ad un certo punto – poniamo con l'inizio della Modernità – l'artigiano cessa l'antico ruolo sacerdotale e comincia a trovare decisamente più interessante (per ragioni che qui non occorre ulteriormente indicare) il *proprio* che qua e là riesce ad aggiungere – se-

gno dei tempi della fine dell'età di mezzo: il confronto fra *novitas* e *studiositas* si risolve nella vittoria sempre più rapida e travolgente della prima sulla seconda. È così che si inaugura quella *logica per accumulato* che diventerà il *fil rouge*, il contrassegno del successivo culto e orgoglio dell'artefatto, l'orgoglio della *techne*. L'ortodossia conservativa del sapere meccanico si dissolve e prende avvio una tradizione che chiederà, a chi ne raccoglie il testimone, di *andare oltre, incessantemente* oltre, tanto o poco che sia, lungo un percorso di provvisorietà per il quale qualsiasi nuova acquisizione è già in linea di principio *superata perché superabile*.

3. In principio c'è il *Codice Atlantico*.

È il punto di rottura. La genialità unica di Leonardo era forse indispensabile per spezzare una tradizione più che millenaria, aprendo prospettive di tale audacia che nell'immediato non verranno nemmeno sospettate. Anche perché la libertà nei confronti delle dogmatiche più o meno segrete e vincolanti delle corporazioni, si rivela fattore altamente destabilizzante e non esenta da rischi chi le infrange. Non a caso le arti furono fin dal principio poste sotto la protezione di un dio e poi di un santo patrono, i quali per un verso erano mentori dell'adepto, ma per l'altro erano occhiuti custodi dell'ortodossia di quell'arte, sempre pronti a colpire l'eresiarca. La vicenda di Aracne è sufficientemente esplicativa e testimonia incontrovertibilmente del rigore con cui il divino mantenne l'arte entro limiti consolidati e soprattutto innocui per la propria supe-

riore dignità. Non è difficile immaginare come avrebbe reagito Efesto – meccanico di automi femmina e di bracieri semoventi – in una immaginaria sfida con Leonardo. Sfidare, anzi semplicemente toccare gli dèi su questo terreno, significa incorrere nel peccato di *hybris*.

Non dissimile è ciò che accade con il Dio cristiano, che opera “omnia in mensura et numero et pondere”⁽³⁾: avventurarsi con riga e compasso fuori dalla tradizione significa porre le premesse per una blasfema imitazione in ambiti che la tradizione considera appannaggio esclusivo di Dio. Mastro Zacharius per aver osato tanto, paga duramente. Il *machinamentum* – inteso come *linea brevior*, anzi, *brevissima*, per giungere a un fine rispetto a quanto disposto dalla *natura*, e cioè da Dio – è territorio diabolico. E chi vi si avventura è evocatore di una dimensione ribelle e altra rispetto a ciò che l’immutabile ordinamento del cosmo ha disposto. Insomma, il divino teme la genialità meccanica dell’umano.

E in questa prospettiva, ben più che a Karl Marx, è a Leonardo che meglio si attaglia l’epitaffio della tomba nel cimitero di Highgate: per quanto oscuramente, per quanto invocando il magistero della *natura*, per quanto agendo *low profile*, Leonardo ha posto la premessa e indicato la via non per *interpretare* il mondo – Marx ha solo aggiunto la *sua* interpretazione a quelle di tutti gli altri – ma per *rivoluzionarlo* e in misura insospettabilmente (anche per lui) radicale. Senza forse esserne consapevole fino in fondo, Leonardo aveva evocato e liberato il vero demone della Modernità, quello

Spirito dell'Artefatto che avrebbe in breve oscurato gli Spiriti della Terra, dell'Acqua, dell'Aria e del Fuoco. E tutti gli altri. Alla genialità – all'ispirazione – dell'apprendista stregone di Vinci mancò solo una cosa: un *motor*, cioè una fonte autonoma di energia commisurata al dispendio che le sue creature meccaniche richiedono. Le sue macchine sono in effetti stranamente immobili al nostro sguardo. E non è impossibile che la sua *rivoluzione meccanica* sia rimasta all'inizio una via chiusa proprio per questa ragione.

4. Se dunque la *techne* è, alla fine, omaggio al dio eponimo, mercante e furfante, la *tecnica* – il culto e l'orgoglio dell'artificio meccanico – si disvela come *hybris* e, come tale, destinata a un epilogo drammatico, al destino dell'apprendista stregone che, scavalcato il maestro, percorre invasato la via appena apertasi scoprendovi la propria vocazione e la propria autenticità. Salvo poi, alla fine, vedersi presentare un conto inaspettato e impossibile da saldare.

Scrivono Oswald Spengler: “La *scientia experimentalis*, come Ruggero Bacone definì per primo l'indagine della natura per mezzo di leve e di viti, ha dato inizio a ciò il cui risultato ci sta oggi dinanzi agli occhi: lo spettacolo di pianure cosparse di camini di fabbriche e di altiforni. Ma tutti quei primi indagatori erano esposti al pericolo che il diavolo mettesse mano nella cosa, per condurli in spirito su quel monte, dove ad essi veniva promessa ogni potenza della terra”.

Così, “scoprendo il *perpetuum mobile*, a Dio sarebbe stata sottratta la sua onnipotenza”. E prosegue: “Essi

spiarono le leggi del ritmo cosmico per usar violenza su di esso e così crearono l'*idea della macchina*, piccolo *kosmos* obbediente esclusivamente alla volontà dell'uomo"⁽⁴⁾. Se Spengler tenta di contenere la forza dirompente della *tecnica* entro una rassicurante categorizzazione storica cercando di esorcizzare gli scenari apocalittici cui il destino dell'apprendista stregone ha condotto la Modernità (e senza sospettare che era solo un timidissimo inizio), Martin Heidegger è più attento a coglierne la terribile, dolorosa valenza ontologica e scrive ne *La questione della tecnica*: "La tecnica è un modo del disvelare (...). Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una provocazione (...) La *techne* è un modo dello *aletheuein*".

Se la tecnica è una forma del *disvelamento*, cioè dell'*aletheuein*, ecco allora la ragione della sua strutturale *verità*. E la ragione per cui, attraverso questa forma dell'*aletheia*, l'essere in qualche misura comunicativa, parla, informa. E lo fa *reagendo*, cioè dismettendo l'inossidabile indifferenza con cui, dalla poesia alla fisica quantistica, accoglie ogni nostra sollecitazione. La *tecnica* è davvero *linguaggio*. Il linguaggio a cui le cose rispondono. E, al tempo stesso e per altro verso, la via per ricostruire il linguaggio delle cose che alla tecnica rispondono.

Se e in quali forme, in seguito a ciò, si possa poi ontologizzare sulle cose, è già stato visto, dall'*homme machine* alla *realtà virtuale* di questo tempo. Le risposte che le cose danno attraverso la tecnica consentono una gamma infinitamente ampia di ontologie possibili fra le quali è impossibile decidere. Ancora una volta,

l'indifferenza dell'essere. Ancora una volta, l'unica verità vera è il motore.

Una verità che molti opinano essere quella della matematica e certamente la tecnica è anche *mensura et numerus et pondus*. E se, heideggerianamente, la tecnica è un'epifania della verità e se, galileianamente, *il gran libro della natura*, cioè *la verità della natura*, è scritto in caratteri matematici, viene conseguentemente da concludere che la tecnica – quella della Modernità – è davvero matematica. E lo è per ragioni metafisiche, cioè per come parrebbe congegnate fra loro le cose. Ma quanto c'è di effettivamente matematico nella riuscita dell'artefatto meccanico?

5. A parte il notare, semplicemente, che la manipolazione delle quantità è sicuramente la comodissima e sempre più indispensabile scorciatoia che consente di risparmiare un'infinità di prove e aggiustamenti dell'artefatto, sarebbe come chiedersi quanto entra e conta la stampa a caratteri mobili nella buona letteratura. È curioso, ma indicativo, che il genio tecnico di Leonardo non si sia avvalso dell'armamentario matematico se non in misura davvero minimissima – per non dire di Thomas Edison, quasi all'altro capo della storia della tecnica della Modernità – lasciando intravedere quanto (poco) abbia veramente a che fare la *tecnica* con la *physica more matematico demonstrata* di Galileo, di Newton e di tutta la Modernità, fino sicuramente a questo inizio di millennio. Dunque, se nemmeno il gran libro dell'artefatto meccanico è scritto in caratteri matematici, figuriamoci l'ancor più

grande libro della natura. La *verità meccanica* non comporta necessariamente una *verità matematica*. E se si guarda all'incessante sforzo di rigorizzazione e di formalizzazione della matematica – a partire da Frege e da Russell – si può dire al contrario che la verità della matematica tende sempre di più ad essere verità meccanica – verità perseguita e assodata meccanicamente. La divinità pitagorica del numero soppiantata dalla meccanicità dell'algoritmo.

Con ciò è dissolto anche l'ultimo labile legame con qualcosa che non sia totalmente nella disponibilità manipolatoria degli uomini. Così, il culto e l'orgoglio dell'artefatto meccanico si rivela non solo *spodestamento del dio* proprio attraverso ciò di cui il dio è più geloso – la *techne* tessile di Atena e la *techne* musicale di Apollo, per non dire della *techne* metallica di Efesto – ma vera e propria *mimesi del dio* e, per noi moderni, *mimesi di Dio*: il *monde-machine* come *macro-cosmo* reso come macchina, la quale è *micro-cosmo* – cioè totalità compiuta e finita – totalmente trasparente e manipolabile entrambi dalla mano che li ha assemblati. Non solo oblio dell'origine – ispirazione donata del dio. Non solo spossessamento del dio che ne era detentore. Ma *mimesi del dio* e finalmente *mimesi di Dio*. Oblio della *civitas deorum* e della *civitas Dei* e instaurazione finale della *civitas hominum*. Ovvero, l'età della *simia Dei*.

(1) Il termine *teoria scientifica* è troppo impreciso: scienza sono anche la sociologia, la psicologia, l'antropologia e la filologia.

Stante che il modello di scienza, da Newton in avanti, è quello della fisica, tanto vale adottare come modello la *teoria fisica*.

(2) Quanto si sente la mancanza di *filosofi della tecnica* e di una *filosofia della tecnica*, cioè *filosofia dell'artefatto*. Heidegger ha gettato una così potente maledizione sulla tecnica, che ha prevenuto ogni tentazione.

(3) *Sapienza*, XI, 20.

(4) Oswald Spengler, *Il tramonto dell'occidente*, V, II, 6.

Sei

Destra e Sinistra presocratica Stabilità & Instabilità

Partiamo dai cliché tradizionali, da una storia della filosofia “bignamizzata”. Parmenide è il pensatore dell’immobilità e unità dell’Essere. Lo Sfero. Massiccia, impermeabile unità rispetto alla quale la molteplicità dell’esperienza, e con essa la storia, il divenire, la vita, il dolore, la morte, sono pura illusione. Di fronte a lui Eraclito: tutto scorre, in un gioco di odio e di amore la vita si frange nel gioco dialettico degli eventi, e dunque della storia. Chi è il reazionario e che l’antenato dello storicismo marxista, in questa ineffabile coppietta?

(...) Come mai il filosofo della dialettica era un reazionario mentre il filosofo dell’immobilità del cosmo era un rivoluzionario?

Umberto Eco, *Dalla periferia dell'impero*

1. Se c'è una ragione per affermare che la *Fenomenologia dello Spirito* è il canto del cigno della sapienzialità sorta dopo che Talete aveva voltato le spalle alla sapienzialità del dio, è che “la storia della filosofia non è per Hegel un divenire parallelo o superiore al mondo, ma costituisce *la parte più intima della storia del mondo*” perché “ciò che domina entrambe sono l'Assoluto, come Spirito del mondo, alla cui essenza appartengono il movimento e quindi anche la storia”⁽¹⁾. Per quanto spettacolare e irresistibilmente attraente possa apparire il passo senza ritorno compiuto da Hegel, i suoi devastati successori finiscono per cadere inesorabilmente in una circolarità senza uscita che ne segna dolorosamente la fine: se la filosofia è storia della filosofia, allora la storia della filosofia è

storia della storia della filosofia. Il che non è solo l'ennesima versione del male incurabile della autoreferenzialità che, come il serpente Níðhöggr tormenta le sacre radici di Yggdrasil, rode fin dall'inizio le radici dell'albero filosofico, ma è anche l'ennesima versione del rimando all'infinito che ogni riferimento autoreferenziale comporta inevitabilmente. Gli affanni successivi della filosofia per ritrovare l'innocenza perduta, non potranno essere altro che artificiosità.

Non a caso la sinistra hegeliana ha sbandierato senza ritegno il fallimento della filosofia utilizzando la poderosa macchina da guerra sapienziale di Hegel che di quel fallimento è il compimento ultimo. Come non stupisce che la destra hegeliana, ugualmente e drammaticamente consapevole della fine della filosofia, proprio per questa ragione, veda e difenda – nel e con l'armamentario hegeliano – quella fine come *Ausführung*, come compimento, e dunque come conclusione, giacché “la più alta maturità e grado che qualcosa può raggiungere, è là dove comincia il suo tramonto”⁽²⁾.

2. Destra e sinistra hegeliana sono i due cherubini che si mettono a guardia sulla porta del giardino di Eden e che impediscono a chi ha (filosoficamente) peccato – cioè tutti, dopo Hegel – di ritornare al luogo della perdita innocenza speculativa. La sentenza pronunciata su Hegel – compimento di tutta la tradizione sapienziale dell'Occidente – è sentenza inappellabile pronunciata su di sé nella piena consapevolezza di essere la *Ausführung* di quella tradizione. Con lui si chiude il tempo dell'illusione, il tempo in cui lo

sguardo sapienziale credeva – a partire da Cartesio, sempre meno fermamente, in verità – di possedere la forza dell'innocenza e del distacco. Un tempo che era stato inaugurato – in forma stranamente parallela – da una prima, antica scissione speculativa.

Per come ne raccontano i successori, Eraclito e Parmenide appaiono come i due poli opposti in cui si è scissa la speculazione dei Milesii, segnando così la fine del primo atto del drammatico percorso di emancipazione sapienziale dei mortali dal suo originario contesto di subordinazione al dio. Forse azzardando, ma forse nemmeno troppo, si potrebbe dire che con loro ha fine l'epoca *sofica* della *filo-sofia*.

Fino a Parmenide, vige l'ambiguità del fondatore – Talete – il primo che fu detto sapiente – attribuzione almeno problematica perché implicherebbe una per nulla scontata identità di *sophia* e *philosophia*. Paradossalmente rispetto al nostro canone successivo, propriamente sapienziale è l'età del mito, quella in cui sapiente è solo e unicamente il dio, non la pizia, non lo ierofante o il divinatore. Su questo sfondo, proclamare *sapiente* un uomo significa attestare una soluzione di continuità radicale con l'età del *mythos* e della *sophia* – esemplare la vicenda di Socrate, l'ultimo a essere detto tale da quel dio, Apollo, che gliene farà pagare dolorosamente il fio. Il titolo di *primo sapiente* attesta inoppugnabilmente che Talete ha contestato al dio il possesso geloso del dono sapienziale e, quale che sia stato il suo ossequio al dio, non è senza significato che sul frontone del tempio di Apollo siano state incise parole dette da un uomo e non dal dio.

In verità Talete fu in buona compagnia nella sua empietà, perché lui fu solo il primo. Gli altri sei vengono solo labilmente ricordati perché non hanno avuto la progenie speculativa che Aristotele attribuisce al Milesio⁽³⁾, ma se sette impugnarono le armi contro Tebe, furono ancora sette a impugnare armi sapienziali contro il dio per commettere quel peccato di *hybris* che ha dato i natali all'Occidente.

Che Esichio definisca Talete *sapiente* e non *filosofo*, come aveva fatto Aristotele, testimonia solo che ogni punto di rottura è anche punto-limite, dove *il ciò che non è più* incontra *il ciò che non è ancora*. Talete è detto *sapiente* perché non è più (solo) il dio a essere sapiente, ma non è detto *filosofo* perché la filosofia non è ancora, come a dire che la *sophia* di Talete non è più la *sophia* di Apollo, ma non è ancora la *philosophia* che fiorirà dall'atto di empietà compiuto dai Sette. O forse dal solo Talete, essendo l'unico ad avere avuto progenie sapienziale.

Ma può anche essere che Esichio, caduta nell'oblio ogni memoria dell'epoca sapienziale arcaica, non riconosca che una sola *sophia*, quella di Talete e dei suoi successori, quell'altra *sophia* – la *neosophia* – che non è più epifania del dio – la *paleosophia* – ma movimento che ha inizio con l'immolazione della sua scaturigine sapienziale. La *neosophia* ha il suo luogo naturale all'inizio e nell'inizio – nell'*arché*, il supposto *segreto delle cose*, ricercato ostinatamente per ritagliare alla sapienzialità dei mortali uno spazio proprio, indipendente dal dominio di Apollo. Talete è detto da Aristotele *iniziatore di una tale filosofia*, il

primo a ricercare uno spazio alternativo incardinato sul *logos*, l'irrequieta *parola computante* (irrequieta perché *ha bisogno di computare* per essere se medesima) che si muove diversamente rispetto alla parola del dio che è invece poesia, musica, possessione, danza, gesto, rituale misterico, pronunciamento oracolare – “la sapienza del dio consiste in una occhiata, quella attraverso la parola è un'altra sapienza”⁽⁴⁾.

Da qui muove Talete, sottilmente, poetizzando ma non per poetizzare, poetizzando solo nello stile, solo nello stile mimando la forma del mito, perché ciò che dice non è più mito, il luogo naturale di quel dio che i Sette avevano rigettato.

Sublime sottigliezza, quella di poetizzare secondo l'usanza arcaica del dio per nascondere il nuovo che il primo dei *peri physeos* porta con sé. Come se temesse l'ira del dio, ma non si potesse sottrarre al richiamo della *neosophia*.

Forse perché la parola, se non è narrazione è computazione, forse perché uso a computare essendo geometra – un geometra padre della filosofia! Perché non se ne è mai parlato davvero? – la sorgente sapienzialità dei mortali si presenta come argomentazione, calcolo, manipolazione.

3. È l'alba del *logos*, l'alba della *ratio*, la parola che computa, che vuole venire a capo, che vuole raccogliere in unità e che, perciò, computa. Certo, il prezzo pagato è stato alto, la rinuncia all'originaria ricchezza della sapienzialità arcaica che affondava le sue radici nel mito, la dimora del dio. Ma in cambio, venuto

meno il dio, la capacità computazionale del *logos* è dilagata raffinandosi oltre ogni immaginazione iniziale e ha compensato ampiamente il sacrificio compiuto all'inizio, compiuto senza sapere a cosa si sarebbe andati incontro, cioè avvertito e consaputo più come allontanamento ed emancipazione da qualcosa – il dio – che non come avvicinamento e conseguimento di qualcos'altro.

Meraviglia che, a differenza di Jahweh, Apollo non abbia colto la potenza celata nella parola e l'abbia lasciata nelle mani dei mortali. Non meraviglia invece, che abbia pagato così duramente questa imperdonabile leggerezza. Certamente il pronunciamento oracolare è parola, ma, aggiunge ancora Colli, “attende un interprete, un altro individuo che sobriamente l'esamini, la metta a confronto con le altre parole, ne derivi altre parole in un discorso collegato, vincolato, illuminante. Questa è la nascita della ragione”.

Così, forse per trascuratezza, forse per imprudenza, forse per un segreto disegno di *Ananke*, impercettibilmente fino a quando sarà troppo tardi per lui, il dio non ha saputo impedire agli uomini di identificare *sophia* e *logos*. E tuttavia Apollo – stranamente e drammaticamente solo nella battaglia per il possesso della sapienza – arretra lentamente e quasi avvelenando i pozzi davanti agli uomini che avanzano ormai vincitori: “ristretta alla sfera della parola, la sapienza si manifesta come sfida del dio: ciò che Apollo suggerisce non è conoscenza luminosa, ma un tenebroso intreccio di parole. Lì si annida la sapienza, ma l'uomo che si fa avanti allungando la mano deve districare il

groviglio, a costo della vita”⁽⁵⁾). Talete e i Sei sono gli ultimi a cui è noto come *sophia* non coincida con *logos*. Rimarrebbe da indagare la ragione per cui il primo dei Milesii ritenga, raccontando dell’*arché*, di aver conteso al dio la sapienza – il dio non si è mai in effetti occupato dell’origine delle cose, o dell’unità delle cose in un tutto o di quali consonanze o dissonanze leghino e separino le cose. Ma quella indagine è parsa a tutti meno interessante che assecondare il moto del *logos* nelle praterie lasciate libere dal ritrarsi della sapienzialità arcaica.

E quando l’ultimo debole legame con l’età ormai tramontata si dissolverà del tutto, il *logos*, orgogliosamente ed empicamente, provvederà a dispiegare una *geografia dell’essere* sempre più minuziosa e completa davanti e soprattutto dopo coloro che hanno spossato il dio dello spazio sapienziale di un tempo – la mappa, il disegno secondo cui le cose si rapportano fra loro nel costituirsi come *mondo* davanti al trono del nuovo dio che scruta corrucciato e irrequieto.

In verità i Milesii che succedettero allo scolarca, mimano il maestro, verosimilmente ignorando l’oscuro fondo sapienziale entro il quale lui si era mosso per primo. Ereditano indubbiamente la disposizione all’*arché*, ma forse hanno frainteso una volta per tutte il detto del maestro *panta plere theon*: per Talete era probabilmente l’ultimo atto di omaggio al dio quasi per assicurargli un posto nella *neosofia* dei mortali. Per i suoi successori il cardine non è più il dio ma i *panta*, il tutto, la totalità. Che trabocchi di divino o di altro, è questione secondaria.

4. La rottura definitiva con l'antico contesto sapienziale di cui i Milesii erano ancora eco, avviene per sdoppiamento di opposti, come si evince dalla lettura che la tradizione successiva ne darà.

Comincia Eraclito, il quale, forse agitato da un oscuro e ignoto *cupio dissolvi*, vede i *panta* talmente instabili da fissare per loro, come condizione ontologica, lo stare incessantemente sull'orlo della dissoluzione. Così tutto ciò che è, è sempre e solo immediatamente e precariamente prima del nulla. Per Eraclito, nulla è in fondo *arché*. Gli fa eco, sulla sponda opposta, Parmenide che segue la via – indicata dalla dea e non più dal dio – del compattamento forzoso dei *panta* nell'unità, per cui tutto ciò che è, è *arché* e ciò che non è *arché* semplicemente non è.

“Questo ordine, che è identico per tutte le cose, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma era sempre ed è e sarà fuoco eternamente vivo, che secondo misura si accende e secondo misura si spegne”, scrive l'Efesio⁽⁶⁾. *Non lo fece nessuno degli dèi*: affermazione per un mortale empia e orgogliosa quant'altre mai, non adeguatamente contrappesata dall'affermare lo stesso per gli uomini – se non altro perché saranno proprio loro, gli uomini, a fissare, di lì a non molto, un unico e medesimo ordine per tutte le cose. E per la prima volta, dato che non pare fosse per gli dèi una priorità l'ordine di tutte le cose. Il tempo degli dèi è finito e la sapienzialità arcaica, la sapienza del dio, che non si è mai interessata di cosmogonie né di *archai* – e sarebbe interessante indagarne la ragione –

non riesce più a trattenere Talete nei dintorni di Delfi. E lascia spazio – magari solo per divertita curiosità – alla nuova forma di domesticazione delle cose che i mortali stanno mettendo a punto. Gioco mortale per loro, certamente, ma che non lascerà indenni nemmeno gli dèi. Parmenide, dal canto suo, non lesina inni e cantici alla sua dea e tuttavia la sua omiletica non inganna: la dea di cui parla non è una sorella dell'Apollo Delfinio. Sembra più una maschera docilmente funzionale al suo incalzante e irreprensibile logizzare. Parmenide invoca il divino ma è un divino riconfigurato, svuotato di effettivo ruolo sapienziale, giacché la sua proclamazione dell'*eon* non necessita né di fondamento né di garanti, bastando quello totalmente e assolutamente a se medesimo. Così “una sola via resta al discorso: che l'essere è”⁽⁷⁾. Questo solo è ciò che si può affermare con verità, ma è anche tutto ciò che abbiamo bisogno di affermare. Dèi o non dèi. Dissolutore dell'*arché* fino al limite della nullificazione per la sua strutturale inafferrabilità, Eraclito – il fuoco non è una *arché*, ma il nome vero del divenire – compattatore intransigente dell'*arché*, Parmenide, fino all'unità totalizzante. Gioco di infinitesimi sempre sfuggenti e sempre nuovi per l'uno, solida e compatta unicità per l'altro.

Esiti opposti da una medesima premessa.

Sinistra e Destra presocratica.

5. Con Hegel – anch'egli a cavallo di due mondi – l'astuzia, forse addirittura la *malizia della ragione* ripropone la vicenda dell'antico maestro. Dietro a lui, il

contesto del *logos* divenuto ormai *Vernunft* – anzi, nemmeno più solo (kantianamente) *reine Vernunft* ma *absolute Vernunft* – cioè contesto totale e totalizzante nel quale alloggia stabilmente il mondo, così come fino a Talete alloggiava nel cono d'ombra del dio: in breve, lo *Spirito*. Nel dipanare il suo dinamismo dialettico, Hegel lo consacra vera e unica *archè*, vero cardine della nuova totalità che per lui si configura come storia.

“Per Hegel lo spirito è storia”⁽⁸⁾ e “solo lo spirito ha una storia, uno sviluppo di sé attraverso se medesimo, tale che esso resta se stesso in ciascuna delle sue particolarizzazioni e, quando le nega – che è il movimento stesso del concetto – ad un tempo le conserva per innalzarle a una forma superiore”.

Come tutto – la *physis* – per Talete era pieno di dèi, per Hegel tutto – ovvero la *Geschichte* – è intrisa di Spirito, arcano celato della Totalità che si configura come Storia e finalmente svelato immediatamente prima della fine di un ciclo. Come Talete, anche Hegel è su una linea di confine e lui stesso la traccia evocando la nuova, definitiva *arché*, preludendo malinconicamente per quanto grandiosamente alla dissoluzione del contesto in cui ha preso origine.

La sintassi spesso oracolare e iniziatica della *Fenomenologia* contribuisce non poco ad accentuare l'analogia con lo scolarca milesio, evidenziando la precarietà della speculazione hegeliana che hegelianamente si dissolve sdoppiandosi nei suoi opposti. Così era stato per Talete e per la tutta la venerabile progenie della sapienzialità delle *archai*.

E sarebbe addirittura conseguente parlare di *eraclitismo* e *parmenidismo post-hegeliano*: la spaccatura fra i due tronconi egualmente romantici avviene su una questione capitale, che travalica lo stucchevole pretesto della primazia della religione o della filosofia. Il tema vero è la duplice, opposta lettura della proclamata identità fra *reale* e *razionale*, ovvero è *razionale il reale*, oppure è *reale il razionale*? – mefistofelico capolavoro hegeliano sepolto come un ordigno a tempo, nella prefazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Redenzione e ricapitolazione dalla frammentazione del reale nell'*arché*, sulla scia di un mai sopito parmenidismo con qualche nella prospettiva pseudo-leibniziana del migliore dei mondi possibili, da un lato. Dall'altro, sulla scia di un altrettanto mai sopito eraclitismo, la beatificazione dell'irreversibile corsa verso la dissoluzione dell'*arché* nel reale riconfigurato dal risentimento epocale del socialismo rivoluzionario. Con l'aggravante di dover proporre a sua volta una propria versione del migliore dei mondi possibili – alla quale Marx non sembra in verità troppo interessato (a differenza del socialismo francese e francesizzante) forse perché sarebbe venuta da sé, frutto spontaneo del materialismo storico.

Destra e Sinistra hegeliane, quindi.

6. Come il passaggio definitivo dalla sapienzialità del dio a quella del *logos* si era consumato in una scissione fra opposti sulle ceneri della lezione dei Milesii, così il passaggio dalla sapienzialità del *logos* all'età

successiva si è celebrato sulle ceneri della grandiosità visionaria dell'hegelismo.

Quale sia la sapienzialità successiva a quella del logos, ovvero la sapienzialità dell'oggi, non è qui il caso di considerare se non con un cenno. Ci sono forti ragioni per ritenere che sia quella della *techne*, – la sapienzialità della *techne* in quanto *mechaniké* – nuova onniincludente forma di domesticazione delle cose che, alla fine del Romanticismo, incendiò irreversibilmente un Occidente ancora (per poco) incerto sulla sua destinazione storica. Hegel, romantico fino all'estremo, tentò di erigere un argine al dilagare della nuova forma sapienziale, ma è sintomatico che fosse contemporaneo di Pierre-Simon de Lapalce e che, lui vivente ancora, Jules Verne avesse già aperto gli occhi alla luce. Rimane in ogni caso da stabilire quale sia il valore di qualcosa che può dar luogo spontaneamente a conseguenze diametralmente opposte e incompatibili. La logica suggerisce che *ex falso sequitur quodlibet* o, meglio ancora, che *ex contradictione sequitur quodlibet* e poiché la contraddizione sta sempre a monte dei contraddittori, si dovrebbe concludere che nel cuore della lezione dei Milesii, di certo senza adeguata consapevolezza, così come nel cuore della smisurata architettura hegeliana – e qui di sicuro con diabolica consapevolezza – è in agguato il Nulla di cui la contraddizione è la maschera meno impresentabile.

Un Nulla, tuttavia, dal quale nemmeno l'accorta preveggenza dello jenese può sperare salvezza, perché non si tratta, banalmente, di conflittualità fra narrazioni – che Hegel è perfettamente in grado di placare at-

traverso la sua liturgia dialettica – ma della raggelante irrilevanza della parola rispetto a ciò che essa vorrebbe raccontare. Nessuna astuzia della ragione può soccorrere quando qualunque affermazione vale come qualunque altra rispetto alla cosa che si vorrebbe dire. Così, destre e sinistre di ogni tempo, luogo e matrice, nel trarre conclusioni opposte dalla medesima premessa, testimoniano di come la parola sia alla fine mero *divertissement* e che la filosofia – la forma sapienziale dell'Occidente – sia in fondo solo una collazione di fiabe ardite e geniali cui possono dar credito solo altri cantastorie – e tutti quelli che i cantastorie riescono a catturare con il loro istrionismo.

È questa, forse, la vendetta crudele e inesorabile, beffarda e definitiva, con cui il dio ha voluto ripagare la nostra incauta empietà di mortali, illusasi, all'inizio, di poter rivendicare una propria sapienzialità in competizione con lui.

(1) Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Parte prima, I, 1.

(2) G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*, Vol. 2, Sez. 1, cap. 1, B.

(3) Aristotele, *Metafisica*, I, 3, 983 b, 6.

(4) Giorgio Colli, *La sapienza greca*. I, Introduzione, 2.

(5) *Ibidem*, Introduzione, 7.

(6) Diels-Kranz, 22, B 30.

(7) Diels-Kranz, 28 B 8, 1-2.

(8) Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, II, 1

Sette

Il paradosso del vocabolario Riconduzione & Circolarità

(...) il concetto come pensiero in generale, come universale, è quale un'immensa abbreviazione a fronte della singolarità delle cose (...)

G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*,
Prefazione alla seconda edizione

1. Ciò che dovrebbe suggerire cautela nel fidare troppo acriticamente nelle meraviglie della logica matematica è la banale constatazione che ogni sistema assiomatico – dagli *Elementi* di Euclide fino alle architetture logiche di Peano e Frege – così come muove da *enunciati indimostrabili*, muove anche da *termini indefinibili*. E, se i termini *fondanti* sono indefinibili, i termini *fondati*, ereditano la discutibile proprietà di essere, più o meno mediatamente, indefinibili.

Obscurum per obscurius.

La necessità di evitare rimandi *in infinitum* non toglie ogni ombra, perché o la definibilità di un termine è qualcosa di rilevante ai fini della sua usabilità nel discorso – e dunque sarebbe auspicabile evitare termini non definibili – oppure non è rilevante e dunque non v'è ragione per darsi pena nell'assemblare definizioni. Sotto questa scure cade l'opzione che immagina l'indefinibile iniziale di un discorso come definibile nel contesto di un discorso più a monte perché è il caso esemplare del rimando infinito e se vale che *ire non est in infinitum*, bisognerà giungere a un rimando

non oltrepassabile, il quale non potrà avere la consolazione di vedere dissolte le ombre dei *propri* indefinibili in un contesto ulteriore. La malinconica conclusione di qualsiasi fatica *fondativa* è che l'indefinito iniziale, ovunque lo si voglia collocare, si riversa inesorabilmente – senza depotenziarsi, cioè senza definirsi – in tutti i passaggi successivi, siano essi teoremi appartenenti al medesimo discorso oppure discorsi derivabili, complessi fin che si vuole. Come la verità delle presse si trasferisce nelle conseguenze, così si trasmette anche l'indefinibilità – l'indeterminatezza, direbbe Hegel.

Ciò non toglie che noi abbiamo convissuto da sempre e prevalentemente con *familiarissimi indefinibili*, ma in logica la dimestichezza, la familiarità dell'*avere a che fare*, non è di alcuna rilevanza.

La definizione *operazionale* potrebbe forse evitare il triste destino di eterna precarietà del rimando, perché ad avviso di Percy W. Bridgman il problema della definizione di qualcosa attraverso qualcos'altro passerebbe in secondo piano se ciò che identifica qualcosa è l'essere un *nodo di operazioni* (o funzioni o relazioni), poiché decadrebbe la necessità di una gerarchia dei termini in funzione della loro definibilità attraverso altri termini.

2. Dal punto di vista logico – più esattamente, dal punto di vista della assiomatizzazione di un calcolo, intendendo come *calcolo* qualsiasi discorso *rigorizzabile* – quel repertorio di termini che chiamiamo *vocabolario* sembra essere un vistoso ma innegabile para-

dosso: in effetti, ogni termine che vi compare è definito anche in totale assenza di una *gerarchia di livelli definitori*. Il che può essere approssimativamente tradotto con il seguente assioma: dato il domino A di tutti i termini $a_1, a_2, a_3, a_4, \dots a_n$ di un vocabolario, è considerata esaustiva la definizione di un qualsiasi a_x attraverso i termini $a_1, a_2, a_3, a_4, \dots a_n$.

Non vi sono livelli gerarchici di definizione, non vi sono riduzioni o riconduzioni a un già definito o a un indefinibile perché, già in premessa, *nulla è indefinibile in un vocabolario*.

È evidente che un vocabolario non è un sistema assiomatico come lo sognarono Dedekind o Peano o Frege. Tuttavia, propone una cautela preventiva, certo di pretese più modeste rispetto all'algoritmo assiomatizzante, per la patologia dell'indefinibilità condannata a trascinarsi dai termini originari fino alle estreme conseguenze. Basterebbe isolare un insieme di termini $a_1, a_2, a_3, a_4 \dots a_n$, e porre come condizione definitoria che ciascuno di essi sia definibile attraverso un sottoinsieme qualsiasi di quei termini ad esclusione del definendo.

Ci sarebbe *circolarità*, è innegabile, ma non *contraddizione*. Soprattutto, non esisterebbe indefinibilità.

Forse è legittimo chiedersi se la rinuncia ai rassicuranti e indefettibili automatismi dell'assiomatizzazione vale la definibilità di ogni termine, ma la tradizione della logica ha già dato una risposta chiara e perentoria, prima fra tutte il lavoro di assiomatizzazione della geometria, in cui alcuni assiomi dell'una diventano teoremi nell'altra e viceversa.

Ma qui, per evitare fraintendimenti, è necessario segnalare che è il meccanismo ad affascinare, non le sue finalità.

3. Bertrand Russell osserva nella *Introduzione alla filosofia matematica*⁽¹⁾ che, a un attento esame, il principio leibniziano degli indiscernibili implica un inevitabile rimando all'infinito, perché se si intende l'indiscernibilità come uguaglianza e identità, *a* e *b* sono uguali e identici solo se si può garantire la comparazione e corrispondenza biunivoca di tutte le loro proprietà. L'inesauribile predicabilità dell'individuo rende impossibile sancire in via definitiva la indiscernibilità (o identità) di un individuo con l'altro e dunque, solo a prezzo di rigide regole restrittive che inibiscono la possibilità di infiniti rimandi, è possibile affermare l'identità degli indistinguibili.

Ma in definitiva, a pagare il dazio all'implacabilità della logica è la definizione stessa di definizione, se si accettano le premesse sottese e non sempre esplicite sia del principio leibniziano sia della confutazione che ne fa Russell. Perché, in fondo, *definire* comporta in un certo senso la possibilità di *duplicare indefinitamente*. Così, indefinibile *per definizione* è l'individuo, il quale può essere solamente raccontato (sempre parzialmente) nella sua irrimediabile inesauribilità che lo rende ineffabile. Sul lato opposto della scala, indefinibile – sempre per definizione – è anche la *Totalità* cui si può solamente alludere. Non tanto perché appare stoltezza illudersi di abbracciarla, di coglierne i tratti rilevanti – posto che ne abbia – da includere nel-

la sua definizione, quanto (e soprattutto) perché sarebbe contraddittorio che esistessero due da confrontare e da mettere in corrispondenza biunivoca.

Alla fine, l'inizio: ovvero, anche la Totalità è a suo modo *individua* e, come tale, sempre solo parzialmente narrabile e non definibile.

Il campo della definizione si apre dunque tra *Indivuità* e *Totalità*, alfa e omega della scala ontologica, ammesso di poterne ipotizzare una: se, aristotelica, la definizione è un *misurare le cose* – non necessariamente né prevalentemente secondo la quantità – individuo e Totalità sono certamente non misurabili nel senso aristotelico del termine.

Aristotele, prudentemente, fece della definizione una funzione statica cui assegnare la stabilizzazione delle cose, atteso che per lui, come per venti secoli dopo di lui, definire era armeggiare con le *species intelligibiles*, viste come specchiature spontanee dell'*essentia*. Per necessaria conseguenza, all'intelletto era concesso di possedere immediatamente la verità della cosa proprio perché l'*essentia* si specchia altrettanto spontaneamente nella definizione. Definire, ovvero assemblare opportunamente le *species intelligibiles*, era per lo Stagirita, come per Isidoro o i Maestri della Scolastica, *initium sapientiae*, condizione necessaria e sufficiente per ontologizzare sulle cose.

Sarà anche il nodo ormai indifendibile su cui, con la tardissima Scolastica, naufragheranno venti secoli di postaristotelismo. Estenuata dall'inseguimento di *species intelligibiles* talmente adattabili da risultare inconsistenti, la Scolastica secentesca passò a chi venne

dopo, la desolante inanità delle definizioni che si supponevano offerte spontaneamente dalle cose. Le *species intelligibiles* promettevano invariabilmente più di quanto fossero in grado di mantenere e, in conseguenza, la nuova scienza stava spostando drasticamente il tiro dalla *definizione* alla *relazione*, la cui verità veniva garantita senza più ombre dal modello matematico. Che ciò comportasse il graduale e sempre più spinto disinteresse per le cose, ridefinite nei termini perentori di funzioni e di variabili, sembrò prezzo modesto e ragionevole da pagare per Galileo e i quattro secoli successivi.

4. Così, invece che sulla scelta accurata del genere prossimo e della differenza specifica nel campo aperto che unisce e separa Indivuità e Totalità, quello degli universali, si cominciò a costruire sull'algoritmo.

Fino alla lucida follia di Rudolf Carnap il quale teorizza una costruzione (meglio sarebbe dire *ricostruzione*) logica del mondo, il cui esito, secondo la brutale consequenzialità di Otto Neurath nel suo articolo sul fisicalismo, non poteva che essere la verità come enunciato coerente "con la totalità degli enunciati esistenti. Se concorda con questi è aggiunto ad essi; se non concorda è contrassegnato come 'non vero' e viene abbandonato"⁽²⁾.

Quanto un qualsiasi criterio grammaticale della verità porti lontano è facile immaginare e tuttavia, quando l'*essentia* cessa di essere il *garante terzo* – ontologico – della definizione e dunque della verità, non rimangono altre alternative agevolmente percorribili.

Così, tramontata l'*essentia* come luogo naturale della verità e per conseguenza la definizione come luogo naturale dell'*essentia*, è stata comprensibile necessità riconfigurare la *grammatica* come *logica*, cercando di ricavarne un algoritmo sempre più meccanico e inattaccabile attraverso una sempre più rigorosa sistematizzazione – *assiomatizzazione*: la grammatica minutamente logicizzata.

Assiomatizzare significa *blindare la grammatica* – la logica è in fondo una *blindatura* della grammatica – e la definizione, come l'assioma o il teorema o il corollario, diventa inevitabilmente funzionale alla rigorizzazione sempre più spinta del sistema. La storia della Modernità non è stata clemente con la scelta così superficialmente ineccepibile di Galileo e Cartesio. Ne è stata testimone autorevole la *crisi dei fondamenti* a cavallo di due secoli cruciali e ha indotto alla conclusione che l'entusiastico abbandono delle essenze porti come discutibile risultato ultimo lo sfibramento del *logos* in quanto *ratio computans*. In ogni caso, persa definitivamente la capacità di raccontare le cose, il discorso ha ripiegato su una sempre più sofisticata capacità di costruirle a propria immagine e somiglianza, come se cancellare gli angoli bui del discorso che un tempo raccontava le cose possa davvero metterci al riparo dal potenziale eversivo delle cose.

5. Un qualsiasi dizionario è la confutazione della vocazione assiomatizzatrice e in generale rigorizzatrice dell'algoritmo applicato al discorso. Indubbiamente un vocabolario non è né il catalogo delle essenze né il

registro delle verità. È piuttosto un bilancio periodico di quell'incessante lavoro di messa a punto che fissa i movimenti e i momenti, sempre e inevitabilmente provvisori, del *logos*.

Che le definizioni di un vocabolario non raccontino l'essenza del definito, non significa che non dicano nulla del definito. Dicono, poco o molto che sia, *quanto basta* per poterne dire, dove *quanto basta* indica tutto e solo ciò che differenzia un definito da tutti gli altri. Il fallimento della prospettiva che le cose necessitino del nostro concorso per essere quello che sono – non solo come fenomeno, ma anche come noumeno, perché anche il noumeno è noumeno *per noi* – è stato ampiamente certificato dall'abbandono – per sfinimento – dei problemi che poneva.

Le cose, verosimilmente, non hanno necessità delle nostre definizioni per esistere e non conoscono il dramma della nostra secolare, galileiana rinuncia all'essenza con cui prende inizio l'età più magnifica e tormentata della nostra storia. Ma nemmeno necessitano delle nostre *intuizioni pure* di spazio e tempo o delle fatiche dialettiche della coscienza per essere quello che sono. Di conseguenza e in conclusione, dobbiamo prendere atto che le definizioni di un vocabolario dicono quanto basta per non confondere fra loro due cose diverse. Niente di più, niente di meno.

Se poi quello che dicono delle cose per tenerle distinte, sia strutturale, il *ciò-che-fa-essere-quella-cosa-quella-cosa*, è questione irrisolvibile e pertanto, per il principio di Wittgenstein, non è nemmeno un problema.

Definire, per un vocabolario, significa *separare da*, non *ricondere a*. Così come stabilire, trovare o imporre un limite, significa semplicemente tracciare un contorno. Fare luce su ciò che si cela all'interno di quel contorno è questione completamente altra. Ma se definire significa differenziare e differenziare significa stabilire relazioni, allora l'esistenza del vocabolario dimostra inconfutabilmente la possibilità di un *sistema* che si regge solo sulle relazioni reciproche fra i suoi relati, i quali giacciono su un unico piano, non essendoci nessuna parola che abbia a che fare più di altre con le cose – quindi, relazioni orizzontali, per così dire, e non perpendicolari, ovvero in grado di collegare relati su piani diversi.

La conclusione che alla fine tutto si riduca a una circolarità da cui è impossibile uscire e che dunque dissolvendo senso e valore del sistema, è giustificabile solo in una prospettiva malinconicamente *riconduttivistica*, alla luce della quale in nessun sistema assiomatico le premesse possono rimandare a ciò che premessa non è e che può essere dunque solo conseguenza. In una visione invece più umilmente separazionistica, il problema è marcare le differenze attraverso relazioni fra termini diversi.

Il che non evita anche alla visione separazionistica il problema drammatico – e forse irrisolvibile – di quale sia alla fine l'eco delle nostre narrazioni nel mondo delle cose, posto che eco in qualche misura vi sia. E mostra inoltre che *definire* sia più indispensabile e arcaico che *sapere*, perché l'urgenza e la pressione delle cose è la medesima, sia che noi sappiamo cosa sono,

sia che noi riusciamo solo a distinguere l'una dall'altra. Banalmente, non è necessario che la preda conosca l'essenza o l'esatta definizione del predatore per genere prossimo e differenza specifica, basta che sia in grado di distinguerlo e riconoscerlo con adeguata precisione al momento opportuno.

Dobbiamo ai greci l'opinione che *distinguere* coincida con *definire*, così che l'essenza del predatore è ciò che serve alla preda per distinguerlo da un albero o da una pietra. Un malinteso, magari forzato dalle circostanze, che è diventato abitudine.

Nel Seicento, la nuova scienza nasce dal fallimentare bilancio di quella coincidenza, che pure ha tenuto duro per venti secoli. Tanto duro che l'emergere del paralogismo non ha risolto il problema di trovare la via verso le cose, anzi semmai ha accelerato la tendenza latente a creare le cose a cui avere perfetto e illimitato accesso. Ma questa è un'altra storia.

Da questo punto di vista, sarebbe interessante indagare se l'assiomatizzazione sia in grado di confutare quel paralogismo e argomentare ineccepibilmente la coincidenza fra *distinctio* e *definitio*. Potrebbe essere che l'abitudine sia arrivata in grande anticipo. Ma anche questa è un'altra storia. Non poco problematica, se si considera la lezione di Gödel – cioè che la complessità non garantisce la coerenza.

6. Non abbiamo ancora alternative migliori rispetto alla costruzione logica *lato sensu* del mondo, ma per quanto accattivanti o stringenti siano le forme variegiate della sua declinazione, non si può non ricordare con

un po' di inquietudine l'ingenuo Peter Schlemihl che, a proposito dei discorsi del diabolico uomo in grigio, considerava mestamente come assomigliassero a "un edificio ben strutturato con grande talento, che sorgeva su fondamenta proprie e si reggeva come per intima necessità. Ma io trovavo che vi mancava proprio ciò che avrei voluto cercarvi e così non riuscivo a considerarlo se non come un'opera d'arte, la cui elegante solidità e finitura rallegrava unicamente l'occhio"⁽³⁾.

Ancora una volta, *nomina nuda tenemus*.

(1) Bertrand Russell, *Introduzione alla filosofia matematica*, Cap. 17, *Le classi*.

(2) *Sociologia e neopositivismo*, in Otto Neurath. *Opere filosofiche*, a cura di G. Gattei.

(3) Adelbert von Chamisso, *Storia straordinaria di Peter Schlemihl*, cap. VIII.

Otto

Meteorologia della Coscienza: la psicostoriografia di Oswald Spengler Forme & Funzioni

Hari Seldon... nato nell'anno 11.988 dell'Era Galattica, morto nel 12.069.

(...) Seldon aveva rivelato, fin dalla prima giovinezza, una spiccata attitudine alle scienze matematiche.

(..) La psicostoriografia fu senza dubbio la scienza alla quale portò il maggior contributo. Seldon ne approfondì lo studio ricavando da una raccolta di pochi assiomi una profonda scienza statistica.

Isaac Asimov, *Cronache della galassia*,

Parte Prima, 1

1. Isaac Asimov così espone la sua forse più geniale invenzione che prima o poi qualcuno preleverà dall'originario contesto fantascientifico e impianterà su un terreno di coltura decisamente più rispettabile: "Gaal Dornick, servendosi di concetti non matematici, ha definito la psicostoriografia come quella branca della matematica che studia le relazioni d'un agglomerato umano a determinati stimoli sociali ed economici" ⁽¹⁾.

La *psicostoriografia* messa a punto da Hari Seldon, è la probabile risposta che un futuro – impossibile dire quanto lontano (o vicino?) – darà a una domanda che sotterraneamente percorre ogni epoca, a volte semplicemente come brivido malinconico o angosciato, a volte come ultimo adempimento per giungere al pieno possesso del mondo.

Oswald Spengler, tanto vituperato quanto imprescindibile, pose il problema per la prima volta. Non perché fosse il primo a enunciarlo, ma perché fu il primo a porlo senza partire dalla soluzione, fosse quella delle *magnifiche sorti e progressive* della razza o quella della senescenza del mondo o quella ancora della maggior gloria di Dio, fuori e lontano da ontologie e teologie per le quali le priorità erano tutt'altro.

Scrivo al capitolo primo del suo inimitato e inimitabile *Tramonto dell'occidente*: “Esiste una logica della storia? Esiste, al di là di tutto ciò che vi è di accidentale e di incalcolabile nei singoli avvenimenti, una struttura, diciamo così, metafisica dell'umanità storica, essenzialmente distinta dalle forme politiche e spirituali ben visibili, popolari della superficie? Struttura che sarebbe essa a determinare ogni realtà di ordine inferiore? All'occhio dell'intelletto le grandi linee della storia mondiale apparirebbero forse sempre in forma tale da permettere delle deduzioni?”

Parole di pietra, di brutale chiarezza e drammaticità. Ma per quanto lucida e tremenda sia la sua narrazione, Spengler non è immune dalla *hybris* hegeliana della Totalità. Così, invece di cogliere i segni dei tempi, ovvero scegliere con cura eventi circoscritti perché dimostrino una teoria, Spengler segue il Gran Maestro: ingoia tutta la storia e la predigerisce con lo scopo dichiarato (e anche troppo convinto) di distillare una “filosofia dell'avvenire (...) immagine non del divenuto ma del divenire”⁽²⁾.

Parole terribilmente impegnative ma inevitabili per chiunque si cimenti nell'opera sempre ardua di doma-

re una Totalità *ricostruendola*. E ancora di più nel caso di una Totalità come quella della storia, che si fonda sull'irripetibilità dell'evento, a differenza della fisica o della biologia per la quale il ripetersi all'infinito del medesimo evento è cardine irrinunciabile – e di non poco sostegno alla loro legittimità di scienze.

2. Hari Seldon propone una *matematica dell'avvenire* che, perché matematica, per Asimov è sigillo di *scientificità* della scienza storica. E raccontando di un lontanissimo futuro, dà accortamente per superato l'ostacolo epistemologico. Così la storia della Fondazione è il racconto di una colossale previsione scientifica (dall'esito quantomeno noioso).

Ma l'idea di una *istoria more geometrico demonstrata* non è per nulla ipotesi banalmente fantascientifica. Il fascino del *mos geometricum* come garanzia ultimativa del possesso e dunque della manipolabilità delle cose e della Totalità in cui le collochiamo, si radica nel genoma della Modernità e ciò che non è ancora fissato in funzioni matematiche chiare e distinte, soffre in qualche misura di una condizione di minorità, dalla quale prima o poi dovrà essere riscattato. Meglio, senza attendere, nella fattispecie, la psicostorografia.

Spengler è ovviamente lontanissimo dall'assegnare alla storia una qualsiasi traducibilità nello spirito e nella lettera della matematica che sprezzantemente definisce “mezzo per conoscere le forme morte”⁽³⁾. E certamente la statistica, indispensabile alla psicostorografia, non è la via per giungere a decifrare la lin-

gua in cui secondo Spengler la storia è scritta e nella quale essa va letta”. L’affermazione è curiosamente galileiana e Spengler senza dubbio la fa propria non casualmente per segnare la sua ambizione di inaugurare una *scienza nova* ma deliberatamente aliena dallo spirito meccanico e quantitativo di Galilei e successori. Qualunque cosa abbia inteso Spengler o qualunque cosa potrebbe intendere Hari Seldon per *scienza* in un futuro remoto, la questione per entrambi è tuttavia la medesima: è possibile e in che misura, prevedere *more mathematico* dove andremo a finire?

Jean Hyppolite sostiene, con una certa ragionevolezza, che la *Fenomenologia dello Spirito* non è una *filosofia della storia*⁽⁴⁾, ma la vicenda della coscienza che ritrova in sé la storia percorsa e consumata dallo Spirito del mondo. Anche dopo avere aperto alla storia i piani alti della filosofia, Hegel è molto più interessato alla filosofia che alla storia. Per lui la storia in fondo non esiste come tale: esiste lo Spirito e i momenti in cui si declina. La storia è il dipanarsi, il raccontarsi dialetticamente dell’*ontologia dello Spirito* – dunque, interessante perché *ontologia*, ontologia dicibile come *logica*.

Il tentativo riduzionista di Hegel – ricondurre la storia alla metafisica – manifesta presto la sua impeccoribilità: se la storia è metafisica, allora anche la metafisica è storia e, alla fine, non c’è più né metafisica né storia. Karl Marx, forse consapevole di questa inesorabile deriva, fu il primo a confezionare una psicostoriografia con intenzioni di scientificità, ma il suo tentativo aveva alcune controindicazioni strutturali. Prima:

l'imminenza di ciò che prevedeva – il proletariato era già sull'orlo della rivoluzione quando veniva pubblicato il primo libro del *Capitale*. Seconda: Il sogno impossibile di costruire storicamente di una ontologia sociale definitiva. Terza: la *necessità* non è necessariamente *scientificità*. Quarta: la dialettica non è la matematica. Quinta (e definitiva): da hegeliano di stretta osservanza, Marx non è interessato alla storia ma è interessato alla politica – militante nel tempo prima della rivoluzione, trionfante dopo.

L'ambizione e l'ossessione di Spengler è invece la storia. La storia come tale, come totalità. Alla quale vorrebbe conferire uno statuto epistemologico capace di previsione. Come la fisica. Marx si limitava a razionalizzare, nel *Capitale*, la storia pre-borghese come necessaria preparazione all'avvento della Borghesia che a sua volta è necessaria premessa dell'avvento (imminente) del Proletariato come classe unica e definitiva. Poi non ci sarà più storia.

Lo sguardo di Spengler non si pone limiti e lui vede l'eterno ritorno di uno schema sempre uguale. Un momento storico, per lui, si ha nel momento in cui un evento (o una totalità finita di eventi) sono riportabili nello schema. L'abisso epistemologico fra la scientificità della storia di Spengler e la scientificità della fisica di Newton e di Maxwell, è che l'una traffica con *forme* e l'altra con *funzioni*. È innegabile che la funzione è l'*estrema formalizzazione della forma* – le relazioni riconfigurate in *algoritmi* e le cose in *variabili* a garanzia della sua chiarezza e distinzione, cioè della sua inequivocabilità e immutabilità in un numero illi-

mitato di casi. Ma una forma che non sia funzione rimane ancora troppo fluida e sfuggente e Spengler, nonostante la conclamata incomparabilità fra scienza storica e scienza fisica, non riesce a sottrarsi – come tutti, del resto, in quei giorni – al fascino epistemologico della perfezione meccanica dell’algoritmo galileiano-newtoniano. E confessa: “Io amo la profondità e la sottigliezza delle teorie matematiche e fisiche, di fronte alle quali appare l’ottusità dell’esteta e del filologo”⁽⁵⁾.

3. Così, presumibilmente, anche l’immaginario psicostorografo di Asimov. Se si dà credito a queste nostalgie fisico-matematiche, bisognerebbe concludere che Spengler, nell’optare per le forme invece che per le funzioni – cioè per “l’idea di una morfologia della storia mondiale, del mondo inteso come storia”⁽⁶⁾ invece che per un algoritmo meccanico – si sia rassegnato a un ripiego e a una dolorosa dichiarazione di impotenza. Il sogno nascosto e impossibile del *Tramonto dell’occidente* sarebbe allora davvero la *psicostoriografia* menzionata dall’*Enciclopedia Galattica*. Le cronache galattiche segnalano a un certo punto che Gaal Dornick si sia servito di *concetti non matematici* per fondare la psicostoriografia. Senza necessità di fantasticare su cosa intendesse Gaal Dornick, ogni *concetto* è *forma* se è vero ciò che sostiene Aristotele che “di ogni cosa si può parlare in quanto ha una forma”⁽⁷⁾. La funzione – estremizzazione ultimativa della forma – sarebbe allora null’altro che la *matematizzazione della forma*, cioè la ridefinizione della forma

in un algoritmo meccanico. A monte di ogni funzione c'è sempre una forma e a monte di una forma un concetto che matematica non è. Fin qui è banale. Meno banale è che se la funzione è una possibile attuazione della forma in quanto forma, la forma è anche sempre *in potenza* una funzione, cioè matematizzabile. La matematica non è mai *fondamento* ma è sempre *coronamento*. Con Aristotele oltre Aristotele, dunque: di qualsiasi cosa si può parlare non solo in quanto ha una forma, ma anche in quanto ha (o può avere) una funzione – una volta che si sia trovato come *estremizzarne* la forma. Dunque, non è solo l'*ottimismo meccanico* di Isaac Asimov – tutto Anni Cinquanta del Ventesimo Secolo – a far piazza pulita delle distinzioni alla Wilhelm Dilthey dichiarando che “le leggi della storia sono assolute come quelle della fisica”⁽⁸⁾.

È anche l'inconfessabile sogno di Spengler, se giunge a scrivere che “Galilei in un famoso passo del Saggiatore disse che nel gran libro della natura la filosofia è ‘scritta in lingua matematica’. Noi ancora oggi aspettiamo la risposta di un filosofo quanto alla lingua nella quale la storia è scritta nella quale essa va letta”⁽⁹⁾.

Domanda accortamente e opportunamente formulata, dato che sorvola sulla eventuale matematicità in cui è formulata la lingua della storia, matematicità che risolverebbe molti problemi se la storia fosse davvero scritta in numeri e figure. Non è difficile concludere che Spengler si considerasse il Galileo della scientificità della storia, fissandone finalmente lo statuto epistemologico come “forma nella quale la sua [cioè dell'uomo delle civiltà superiori] immaginazione cer-

ca di comprendere le relazioni esistenti fra ciò che vi è di vivente nel mondo e la sua propria vita, onde conferire a queste una più profonda realtà”(10). Un Galileo però che non ha potuto formulare *more mathematico* la storia. Non fu abbastanza capace oppure la storia non è formulabile *more mathematico*? Ovvero: è possibile la posicostoriografia di Hari Seldon?

4. L'Ottocento – che dura fino all'inizio della Seconda Guerra Mondiale – non è solo il secolo di Maxwell e Mach, ma anche di Dilthey e Nietzsche e, mentre si compiva il sogno di Galileo, con altrettanta determinazione si tentava di impedire a quel sogno di prendere possesso della Totalità, difendendo strenuamente, dove possibile, ciò che la tradizione riteneva irriducibile a numeri e figure. Una lotta senza quartiere contro la trasformazione della *forma* in *funzione*, il cui esito è tutto da scrivere. Salvo notare che, sia o no numeri e figure la lingua in cui le cose sono congegnate e combinate, procede comunque e a velocità sempre più sostenuta, la loro *traduzione* in numeri e figure – e *cosa* venga tradotto, è questione che non è banale affrontare.

Appena dopo l'ultimo conflitto mondiale – e dunque con la fine effettiva dell'interminabile, doloroso Ottocento dell'Occidente – si comincia a delineare il concetto attraente e decisivo di *complessità* – cui qui nemmeno si accennerà. Sembra, in fondo, il riconoscimento della non riducibilità di tutto a idee chiare e distinte, con l'ammissione della rilevanza matematica di imponderabilità e imprevedibilità e addirittura di

caos: “i sistemi sociali sono di altissima complessità la cui evoluzione segue un andamento discontinuo, lunghi periodi di stabilità costellati da biforcazioni catastrofiche. Durante queste ultime (...) il comportamento di un sistema complesso è determinato, in maniera totalmente imprevedibile, da una delle sue innumerevoli microfluttuazioni”⁽¹¹⁾.

Fino a quando non ci si accorge che la matematizzazione ha attaccato – e intaccato – l’irriducibile. Le *funzioni non lineari* ne sono l’epifania più chiara in quanto *forma di dominio dell’imponderabile*, cioè di confinamento dell’imponderabile in spazi attentamente perimetrati per inibire il loro potenziale destabilizzante. Perché se la funzione è l’estremizzazione della forma, la forma è sempre una funzione in potenza, cioè non ancora esplicitata. L’irriducibile, matematicamente formulabile attraverso la sua accurata perimetrazione perché non faccia danno, diventa caos, il quale è formulabile come una “scienza di processo anziché di stato, di divenire anziché di essere”⁽¹²⁾.

Il nuovo Galileo che Spengler probabilmente non si aspettava, potrebbe essere Ilya Prigogine o Edward Lorenz, ma, al di là di possibili ma improbabili parallelismi, di ben maggiore rilevanza è la *nuova scienza* che “ha generato un proprio vocabolario, un elegante linguaggio tecnico di *frattali e biforcazioni, intermitenze e periodicità, attrattori strani e diffeomorfismi piegati*”, con cui il caos “avanza tesi forti sul comportamento universale della complessità”⁽¹³⁾.

Di sicuro, Spengler non avrebbe mai immaginato che la meteorologia potesse essere *matematicamente trattabile*.

“I sistemi non lineari”, scrive ancora Gleick, “non possono essere risolti e non possono essere sommati. In sistemi fluidi e in sistemi meccanici, i termini non lineari tendono a essere gli elementi che si è propensi a ignorare quando si cerca di conseguire la comprensione semplice di un problema”.

Ed ecco il punto: “non linearità significa che l’azione di giocare un gioco comprende un modo di cambiare le regole”, quasi “come camminare in un labirinto le cui pareti si riorganizzano ad ogni passo”⁽¹⁴⁾.

L’immagine è tanto affascinante quanto pertinente e cosa, più della comprensione della storia in cui l’imprevedibilità dei singoli è determinante, deve prevedere un gioco che comprenda la possibilità di mutare le proprie regole?

Così, se i sistemi di equazioni non lineari sono una possibile soluzione per la mancata filosofia del futuro in numeri e figure forse vagheggiata da Spengler, allora abbiamo chiaro anche di quale specie fossero le equazioni psicostoriografiche di Hari Seldon.

(1) Isaac Asimov, *Cronache della Galassia Centrale*, 4.

(2) Oswald Spengler, *Il tramonto dell’Occidente, Morfologia della storia mondiale. Sezione 1. Sulla forma dell’anima*.

(3) Ibidem, *Introduzione*, 2.

(4) Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito*, Parte I, Capitolo III.

- (5) O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente, Introduzione*, 15.
- (6) Ibid., *Introduzione*, 3.
- (7) Aristotele, *Metafisica*, VII, 1035a.
- (8) Isaac Asimov, *Fondazione e Impero*, 11.
- (9) O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente, Introduzione*, 3.
- (10) Ibidem, *Introduzione*, 4.
- (11) Alberto Gandolfi, *Formicai, Imperi, Cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, II, 8.
- (12) James Gleick, *Il Caos. La nascita di una nuova scienza, Prologo*.
- (13) Ibid., *Prologo*.
- (14) Ibid., *L'effetto farfalla*.

Nove

La mistica dei quanti Liturgie & Protocolli

In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque.
Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona e Dio separò la luce dalle tenebre. Dio chiamò la luce giorno, mentre chiamò le tenebre notte. E fu sera e fu mattina: giorno primo.

(*Genesi*, I, 1-5)

All'inizio era molto caldo, quindi c'era l'energia sufficiente per attivare la maggior parte delle connessioni. L'universo primordiale era dunque un mondo in cui ogni cosa era collegata a un'altra cosa, al più, tramite pochi passi. Quando l'universo si raffreddò, le connessioni iniziarono a venir meno, fino a quando rimasero soltanto le poche necessarie per un reticolo tridimensionale.

Lee Smolin, *La rinascita del tempo*.

Dalla crisi della fisica al futuro dell'universo,
cap. XV

1. Lo spirito della *nuova scienza* è già significativamente delineato nel milleseicentotrenta quando Salvati⁽¹⁾ fa la seguente duplice affermazione: che noi sulla terra non possiamo renderci conto del suo moto e che quest'ultimo lo si può accertare guardando gli altri corpi celesti. La posizione di Salvati dovrebbe aiutare fare miglior memoria del fatto che, prima ancora della sua nascita ufficiale (il milleseicento trentasette, per esempio, anno della pubblicazione del *Discorso sul Metodo*), la logica cartesiana fondata

sull'evidenza viene demolita inesorabilmente dalla metodica inusuale di Galileo.

Per la verità, da un punto di vista meramente logico, quando il Sant'Uffizio censura la proposizione galileiana relativa al sole come centro del mondo dichiarandola *stultam et absurdam in philosophia*, non solo non necessita di appellarsi alla Sacra Scrittura, ma dimostra di essere nella logica assolutamente cartesiana dell'evidenza, atteso che il moto diurno del sole si presenta “così chiaramente e distintamente” da non avere “alcuna possibilità di metterlo in dubbio” – così Cartesio nella prima regola del *Discorso sul metodo*.

In fondo, è difficile negare che, con Galileo e il suo procedere controintuitivo, per una sorta di nemesi, si sia spalancata la porta a una prospettiva in cui c'è più dell'apologetica del *credo quia absurdum* di Tertulliano che della pedante metodologia delle *tabulae* di Francis Bacon. La cosa non poteva sfuggire a Paul K. Feyerabend, per il quale “le nostre possibilità di progredire possono essere impedito dal nostro desiderio di essere razionali”⁽²⁾ il quale non a caso dedica grande spazio all'eversività di Galileo.

2. È di imbarazzante ovvietà notare che, ponendo un *medio* qualsiasi fra osservatore e cosa, si dissolve il senso e la forza dell'idea di evidenza, se con ciò si intende *l'immediatezza per eccellenza* ovvero la strutturale *assenza di mediazione*. Ma se la forza e il valore dell'evidenza è nell'assenza di un medio, il cannocchiale e l'elettrosincrotrone confermano quanto la fisica sia stata edificata sulla continuativa e sempre più

decisa confutazione della dell'ovvietà posta da Cartesio a fondamento del suo metodo. Anzi, la *mediazione strumentale* per accedere alla *res* è precisamente la differenza specifica della nuova fisica inaugurata da Galileo e lo è a tal punto da dar luogo a più d'una forma. È possibile citarne almeno due, ovvero una forma che si potrebbe definire meramente *connettiva*, ovvero di puro collegamento (*quanto puro* è poi questione da indagare a parte), come il microscopio elettronico o lo spettrografo di massa, e una forma che potrebbe essere invece indicata come *mediazione sostitutiva*, come il sincrociclotrone o la camera Wilson, nell'ambito della quale la *res* a cui spetta pronunciare il verdetto circa la validità di una teoria, non *accade in naturalibus*, ma *viene fatta accadere in artificialibus*.

Non è sempre agevole distinguere le due forme e forse per questo è abitudine consolidata attribuire la superiore dignità gnoseologica della prima anche alla seconda, pur essendo questa decisamente più lontana dal canone di perfetta evidenza di un sapere accreditatosi fin dall'inizio come *osservazionale*. Se la *mediazione spegne* necessariamente l'evidenza, nel caso della *mediazione sostitutiva* c'è anche da chiedersi non solo dove sia e che senso abbia un riferimento evidenziale, ma addirittura se si possa parlare davvero di un sapere *delle cose*, visto che sono state sostituite.

D'altro canto, anche la *mediazione semplicemente connettiva* pone questioni altrettanto non banali: il *principio di indeterminazione* mostra irrefutabilmente che la *mediazione strumentale interferisce sempre* e in misura non trascurabile su almeno uno dei termini

della relazione e che l'interferenza della mediazione è ineliminabile e quindi, alla fine, qualcosa di *naturale* – la *naturalità dell'artificio*, insomma.

Detto altrimenti, l'interferenza non è un problema di *taratura dello strumento*. Tarare lo strumento è necessario e preliminare al suo uso, ma perché abbia efficacia è necessario, prima di tutto, che l'interferenza deformante dello strumento sia chiaramente circoscrivibile e computabile; in secondo luogo, che, una volta depurato il referto dall'influenza deformante, la *res* cui si ha accesso attraverso la mediazione strumentale, si dia *naturaliter* così come viene rilevata *artificialiter* dallo strumento. Ovvero che il referto depurato dalla interferenza strumentale dia la cosa così come è, *etsi instrumentum non sit*.

La prima è insostenibile perché per circoscrivere e computare l'interferenza dello strumento, è necessario un secondo strumento, per misurare l'interferenza del quale sarebbe necessario un terzo strumento, e così via. La seconda è insostenibile perché, per constatare se sia corretta l'equazione fra la cosa così com'è e ciò che se ne osserva *meno* l'effetto deformante dello strumento, servirebbe una verifica terza. Per la quale, inevitabilmente, in fisica come nelle altre scienze di modello galileiano, servirebbe ancora un referto sperimentale. Conclusione: o un rimando all'infinito oppure un circolo vizioso. In alternativa, ammettere l'equazione per ragioni metafisiche.

Così, si deve concludere con Heidegger che “soprattutto la fisica nucleare si vede messa in una situazione che la spinge a delle conclusioni sconcertanti, e cioè

che l'apparecchiatura tecnica adoperata dall'osservatore dell'esperimento, condetermina ciò che di volta in volta è accessibile dell'atomo – vale a dire i suoi fenomeni – e ciò che non lo è”⁽³⁾.

Lo strumento, il medio, insomma, non è *terzo* che possa garantire la totale spontaneità della cosa.

Ma non finisce qui.

Prendendo un'enciclopedia a caso, alla voce *Principio di Indeterminazione* si trova: “Quando si compiono misurazioni nel campo atomico su variabili coniugate occorre scegliere i dispositivi sperimentali la cui precisione sia compatibile con il principio di indeterminazione” – formule analoghe in tutte le altre. Quindi, non solo la cosa dipende dallo strumento, dal medio che la sottopone a prova, ma lo strumento stesso dipende dalla teoria di cui sarebbe prova. Così, l'evidenza che dovrebbe corroborare la teoria è subordinata alla teoria che dovrebbe corroborare. Il cerchio si chiude in perfetta autoreferenzialità.

In conclusione, la maggiore età raggiunta dalla fisica è attestata non solo dalla sua sempre più accentuata indipendenza dalle *res naturales* che doveva indagare, ma addirittura dall'indipendenza dall'*instrumentum artificiale* che l'ha fatta sorgere. Al punto da imporre – qualunque cosa significhi – una mediazione strumentale *compatibile* con teorie già acquisite – come il principio di indeterminazione. Va da sé che le teorie, a questo punto, potendo scegliere il proprio artificio sperimentale, sono strutturalmente inconfutabili. Ciò non toglie che la fisica continui a dare per scontata la sua perfetta osservanza dell'*ortodossia evidenziale* di

Cartesio, nonostante le sue teorie si fondino su ciò che ne è la più radicale ancorché implicita negazione. Ma non è il peggiore dei loro difetti.

3. Quello di *mediazione* è un concetto lungamente affinatosi nell'ambito religioso in generale, a cominciare dall'idea di sacerdozio che è strutturalmente mediazione. Per limitarci solo alla tradizione cristiana, il Cristo è presentato dalla *Lettera agli Ebrei* come *Unico Mediatore* perché Sommo Sacerdote e dunque unico e vero *sacramento dell'incontro con Dio*, secondo la geniale definizione di Edward Schillebeeckx. Non è necessario essere uomini di fede per scorgere nel concetto di mediazione una forma forte e strutturale di sacralità, ancorché passibile di orientamenti molto diversi fra loro. Il sacro – si potrebbe azzardare con qualche ragione – è mediatore fra l'umano e il divino, atrio del tempio per l'umano in cammino verso il divino e spazio della *kenosis* per il divino in discesa verso l'umano. Dimensione brumosa e difficile da rendere in parole, nella quale gli esiti paradossali sono la normalità e i contraddittori coesistono senza dissolversi reciprocamente.

Le scienze fisiche, ammette Heisenberg, “si trovano *fra* la natura e l'uomo”⁽⁴⁾ e dunque sono anch'esse strutturalmente *mediazione*. Ma se la mediazione ha una valenza sacrale proprio in quanto la mediazione, allora la teoria fisica, in quanto anch'essa mediazione (e non accidentalmente), è *sacramento dell'incontro fra natura e uomo*, per parafrasare Schillebeeckx. E lo è in quel dominio in cui *l'umano* e *il naturale* si in-

contrano – l'umano alla ricerca di una visione del naturale indipendente dal suo vedere, il naturale nell'offrirsi alla portata del vedere dell'umano. Dominio brumoso e difficile – la fisica dei quanti brumosa oltre ogni dire – dove le complessità della fisica non sono meno inaccessibili di quelle teologiche.

La fisica, dunque, è, in qualche misura *atto di culto*. Ogni mediazione in effetti è un atto di culto, quando i *mediandi* siano di livelli ontologici radicalmente distanti. Senza andare oltre – ma si potrebbe andare molto oltre – ci si accontenterà qui di notare che ogni atto di culto esige un officiante. Un sacramento esige un *operans* che ne pone in atto l'efficacia. Così la *mediazione* si sdoppia a sua volta e il *medio* implica ed esige un *mediatore*, ovvero l'*addetto all'instrumentum mediationis*, il *sacerdos*.

Se a chiunque fosse consentito l'accesso e la manipolazione del *medio*, non vi sarebbe bisogno alcuno di mediazione, perché si avrebbe la contraddizione insanabile di un *mediando* che è anche *mediatore*. Il mediatore è sempre un'eccezione, perché sottratto alla sua originaria appartenenza e posto nella regione di mezzo dove si trova il medio. Che ciò accada per timore della potenza incontenibile del sacro oppure perché sia richiesto un lungo e complicato cammino iniziatico in una facoltà universitaria di fisica, è in fondo irrilevante rispetto alla quadruplice struttura della mediazione. In questo senso la fisica è molto più *cattolica* che protestante e lo sconcertante Auguste Comte aveva compreso e fatto propria, con altrettanto sconcertante coerenza, l'estrema e necessaria conclu-

sione dello Spirito Trionfante della Fisica: la religione del *Grand Être*, al servizio del quale lui si era posto con conseguente ovvietà come Sommo Sacerdote. Ma anche Albert Einstein nota: “È certo che alla base di ogni lavoro scientifico un po’ delicato si trova la convinzione, analoga al sentimento religioso, che il mondo è fondato sulla ragione e può essere compreso”⁽⁵⁾.

Ora, è bene notare che per chi è chiamato alla mediazione, lo *spirito di casta*, cioè la codifica del senso di appartenenza e la presa di possesso di detta codifica, diventa un passaggio cruciale e indispensabile della mediazione. È così che il nuovo chiamato viene accompagnato nel lungo e complicato percorso che dovrà portarlo all’accesso e alla manipolazione del mezzo – ecco la *liturgia*, come prassi e come tradizione. La liturgia non attiene alla religione: attiene alla mediazione. E attiene alla mediazione perché la mediazione, se non vuole essere improvvisazione, approssimazione o mero tentativo, ha bisogno di rituali. Che sia la liturgia di San Giovanni Crisostomo o il protocollo di una prova con un acceleratore di particelle, è richiesta una sequenza di azioni accuratamente codificate, rispetto alle quali non c’è possibilità di iniziativa propria, pena l’annullamento dell’efficacia della mediazione.

È grazie alla ritualità codificata – il *protocollo*, appunto – che, quando si legge dell’esperimento Michelson-Morely, nessuno dubita di ciò che hanno sperimentato gli sperimentatori, della fedeltà con cui ne hanno riferito e dello scrupolo di cui altri hanno parlato di ciò che essi hanno riferito. E per questo nessuno conside-

ra necessario ripetere in proprio l'esperimento Michelson-Morely per avere la certezza del risultato di cui ha letto: semplicemente, sulla base della appartenenza alla *casta degli addetti*, fisici o sacerdoti che siano, *si crede*. Da questo punto di vista, la dinamica scientifica è assolutamente *teologica* e l'evidenza *simpliciter* come criterio di giudizio, è totalmente improponibile: le mediazioni successive sono tali e tante, da rendere impossibile l'accesso diretto alla fonte, a meno di entrare nella cerchia ristretta della casta.

Così, dal punto di vista della forma, la fisica quantistica è in fondo una *teologia dell'atomo more mathematico demonstrata*, così come la pretesa di attendibilità, anzi di veridicità, da parte di chi si occupa di fisica quantistica, è assolutamente sacerdotale.

4. La partita si è giocata fin dall'inizio sull'evidenza, con il comprensibile intento di fare piazza pulita dell'inconcludenza delle forme sostanziali e tuttavia, falsificata una volta per tutte e fin dall'inizio dal canocchiale di Galileo, l'evidenza non ha mai in verità nemmeno *accompagnato* la fisica teorica senza che ciò ne inficiasse attendibilità e successo. Dopo quattro secoli, per noi è diventato *ovvietà* ammettere che esistano cose come i gluoni e gravitoni, il *Big Bang* e i *wormholes*, i quali tuttavia hanno la medesima evidenza della grazia santificante, della Discesa agli Inferi o dell'Immacolata Concezione. Ponendo la questione con la brutalità che merita, delle due l'una: o la scientificità – cartesianamente – si fonda sull'evidenza, e allora la fisica teorica tutto è meno che scienza.

Oppure se la scientificità non dipende dall'evidenza, allora anche la teologia è scienza galileiana a tutti gli effetti. La qual cosa porta all'immediata conseguenza, ferale tanto per fisici quanto per i teologi, che i rispettivi territori di caccia, mancando del contatto immediato con le cose, sono un *genere letterario*, come lo è l'apocalittica giudaica o la poesia scaldica.

Se la letteratura racconti qualcosa del mondo, è questione formalmente indecidibile perché giudicabile solo se si desse la paradossale, insostenibile condizione – pure immaginata da Josiah Royce, che poneva una coscienza fuori dalla coscienza capace di certificare l'adequazione fra cosa e ciò che la coscienza ne coglie – per la quale i due termini possano essere confrontati all'interno un contesto *terzo* – cioè che non sia né letteratura, né mondo.

Per quel che se ne può dire, buchi neri e condotti spaziotemporali, così come universi paralleli e *dimensioni ripiegate*, esistono nei libri e nelle conferenze degli addetti ai lavori, esattamente come i Novissimi o la Transustanziazione. Così, “per il fatto che sia trovata la regola niente ancora è *conosciuto*”, ma gli uomini di scienza “vogliono la regola perché essa toglie al mondo il suo aspetto pauroso. La paura dell'incalcolabile come istinto segreto della scienza” ⁽⁶⁾.

La paura dell'incalcolabile, come istinto segreto della religione.

(1) Galileo Galilei, *Dialogo sopra i Due Massimi Sistemi del Mondo*, II, 140.

- (2) Paul K. Feyerabend, *Contro il metodo*, 12.
- (3) Martin Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*.
- (4) Werner Heisenberg, *Discussione sulla fisica moderna, La scoperta di Planck e i problemi filosofici della fisica atomica, Discussione sulla conferenza*.
- (5) Albert Einstein, *Come io vedo il mondo*, III.
- (6) Friederich Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, Fr. 5[10].

Dieci

L'Apprendista Stregone Equazioni & Narrazioni

Scoprii allora quanto difficile fosse dialogare con persone chiuse nelle proprie cornici – intendo persone come i marxisti, i freudiani e gli adleriani. Niente poteva far vacillare le loro concezioni del mondo. Ogni obiezione alla loro cornice era interpretata in modo che la confermasse. E se ciò risultava difficile, allora era sempre possibile psicoanalizzare o socioanalizzare il contestatore: la critica del marxismo veniva ricondotta ai pregiudizi di classe, la critica alle idee freudiane alla rimozione e quella alle idee adleriane all'impulso di dimostrare la propria superiorità.

Karl R. Popper, *Il mito della cornice*, 12

1. Fu probabilmente quando Destutt de Tracy cominciò a parlare di *ideologia*, che la Modernità recise gli ultimi lembi dell'antico cordone ombelicale con cui illusoriamente gli uomini ritenevano le proprie parole saldamente ancorate alle cose. Kant – forse il più metafisico degli *idéologues* – offrì la piena consapevolezza di quello che era davvero accaduto nell'opera di assemblaggio dei più disparati *systemes de la nature*, da La Mettrie a D'Holbach: l'epifania nebbiosa e dubbia di una *parola computante* – tale è il *logos*, tradottosi da se stesso dapprima come *ratio* e alla fine come *Vernunft* – che si allenava a diventare assoluta e assolutamente autoreferenziale per celebrarsi infine come *metron panton*, parola che misura di tutte le cose. Un delirio sempre più cupo ed esaltante che nella fenomenologia dello spirito occidentale culminò, da

un lato, nell'*utopico*, cioè nel disegno etico e politico delle dittature novecentesche, ultimo esito della onnivoracità dell'hegelismo. Dall'altro – più insidiosamente – seguì invece quel percorso di sostituzione delle cose con *ciò che se ne dice*, inaugurato dalla distinzione kantiana fra fenomeno e noumeno e approdato oggi alla complessità e onnipresenza del *virtuale*. A Galileo e Cartesio, incolpevoli perché inconsapevoli di cosa avevano innescato, va ascritta la paternità ultima di ciò che è stata la Modernità fino a noi. E tuttavia, a ogni passaggio è stato immesso del nuovo di cui i padri non possono essere ritenuti responsabili. A dare ragione dello scarto basta e avanza l'irrefrenabile iperattività del *logos*, diventata sempre più incontenibile man mano che si accentuava il suo distacco dalle cose. E, con il distacco progressivo dalle cose, sempre più esposta a possibili forme di sregolatezza capaci di accendersi di follia.

2. Immaginando una *Ding an sich*, Kant seppellì il cadavere decrepito dell'antica illusione che le parole possano dire le cose. Dopo la disamina implacabile e minuziosa di Kant, si è dovuto prendere atto che le parole dicono se stesse e non altro e che le cose stanno oltre, invalicabilmente oltre – *Dinge an sich*, appunto. Kant dissolve alla radice l'*illusione metalogica* del *logos*, per la quale si era sempre supposto possibile, con una stessa parola, raccontare le cose e raccontare la parola che le racconta, conservando – anzi assicurando, giusta il teorema di Parmenide sull'identità fra *einai* e *noein* – alle cose consistenza indipendente e

spontaneamente portatrice di significato (qualunque esso potesse essere). È l'ipotesi fallimentare di ogni *metalinguaggio*.

La conclusione inesorabile, per quanto solo lentamente ammessa, fu che il *logos* può raccontare sicuramente solo se stesso, lasciando a ciascuno il dramma della consapevolezza di esistere fra le cose e nelle cose – e di essere cosa fra le altre – con il dubbio di poterle veramente dire. Quando il dramma si fece insostenibile, la Modernità optò per la più lineare delle soluzioni, raccontando a se stessa che non è indispensabile dire le cose se si può considerare cosa ciò che si dice e così l'*ideologia*, da discorso sulle *idee* – cioè delle parole – che dovevano *rimandare* alle cose, si riconfigurò come discorso delle *idee* che *sostituiscono* le cose.

Il salto evolutivo non avvenne tuttavia senza lacerazioni dolorose perché, rimuovendo l'assunto che le parole possano dire le cose, e quindi che le cose in qualche forma misurino le parole, non si rimuove la nostra condizione di esistenti fra le cose e nelle cose, né il nostro inesorabile essere cosa. Ma la via imboccata dalla Modernità non consentiva pentimenti: i più accorti – cioè i più rassegnati – dovettero imparare a convivere con la dolorosa consapevolezza della nostra *condanna all'autoreferenzialità*. Quelli che non si rassegnarono, tentarono di scongiurare l'inevitabile con acrobazie a volte di rara bellezza oltre che malinconica complicazione. Ma il più sensibile al dramma, Kant, avendo mestamente preso atto che la ragione è vuota, irrimediabilmente e strutturalmente vuota a parte la propria produzione logica, dichiarava definiti-

vamente e lucidamente risolto ogni rapporto con le cose. Ma chi più di tutti tentò – per quanto vanamente – il salto verso le cose, fu Karl Marx. Nella sua diagnosi di rude patologo della filosofia, denunciò la malapianta dell'ideologia – quella borghese – cercando di evitare l'accusa, ovvia, che anche la sua denuncia dell'ideologia fosse a sua volta ideologica. Per questo si accanì senza tregua per dare (purtroppo per lui, solo hegelianamente) *scientificità* della sua denuncia.

Il risultato, come per ogni denuncia interessata di una mistificazione, fu un'accorta mistificazione di livello superiore che allargò il suo orizzonte molto oltre ciò che gli necessitava – dalla critica del capitalismo borghese al *Diamat*. Per l'evocatore è sempre difficile sottrarsi al demone evocato e se il destino di Faust non colpisce direttamente l'evocatore, colpisce inesorabilmente chi continua dopo di lui. Così, anche a Marx è toccato di finire come uno dei *momenti* necessari della sua idea di storia.

Far cessare la storia universale con la rivoluzione proletaria – così come Hegel aveva fatto con lo Stato prussiano o lo Spirito Assoluto – per cautelarsi dal diventare col tempo uno degli innumerevoli momenti della sua dialettica, ha avuto l'esito che chiunque poteva prevedere, cioè il ridicolo, lasciando così il dubbio se si trattasse di cattiva coscienza negata oppure sconcertante ingenuità. L'apprendista stregone, a differenza del *cartoon* di Walt Disney, non aveva più un maestro che potesse accorrere a salvarlo dal diluvio da lui stesso incautamente evocato. Per uno di quegli scherzi esemplari di *Ananke*, Marx aveva evocato

l'immagine del *Hexenmeister* nel suo *Manifesto* a proposito della vituperata borghesia. La quale ha indubitabilmente le sue colpe, ma ha avuto la prudenza di tenersi lontano dal gioco mortale a cui costringe l'illusione di possedere il disegno complessivo della Storia. La *scientificità* – soprattutto se di rito hegeliano – non salva dall'*ideologicità*.

3. La Modernità – fin dall'inaugurazione della fisica galileiana – sorge con la consapevolezza della manipolabilità di ciò che delle cose si dice e si può dire – le *idee*. E in tal senso l'*ideologia* non comincia con Destutt De Tracy ma con Cartesio. L'immane vantaggio della *manipolabilità delle idee* è che consente sistemi complessi i quali, al contrario del decrepito aristotelismo tardoscolastico, sono in grado di ristrutturarsi man mano che si ampliano.

Così, impercettibilmente all'inizio ma poi in forme sempre più radicali, prende piede la prospettiva di *sostituire le cose con le idee* – *desto schlimmer für die Tatsachen*, riassumerà brutalmente quanto efficacemente Hegel – e, a cominciare dalla gravitazione universale fino alle undici (o quante sono) dimensioni ripiegate nelle stringhe, il piano inconsapevole di sostituzione si allarga sempre più velocemente. Il mondo non è più alberi e pietre, monti e mari, nubi e animali: il mondo è la struttura di relazioni che lega i sostituti – le *idee*, appunto. Il mondo della fisica diventa il paese delle meraviglie della Modernità. Dalla sua ha l'inscalfibilità e l'efficacia del *mos mathematicum*. Che non è semplicemente forma per disegnare e met-

tere in relazione idee, ma diventa matrice: spazio e tempo generano la *velocità*, velocità e tempo generano l'*accelerazione*. E così via. Dopo aver riconfigurato le cose come rapporti matematici, i rapporti matematici *generano matematicamente* altre cose. È l'edificio *ideologico* perfetto, che si avvale della forza del *mos mathematicum*: nulla di più incontrovertibile di un rapporto matematico. Se poi lo si riesce a far passare anche come *cosa*, l'incontrovertibilità dell'*idea* passa per ciò stesso alla cosa.

L'ossessione per l'incontrovertibilità è il lato in ombra del bisogno di verità. È banale chiederselo, ma se incontrassimo la verità di una cosa, come lo sapremmo? Non lo sapremmo. Ci dovremmo accontentare dell'incontrovertibilità di ciò che diciamo di quella cosa. Il dramma è che nulla finora è resistito al potere corrosivo e dissolutorio del *logos*. *Auto-corrosivo* e *auto-dissolutorio*, per la verità. C'è una qualsiasi ragione per supporre che non continuerà a essere come è stato finora?

La lezione della Modernità è che la partita non si gioca fra le cose e ciò che se ne dice, fra *einai* e *logos*. La partita si gioca completamente nel circuito del *logos*, ed è una partita in cui il confronto è fra *un certo dire le cose* e un altro. Mai fra le cose e ciò che se ne dice. Questa è la forma sapienziale della Modernità. È strutturalmente *autoreferenziale*, senza dubbio, ma la partita dell'incontrovertibilità – che non è quella della verità – si gioca solo così.

4. Si avverte un certo disagio quando ci si accorge che il detective incaricato di un'indagine su un crimine, si trova in qualche modo coinvolto all'interno della storia che lo dovrebbe vedere solo come indagatore esterno. È una delle infinite possibili declinazioni dell'autoreferenzialità, per cui *a* è dipende sì da *b*, ma concorre anche nel definire *b*.

Quando Thomas Kuhn immagina una teoria scientifica all'interno di un paradigma che essa stessa condiziona strutturalmente, configura anche il rapporto che la teoria ha con tutto ciò che la teoria *non* è – e che potrebbe in qualche misura metterla in forse. I programmi di ricerca di Lakatos mostreranno come ogni possibile confutazione può essere ricostruita nei termini del paradigma e resa innocua ricorrendo a più o meno pertinenti ipotesi ausiliarie.

Tendenzialmente ogni teoria, dunque, è *mensura sui et alii*, ovvero è in potenza una totalità: se adeguatamente dettagliata, può collocare ogni cosa in un unico quadro coerente. La fisica di Newton non solo è partita dalla gravitazione universale ed è arrivata a includere l'elettromagnetismo, ma ha ridefinito radicalmente l'ontologia (spazio, tempo, massa) e di conseguenza la cosmologia, la teologia naturale, la psicologia e, per ulteriore conseguenza, l'etica e la politica. È il medesimo percorso che disegna l'*ideologia*, a partire dagli *idéologues* fino al suo inevitabile esito finale, il *fondamentalismo*.

Più in dettaglio: in regime di dimostrata e strutturale impossibilità di una *ortodossia*, è fuori luogo parlare di *eresie*, perché la funzione imprescindibile di ogni

ortodossia è rendere possibile una sorta di *complanarità logica* di tutte le eresie, cioè la confrontabilità e commensurabilità di ciascuna con tutte. In assenza di ortodossia, non c'è confrontabilità. E se non c'è confrontabilità, *ogni ideologia* – come ogni paradigma lakatosiano – è una *totalità* che, come tale, non può coesistere con *altre* totalità. Cioè con altre *eresie*, cioè con altre *ideologie*.

Questa è la ragione della incommensurabilità delle ideologie, non essendocene una che sia riferimento per tutte, e dei paradigmi, non essendocene uno che sia riferimento per tutti.

Ciò non impedisce che, per una qualsiasi ragione, sia possibile all'ideologia A *tradurre* in termini propri compatibili con se stessa l'ideologia B per poterla smentire: in questo caso l'ideologia A si porrà conseguentemente come ortodossia, cioè come riferimento per tutte le altre, le quali diventeranno, per ciò stesso, eresie fra loro confrontabili. Dal punto di vista di A, ovviamente. Il problema è che allo stesso titolo può autoproclamarsi ideologia di riferimento la B, la C, la N. Lo stesso vale per i paradigmi della storia della fisica, secondo Lakatos. In questo senso, anche la fisica non fa eccezione. La fisica newtoniana non è mai stata confutata dalla fisica relativistica. Semplicemente, la fisica relativistica l'ha *tradotta* in fisica *regionale*, cioè fisica delle basse velocità.

Le cose ormai da tempo sono definitivamente tramontate oltre l'orizzonte dell'*ideologia*, anche nella versione più presentabile della fisica. Immaginare che un sofisticatissimo acceleratore di particelle sia la *cosa* a

cui affidare la prova di una teoria che dovrebbe dare ragione delle cose, ne è ampia e inconfutabile dimostrazione.

5. Eppure, per quanto sia vero che le cose siano ormai oltre il nostro orizzonte, noi non esistiamo in un contesto tristemente e invalicabilmente illusorio.

Dobbiamo a Hegel la ratifica definitiva che la Modernità si è costruita sostituendo progressivamente le cose con parole, cioè con cose fatte di parole. Le cose non esistono più nella loro *cosalità* ma nella *verbalità* delle parole che le dicono. La *Fenomenologia*, la *Scienza della logica*, l'*Enciclopedia* sono smisurati incantesimi con cui Hegel evoca le forme infinite del *Begriff* perché prendano il posto delle cose. È anche la ragione per cui, apprendista stregone inimitabile, Hegel insiste sulla storia e la storicità, dato che la storia è il darsi delle cose per come e nella misura in cui sono narrate (e narrabili) – cioè per quanto possano essere parola. E la medesima ragione per cui la sua *Naturphilosophie* è una contorta *parafrasi narrativa* della fisica e della chimica del suo tempo – *storia naturale*, insomma. In verità, anche la caduta di un grave o un moto uniformemente accelerato sono solo ciò che se ne può dire – in natura il *grave* come tale non esiste, in natura cade la pioggia o una pietra lanciata in aria. Certo, al contrario delle gesta di Cesare o della vita nella Roma altomedioevale, la caduta del grave – l'attrazione gravitazionale – in fisica è detta *more mathematico*. Ma un algoritmo è decisamente meno manipolabile di una ricostruzione storica: per questo He-

gel non si trovava a proprio agio col *mos mathematicum*. Eppure, già Isaac Newton, coll'avvertimento *hypotheses non fingo*, metteva in guardia dalla *fisica come narrazione*. Il *big bang* e la *materia oscura*, la *curvatura dello spazio* e i *buchi neri*, sono racconto, non equazioni. Racconti che danno luogo a racconti ulteriori fino a disegnare una totalità. Indubbiamente, ipotizzare su ipotesi può avere grande valore euristico e dunque è una pratica altamente raccomandabile per arrivare a nuove equazioni (Popper la sosteneva senza esitazione), ma la differenza fra racconto ed equazione non viene scalfita.

6. È il raccontare che determina strutturalmente le cose nella *totalità ideologica* – o nell'*ideologia totale*. Riconfigurate come racconto, le cose possono esistere solo nella narrazione e quando se ne cercano le relazioni reciproche, si troveranno solo nella *totalità ideologica* che ha messo a disposizione sintassi e semantica della narrazione.

Dall'*ideologia*, in quanto totalità, non si può fuggire perché non c'è fuga dalla totalità. Apprendisti stregoni senza sospetto, gli *idéologues* hanno evocato e scatenato forze incontrollabili. Chi è venuto dopo di loro ha potuto rendersene drammaticamente conto. Popper ha battagliato fino alla fine per difendere il principio che la fisica è fisica perché le cose – proprio in quanto cose e non narrazione, cioè l'esperimento – hanno la capacità di *misurare*, ovvero smentire o corroborare, le narrazioni che se ne fanno, cioè le teorie. La sua battaglia è stata senza tregua proprio contro Hegel,

perché Hegel aveva creduto di dimostrare – o ha effettivamente dimostrato? – che la parola chiama sempre e solo parola. E che, anche dal lato delle cose, è sempre la parola – non la cosa – a rispondere.

Il lato debole di Popper è che anche la fisica è una *idéologie* – una *ideologia more mathematico instructa*, indubbiamente, ma inesorabilmente *ideologia* per la struttura narrativa necessaria a legare le equazioni in una Totalità. Ma come tale è inevitabilmente orientata a costituire le cose di cui racconta.

Nell'*ideologia*, la parola si dilata e rende sempre meno necessaria la cosa e, anche se inimmaginabile per Hegel, basta guardare dove siamo arrivati già solo agli albori dell'età digitale: ovvero, gli infiniti mondi virtuali – da Google Maps ai social network – nei quali le cose sono ontologicamente sostituite dalla parola, perché i programmi con cui funziona il mondo virtuale sono né più né meno *righe di testo*.

Le cose sopravviveranno in questo mondo iperlogico solo nella misura in cui sono traducibili in parola, così da rendere qual mondo strutturalmente inconfutabile. La *verità* ritorna a essere *adaequatio rei et intellectus*, ma nel senso che le cose sono *ciò che di esse si può dire*. Il mondo non è mai stato così *ideologico* come nell'epoca della rivoluzione digitale, la quale diventa misura di ciò che essa è e soprattutto di ciò che essa non è. La virtualità – la *traducibilità virtuale* – è il nuovo paradigma che non teme smentite perché riconfigura le cose in forma tale che diventino funzionali al suo disegno complessivo e istituisce con meccanica accortezza la perfetta circolarità del rimando autorefe-

renziale. C'è un che di demoniaco nell'arma finale che Hegel ha messo a punto per la definitiva manipolabilità del mondo e non a caso circolarità si dice *Teufelskreis* in tedesco, *cerchio del demonio*, perché le parole che dovevano raccontare le cose, sono diventate fiabe di cui non ci si accorge più del loro esserfiabe.

L'apprendista stregone, come Faust, ha evocato il demonio. E, come Faust, non è in grado di dominarlo.

Undici

Noumenologia della notizia. Divertissement angelologico Giornalismo & Ragion pura

Il concetto di noumeno, preso solo problematicamente, rimane, ciò malgrado, non soltanto ammissibile, ma anzi inevitabile, come concetto che limita la sensibilità. Ma allora, esso non è un particolare *oggetto intelligibile* per il nostro intelletto; ma un intelletto, al quale esso appartenesse, sarebbe già di per sé un problema, in quanto intelletto capace di conoscere il proprio oggetto non discorsivamente, mediante le categorie, ma in modo intuitivo, con una intuizione non sensibile; né della possibilità di tale oggetto noi possiamo farci la più piccola idea.

Immanuel Kant, *Critica della Ragion Pura*,
Analitica trascendentale, Libro II, Capitolo III

1. Ruminando per lunghissimi anni la sua impervia architettonica psico-gnoseo-ontologica della *Ragion Pura*, Immanuel Kant credeva di aver disvelato e refertato le complicate dinamiche dell'*episteme* – la conoscenza *tendenzialmente vera* – senza probabilmente immaginare di aver invece profetizzato i delicati e fin troppo spesso arcani meccanismi di ciò che potremmo chiamare *angelìa* – la notizia *tendenzialmente attendibile*.

Angelìa e quello che necessariamente ne deriva, cioè la *civiltà informazionale* che è civiltà dell'*uno che vale uno* e ciascuno degli uni uguale a tutti gli altri uni con cui è immediatamente in contatto, del consenso (conquistato o perso) via *social media*, del della noti-

zia che non conosce terzietà, cioè non misurabile incontestabilmente finendo per essere unica misura a se stessa.

Si potrebbe definire *news philosophy* – *filosofia della notizia*, se non fosse più rassicurante dirlo in inglese – quella che non si rassegna ad essere ricondotta alle tesi di McLuhan e dintorni e che nemmeno si lascia raccontare in senso computazionale con l'armamentario logico ed epistemologico dell'*information philosophy* o come interessata premessa della linea editoriale di una testata giornalistica.

Kant avrebbe forse definito la *news philosophy*, precorrendo davvero troppo i tempi, l'*indagine sulle condizioni di possibilità del darsi della notizia come tale*, che potrebbe geometricamente immaginarsi come un'ellisse i cui due fuochi sono la *conoscenza come notizia* e la *notizia come conoscenza*.

2. Il nodo cruciale del kantismo è l'inquietante questione del *noumeno*. La sua irrimediabile inaccessibilità lo pone come oscura e incombente presenza di fondo, irrinunciabile per la coerenza del tutto e ciononostante ineffabile. Non come lo è l'*individuum*, che è comunque sempre indicabile anche nel silenzio, ma piuttosto come già era stata la *ylé* degli aristotelici o la *materia* dei maestri medioevali – ovvero più nodo di vipere, che soluzione di problemi.

Il nodo cruciale della *news philosophy* in una ipotetica versione *more kantiano exposita*, potrebbe essere la seguente proporzione: *l'Evento sta alla Notizia come il Noumeno sta al Fenomeno*.

L'assunto appare finanche desolantemente banale: il destinatario della *Notizia* non può presenziare all'*Evento*, dato che in tal caso non necessiterebbe di esserne informato. Pertanto, non può saggiare la *congruità* fra l'*Evento* e la *Notizia* che ne viene data. Ovvero, la *Notizia* si dà *se e solo se* il suo destinatario non ha contatto alcuno con l'*Evento* e l'*Evento* è dato con la *Notizia*, dalla *Notizia* e nella *Notizia*.

Meno banale, ma decisamente più drammatico, è il primo corollario, ovvero, che *senza Notizia non vi è Evento*. E più drammatico ancora il secondo: *non è detto che senza Evento non ci sia Notizia* – dimostrazione decisamente più laboriosa, che qui verrà omessa appellandosi all'innegabilità del dato di fatto. Così, *ubi Notitia ibi Eventum* e combinando i due corollari discende che se non c'è *Notizia* non c'è propriamente nulla, sia accaduto o non sia accaduto l'*Evento*. Ci sono *Notizie* date senza alcuna relazione a un *Evento* di cui pure raccontano – *fake news* scoperte o ancora da scoprire – e ci sono, verosimilmente, Eventi di cui non si avrà mai *Notizia* – *ghost events*.

Immaginare una relazione necessaria (e ancillare) della *Notizia* rispetto a un *Evento* è quindi fuorviante: una *Notizia* non procede mai spontaneamente da un *Evento*, quasi fosse un automatismo protocollare. Il che testimonia, da un punto di vista ontologico, la netta separazione fra i due domini: l'ambito della *Notizia* è l'ambito della parola e la *Notizia* è una delle infinite epifanie della parola, non della cosa, cioè non di ciò che accade. L'ambito dell'*Evento* è il dominio delle cose e che le cose siano interessate a notificarci spon-

taneamente il loro accadere, nemmeno il più entusiasta seguace dell'*adaequatio rei et intellectus* oserebbe più sostenere.

Così, riscontrare una *Notizia* non può mai risolversi in un confronto *Notizia* ed *Evento* mancando un *Terzo Certificante*. Ciò che accade è sempre, invariabilmente, il *confronto fra Notizia e altre Notizie*, accontentandosi di una attendibilità dovuta all'indipendenza fra la prima e le seconde: cioè quanto più le *Notizie* sono indipendenti (cioè distanti) dalla *Notizia*, tanto più la *Notizia* sarà attendibile

Per conseguenza, *Notizia* ed *Evento* sono relati *incommensurabili*, al di qua e al di là di un fiume logicamente non attraversabile.

3. *Sed contra*, la *Notizia* è innegabilmente *Notizia* di un *Evento*, ovvero è la sua relazione all'*Evento* che la costituisce come tale. Si può agevolmente dimostrare che tale relazione continua a sussistere anche in assenza di un *Evento* sul piano delle cose – il relato, in questo caso non è più un *Evento*, bensì un *Intento* – ma qui conta indicare il punto d'incrocio fra la nostra immaginata *news philosophy* e lo spirito della *Ragion Pura*. Il punto in questione potrebbe essere con qualche verosimiglianza *il principio supremo dei giudizi sintetici a priori*, da Kant icasticamente formalizzato come segue: “le condizioni di possibilità in generale dell'esperienza sono ad un tempo condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza”⁽¹⁾.

Tradotto in termini di *news philosophy* e con una analogia inaspettatamente calzante, *il principio supremo*

dell'informazione diventerebbe: “le condizioni di possibilità in generale della *Notizia* sono ad un tempo condizioni della possibilità dell'*Evento*”.

Non è forse necessario che la *news philosophy* intraprenda l'analogo dell'immane opera della deduzione trascendentale che Kant mette frankensteinianamente in campo per tentare di infondere la vita all'artificio gnoseologico del giudizio sintetico a priori – duecentocinquant'anni dopo la *Ragion Pura*, il nostro secolo, il *secolo digitale*, ha rinunciato definitivamente ad animare artifici perché la tecnica sta mettendo a disposizione artifici che non hanno nulla da invidiare ai viventi e in un futuro non troppo lontano potrebbero addirittura superare i limiti del vivente.

Ora, se c'è una cosa su cui il giudizio della storia si è precocemente quanto definitivamente pronunciato è il *Mirabile Fallimento* della deduzione trascendentale. Kant non poteva accettare l'incommensurabilità tra fenomeno e noumeno perché avrebbe reso fatua ogni forma di sapere. Così prende il giro larghissimo e ridà dignità ontologica alle cose, dapprima attraverso la ragion pratica e poi allargando alle forme del giudizio estetico e teleologico. Il romanticismo si gioca tutto su questa lama di coltello.

In verità, il fallimento non è della deduzione trascendentale delle nuove categorie che, in fondo, con qualche aggiustamento – indispensabile dopo venti secoli – potevano anche sostituire quelle aristoteliche. La vistosa imprudenza kantiana – non propriamente fallimento – fu quella di voler tutelare Hume mettendo il collo direttamente nel suo cappio. Maneggiata con

scarsa cura – e quella che ebbero il Seicento e il Settecento fu molto meno che scarsa – la distinzione fra *cosa* e *ciò che se ne può dire* diventa un vicolo cieco e condanna alla autoreferenzialità.

Se il fiume non è logicamente (e anche ontologicamente) attraversabile, dov'è il problema, se si rimane solo sulla sponda di qua, senza immalinconire per l'irraggiungibilità della sponda di là? Quale è il problema di soggiornare nella dimensione del fenomeno, dimenticando il noumeno? Il romanticismo non si fece problemi a soggiornare di qua del fiume. *Desto schlimmer für die Tatsache*: tanto peggio per il noumeno, quando se ne avrà bisogno, lo si ricostruirà artificialmente dal fenomeno.

Se l'orizzonte diventa il fenomeno e non più il noumeno, allora le cose cedono a *ciò che se ne può dire*. Il nuovo orizzonte diventa il *ciò-che-si-può-dire-delle-cose* e circonda il *ciò-che-si dice-delle-cose*. Viene meno il *sapere delle cose* man mano che viene avanti il *sapere delle parole*.

La Verità cede alla Notizia.

4. Se è *in generale* agevole affermare una relazione necessaria fra *Notizia* ed *Evento* (la *Notizia* è sempre *Notizia* di un *Evento*), è più problematico appurare in particolare la medesima necessità fra la *Notizia A* e l'*Evento A* corrispondente – almeno in prima ipotesi. Dall'impossibilità strutturale di confrontare *Notizia* ed *Evento*, segue necessariamente che il destinatario della *Notizia A* è totalmente alla mercé del *Redattore della Notizia*, il quale è sì in quella medesima impossibi-

lità generale, tuttavia, poiché a lui è riconosciuto istituzionalmente il compito *redigere la Notizia*, quella medesima incommensurabilità fra i due termini si traduce nella totale insindacabilità del suo operato.

In assenza di un *terzo* a garanzia – *de jure* – della congruità della *Notizia* così come viene redatta, il *Redattore* è *de facto* il garante ultimo (e unico) della relazione fra *Notizia* ed *Evento*. E come unico (e inadeguato) argine all'arbitrio del *Redattore* rimane la labile controprova del *riscontro della Notizia*, cioè l'accertamento della coerenza della *Notizia A* con tutte le *Notizie B, C, ... N* ad essa collegabili.

Ma la conclusione più inquietante e densa di conseguenze sul piano deontologico e politico – a questo punto anche ontologico – è che il *Redattore*, in quanto *Garante della Notizia*, diventa al tempo stesso e per ciò stesso anche il *Garante dell'Evento*, rafforzando ulteriormente non meno che paradossalmente la coincidenza fra *Notizia* ed *Evento*.

E poiché l'*Evento* si dà, alla fine, solo *nella* e *con* la *Notizia*, il *Redattore*, già per così dire *Amministratore della Notizia*, diviene quasi naturalmente anche *Sacerdote dell'Evento*, con le immaginabili ricadute in un sistema fortemente interconnesso e strutturalmente condizionato dalle dinamiche della *Notizia*.

Così, in termini logici ed etici, la *redazione* della *Notizia* è al tempo stesso *costruzione* della *Notizia* sotto garanzia di irresponsabilità e impunità. Costruire è la forma più radicale del manipolare, perché, se manipolare è riferito a qualcosa di già esistente, il costruire è costruire qualcosa che non esiste sotto altra forma.

Ciò significa che la *Notizia* è *progettata* prima che costruita. E se è progettata, è progettata in funzione di una finalità.

Così, la *Notizia* non è semplicemente data, ma accuratamente assemblata in funzione dell'uso più opportuno che se ne dovrà fare nel contesto più opportuno.

Il che suggerisce tuttavia un criterio – non conclusivo ma certo in grado di stabilire differenze – per riconoscere se non altro in che misura una notizia sia stata assemblata in funzione di un possibile uso: si tratta di una sorta di *tasso di intenzionalità* sempre rinvenibile nella *Notizia*. Ricalcando l'antico adagio aristotelico per cui il non avere scopo è garanzia di libertà, si potrebbe affermare che una *Notizia* è meno infedele all'*Evento* e quindi, corrispondentemente, più libera dal vincolo di funzionalità, quanto meno è portatrice di *intenzioni* riconducibili ad altro rispetto all'*Evento*. Va ovviamente messa a punto, in forma chiara e distinta, una definizione di *intenzionalità* e successivamente anche le tecniche per identificarla di volta in volta. Non è un percorso agevole, ma sembra meno insostenibile che la spontanea adeguazione della *Notizia* all'*Evento*. Così, benché inutilizzabile come *misura* della *Notizia*, l'*Evento* rimane *un concetto euristico, non estensivo*, come ancora dichiara Kant nella *Ragion Pura* – o anche, per dirla con Popper, l'*Evento* è *ideale regolativo* della *Notizia* – sull'ipotesi di identità fra condizioni di possibilità in generale della *Notizia* e condizioni di possibilità in generale dell'*Evento*. Il tramonto della *Ding an sich* a causa della sua noumenica inaccessibilità, ha segnato l'alba dell'*Ereignis*,

ovvero del *fenomeno senza più noumeno*, e, in parallelo, l'alba della *Notizia senza più conoscenza*. E l'*Evento*, relato della *Notizia* esentato dal groviglio di contraddizioni che ha segnato la fine del noumeno, è sempre già opportunamente consegnato in vista di ciò che se ne potrà – o dovrà – dire.

5. Kant architettò la sua *Ragion Pura* avendo davanti agli occhi il modello della fisica dei *Principia* newtoniani e il suo sforzo di farne un discorso che parla delle cose ebbe come esito la cancellazione del noumeno, ovvero delle cose.

La verità popperiana non si discosta molto da quell'esito e l'indeterminazione di Heisenberg, affermando di essere indeterminazione della cosa e non indeterminazione di ciò che se ne dice, va addirittura più in là.

Il *fenomeno* della fisica è la *prova sperimentale*, consegnata in modo tale da poter pilotare opportunamente ciò che se ne può dire. Così come l'*Evento* di cui la *Notizia* deve dire.

È suggestivo notare come la fisica di Aristotele non racconti *Eventi*, ma *Stati* così da rendere l'universo un'*armonia* – *kosmos* – di *stati*, mentre l'universo di Einstein non conosce *Stati*, ma solo *Eventi* – anzi, *Punti-Evento* definiti da tre coordinate spaziali e una coordinata temporale.

Si può evitare l'inevitabile, sostenendo che l'*Evento* come relato della *Notizia* sia altra cosa dall'*Evento della fisica*. E tuttavia quando Einstein definisce il suo evento (l'evento della fisica) come ciò che viene iden-

tificato da quattro dimensioni, sembrerebbe sostenere che è definito dalle *Notizie* che delle quattro dimensioni noi possiamo avere, cioè quattro coordinate numeriche. Il che avvicina pericolosamente il *Punto-Evento* tetradimensionale dell'universo einsteiniano ai lanci di agenzia, quasi che fisica e giornalismo abbiano in comune molto più di quanto li differenzia.

La Modernità postkantiana non ha mai smentito la drammatica invalicabilità dello iato che separa fenomeno e noumeno e ha cercato con ogni sforzo di puntellare logicamente ciò che si può dire del fenomeno, come se spremendo o ammassando fenomeni si potessero ottenere noumeni.

Dove è riuscita dire *more mathematico* dei fenomeni, abbiamo avuto *scienza* – cioè *cono-scienza* – e dove non è riuscita, abbiamo avuto semplice *informazione*. Ma ciò porta inevitabilmente a concludere che una teoria fisica è davvero una *notitia more mathematico instructa*.

(1) Immanuel Kant, *Critica della Ragion Pura. Dottrina trascendentale degli elementi. Parte seconda. Logica trascendentale. I. Analitica trascendentale, Libro secondo, Capitolo Secondo, Sezione Seconda*.

Dodici

Senofane di Colofone e la Nostalgia del Totalmente Altro Logica & Teologia

Mostri proprio di aver detto un discorso non da poco sulla conoscenza: è ciò che disse anche Protagora. Ma egli disse le stesse cose in altro modo. Disse infatti che “l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono, in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono”. Le hai lette queste cose?

Platone, *Teeteto*, 152a

1. Relegata sul ciglio della strada maestra della storia della sapienzialità dei mortali, la lezione di Senofane è una cenerentola che l'avanzata trionfale del parmenidismo ha consapevolmente e colpevolmente trascurato solo per finire poi nella trappola da cui quella l'aveva messo in guardia con chiarezza brutale.

È consolidata abitudine – e conseguenza della citata trascuratezza – circoscrivere il monito senofaneo al pericolo dell'antropomorfia celata spesso surrettiziamente nelle cose più sacre. In verità il suo biasimo colpisce anche la boumorfia e l'ippomorfia, così come l'ornitomorfia, l'ittiomorfia e la leontomorfia.

È significativo rilevare l'assoluta indifferenza di Senofane per ciò che ai suoi tempi veniva accostato al divino. A Senofane interessava denunciare l'empietà conseguente, cioè il dissolvere la dignità ontologica

del divino già solo per il fatto di poterlo considerare termine di una analogia in generale.

Senofane rigettava qualsiasi immaginabile *x-morfia* che si fosse tentati di predicare, in qualsiasi forma o misura, del divino. Forse non erano chiare allo ionico le estreme e più radicali conseguenze dell'indebita commensurabilità fra divino e ciò che non lo è, ma aveva visto in limpidissima trasparenza la premessa cruciale di ogni teologia negativa e di ogni negazione dell'*analogia entis*.

Il debito del neoplatonismo più estremo e coerente del Dionigi dei *Nomi Divini* risale fino agli albori della sapienzialità ellenica.

La conclusione, forse adombrata in ciò che di Senofane è andato perduto, non è semplicemente la incommensurabilità di Dio rispetto a tutto ciò che ne possiamo dire. È la totale inanità di ciò che ne diciamo perché ogni discorso sarebbe invincibilmente *autoreferenziale*. Cioè ogni cosa detta riguardo al divino, è dicibile solo *antropomorficamente* – o *boumorficamente* o *ippomorficamente* se anche buoi o cavalli potessero parlare – a seconda di chi sia a dirla. Possono l'umanità, la bovinità o l'equinità, sottrarsi dal proprio orizzonte – antropico, bovino o equino – orizzonte nel quale sono ontologicamente, strutturalmente confinate? Impossibile, se non altro perché ci sarebbe una forma antropica – o bovina o equina – per uscire dal proprio orizzonte.

2. Impossibile dire se Senofane si sia accorto fin dove il suo discorso poteva portare. Se il problema è

l'umanità, la bovinità o l'equinità della definizione di del divino, se ne esce con la rinuncia a definire, a dire il divino. Ma se, con Senofane oltre Senofane, il problema non afferisse all'umanità, alla bovinità o all'equinità, ma al *dire* stesso?

Non v'è ragione per restringere il campo alla sola definizione del *theion*, se un uomo farà *antropomorficamente* ogni possibile discorso, se un bue lo farà *boumorficamente*, se un cavallo lo farà *ippomorficamente*. Ma se così stanno le cose, allora il problema non è concludere (o postulare) affinità elettive o *analogiae entis* fra divino e non divino – eventualità che non si può escludere a priori – ma semmai l'insormontabile *autoreferenzialità* a cui il dire costringe il dicente – uomo, bue o cavallo che sia.

Quando i mortali si sciolsero dall'abbraccio sapienziale del divino, si mossero nell'incognita foresta del mondo (o meglio: *delle cose*, ancora non sapendo che sarebbero diventate *mondo*) supponendo che la parola – il dire, il *logos* – specchiasse qualcosa di spontaneamente offerto dalle cose medesime cui il dicente si limitasse solo a prestare la voce. Se sono le cose a suggerire le parole, il pericolo letale (a lungo insospettato e insospettabile) dell'autoreferenzialità è già preventivamente escluso.

Ma se le cose suggeriscono le parole *sua sponte* – Isidoro e le sue *Ethimologiae* sono il manifesto più convinto di questa premessa ontologica – allora, per converso, le parole saranno *sua sponte* testimoni non opugnabili delle cose. E sarà sufficiente affidarsi alle parole per avere adito immediatamente alle cose. Co-

sì, per esempio, le relazioni definibili fra le parole, saranno per ciò stesso relazioni omologhe fra le cose. È l'inizio dell'oblio delle cose coll'appellarsi alla *funzione vicaria* delle parole. Spingendosi sufficientemente avanti, si arriva inevitabilmente al punto in cui le cose, obliandosi, diventano parallelamente sempre meno rilevanti – ovvero, totalmente alla mercé delle parole che le dicono.

La Modernità sorge nel momento in cui, a causa del secolare estenuarsi della parola nella sua funzione vicaria delle cose, la premessa iniziale viene revocata in dubbio: e se le cose non suggerissero spontaneamente le parole per dirle? A partire da Cartesio questo fu il problema: come provare che le parole dicono le cose e non semplicemente se stesse? Ovvero, come uscire dal circolo vizioso dell'autoreferenzialità, una volta posto il dubbio – questo è il vero dubbio cartesiano – che le parole non siano spontaneamente specchio delle cose?

3. Già Aristotele, indubitabilmente molto bene al corrente delle opinioni di Senofane, aveva posto la più geniale e inquietante delle circolarità al centro della sua ontologia: “se l'intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, allora pensa se stessa, e la sua *noesis* è *noesis noeseos*” ⁽¹⁾.

Intelligenza di intelligenza. La tradizione ha tributato un culto continuativo all'altezza di questo guizzo ontologico, anche se l'eterno specchiarsi del *theion* in se medesimo è un'ipotesi terribile – narcisismo teologico per non dire di peggio. Sempre che non sia semplice

maschera poetica di una vacuità ontologica. Dal punto di vista formale – lo specchiarsi, non ciò che è specchiato – nulla è più autoreferenziale che una imperturbata ed eterna *noesi di se medesimo*.

Dunque, se il *theion*, scaturigine del *noein*, è *noesis noeseos*, non sarà il *noein* originariamente, ontologicamente autoreferenziale? E se lo fosse, non avrebbe Senofane sollevato una questione insensata, dato che, per un cavallo, seguirebbe necessariamente l'*equinità* del *theion*?

Nell'ipotesi che Aristotele abbia ragione, Senofane ha torto, non tanto per aver imputato al cavallo di *noesizzare equinamente*, ma nel ritenere in linea di principio superabile l'autoreferenzialità del *noein*.

Se Senofane ha ragione, allora anche il motore immobile di Aristotele sarebbe colpevole di *noesizzare motoreimmobilmente*, perché sarebbe possibile (e quindi doverosamente perseguibile, anche dal motore immobile) *un dire a prescindere dal dicente*, un *dato senza soggetto*, come lo definisce Carnap nel suo *logischer Aufbau*, cioè, *al limite*, un discorso senza nessuno che lo pronunci.

4. C'è un'inquietante analogia fra *immaginare antropomorficamente* al centro della sapienzialità egizia il dio Horus come un uomo dalla testa di falco e *immaginare grammaticalmente* l'essere come coniugazione del verbo *einai*, al centro della sapienzialità ellenica. La grammatica è una forma umana, troppo umana, anzi segno inequivocabile dell'umano. Per avere la misura di quanto sia determinante la grammatica nella

sapientzialità di origine ellenica, basterà ricordare l'essere che non è l'Essere, né l'ente e nemmeno l'essente, e l'essere che è copula o assoluto. Ma anche il cavallo che non è la cavallinità, o il fare che non è il fatto né il fattibile.

Certo, si può sempre supporre, come Platone e Isidoro, che ogni termine denoti una cosa. Ma il problema che un uomo si ponga umanamente di fronte alle cose, come un cavallo si pone *equinamente* e un pesce si pone *itticamente*, non si risolve e quindi un uomo immaginerà Dio umanamente, un cavallo *equinamente* e un pesce *itticamente*. Ma Senofane non si rassegna alla cavallinità o bovinità o itticità del divino – quantunque *per analogiam* – anche perché il divino è tanto più interessante quanto meno si lascia umanizzare (o *cavallinizzare* o *bovizzare* o *ittizzare*). Un *déjà vu* teologico è teologicamente irrilevante. Così, corregge la naturale autoreferenzialità del dicente ipotizzando un divino impermeabile a ciò che uomini, cavalli o buoi ne potrebbero mai dire: “uno, dio, tra gli dèi e tra gli uomini il più grande, non simile agli uomini né per aspetto né per intelligenza... tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero sente... senza fatica tutto scuote con la forza del pensiero... sempre nell'identico luogo permane senza muoversi, né gli si addice recarsi qui o là” ⁽²⁾. La via indicata da Senofane non è una via di uscita. E una via circolare che ritorna inesorabilmente su se stessa. La trappola scatta implacabilmente proprio nel momento in cui si crede di esserne scampati per la semplice ragione che il dire non può darsi senza un dicente. È vero che il dire condiziona

chi lo dice, ma il dire è sempre dire di un dicente, così che *omne quod dicitur ad modum dicentis dicitur*. Il cerchio autoreferenziale del *logos* è e rimane inesorabilmente chiuso.

La via, benché inefficace, è indubbiamente suggestiva, tant'è che affascinò uno come Heidegger, l'ultimo Heidegger, probabilmente infastidito dall'esser-uomo dell'uomo, irriducibile al solo linguaggio: dire ciò che sarebbe da dire senza nessuno che lo dica. In fondo è la cifra che caratterizza la sapienza ellenica: solo una parola detta senza un dicente è parola veramente e definitivamente incondizionata. Platone la indicherà esplicitamente e definitivamente negli *eidos*, cioè *noemata* senza *nous*. Ma Parmenide è il primo a cogliere e raccogliere il suggerimento senofaneo, portandolo a inaudita, insuperata perfezione, andando molto oltre il *tehion* con l'*einai*: "...identico nell'identico [luogo] restando, in sé medesimo giace, e così lì, fisso, rimane", perché "ingenerato ed anche imperituro, infatti è un tutto immobile e senza fine, né una volta era né sarà, perché è tutto insieme ora, uno, continuo"⁽³⁾.

5. Senofane è il primo – e, per quel che ne sappiamo, anche l'unico perché gli altri preferiranno non sottilizzare troppo o volgere lo sguardo altrove – a intuire il paradosso che è radice di ogni altro paradosso, perché radice inestirpabile di quella autoreferenzialità su cui è fiorita la forma sapienziale che i mortali si scelsero all'inizio e di cui siamo gli eredi. Alla fine, ci sarà, semplicemente, una presa d'atto: il *logos* è in grado di

dire *le cose* ma anche di dire *se stesso che dice le cose*, cioè che il linguaggio è naturalmente anche *meta-linguaggio* e non solo di primo grado, ma di grado qualsiasi. Per dirla alla Tarski:

- “l’erba è verde” è il linguaggio che dice la cosa;
- “l’affermazione ‘l’erba è verde’ è vera perché l’erba è verde” è *metalinguaggio di primo grado*;
- Popper che si entusiasma per l’idea tarskiana di verità e la espone citando l’affermazione metalinguistica di Tarski, usa un *metalinguaggio di secondo grado*;
- riferire, come nel presente caso, di Popper che racconta dell’idea tarskiana di verità, è *metalinguaggio di terzo grado*.

E così via.

Il linguaggio è comunque e sempre uno. E una via non linguistica (*a-logica*) per accostare le cose sarebbe, in linea di principio, l’unica possibilità per aggirare l’autoreferenzialità del dicente – cioè per abolire il dicente. La sapienzialità dell’Occidente e l’Occidente medesimo sorgono precisamente dall’aver opposto netto rifiuto a questa possibilità col mettere fine all’età sapienziale arcaica, quella della sapienzialità oracolare, estatica, mitica, nella quale il dicente, appartenendo al *theion*, proprio come il *theion* non aveva contorni afferrabili né figura definita e la parola richiedeva solo qualcuno che la udisse, non qualcuno che la pronunciasse.

Così il drago sotto la torre di Vortigern rimane, per quanto poderosa e articolata sia la costruzione. La torre è sempre stata consapevole del male oscuro che la

rendeva inevitabilmente precaria, ma fu fatta reggere. Fino allo splendore del tramonto ellenico.

Plotino, ma soprattutto Dionigi, riprendendo lo spirito sapienziale arcaico per cui era il *theion* che conduceva alle cose, indicarono la via della mistica. Ma ciò che ne hanno detto – scritto – confuta ampiamente la premessa da cui muovevano – l'ineffabilità del connubio estatico – e quindi hanno solo potuto testimoniare quanto sia invalicabile per il dicente l'orizzonte del linguaggio, a qualunque cosa il dicente si accosti. Al punto da autorizzare – in epoca molto più tarda – il sogno heideggeriano di un linguaggio che si parla da solo.

6. La storia sapienziale della Grecia mostra inesorabilmente – l'*organon* aristotelico ne è il monumento – come il nucleo duro del *logos* ellenico non è il radicamento nel divino parmenideo, ingenerato e imperituro, immobile e senza fine, ma è la grammatica greca e la sovrana rilevanza attribuita alla coniugazione del verbo *einai*, nella quale l'eleatismo ha definitivamente radicato ogni possibile forma di architettura sapienziale dell'Occidente.

Lo sfoltimento ossessivo dell'*apparire* per ritrovare l'*essere*, il nucleo duro e vero delle cose, si risolve in una poderosa fenomenologia della grammatica greca, il cui solo esito sicuro è l'insopprimibilità di ciò che Parmenide era partito per confutare – la struttura autoreferenziale di ogni dire. Che l'essere sia e il non-essere non sia e che quindi il non-essere non possa essere e che l'essere non possa non essere, è il marchio

grammaticale *ellenomorfo* originario dell'Occidente, di portata così radicale che dell'Occidente ha condizionato e determinato anima e storia – ben più radicalmente che la mistica *giudeomorfa* follia della *Lettera ai Romani* con la sua asfissiante dinamica fra legge e colpa.

Certo, la lezione parmenidea ha indotto a rigore e misura inediti in ciò che si dice – e forse semplicemente a questo mirava Senofane. Ma, alla fine è emersa incontestabilmente la consapevolezza di quanto la malattia autoreferenziale sia insopprimibile. L'eleatismo – e dunque la metafisica *tout court* – non solo è autoreferenziale, non solo è *antropo-morfo*, non solo *elleno-morfo*, ma addirittura *grammato-morfo*. Fino al punto in cui, di fronte alla “massa di ben rotonda sfera”, anche alla grammatica rimane ben poco da dire. Percorsa la “sola via che resta al discorso” e giunti al cospetto di ciò di cui solo vale la pena dire, la parola cessa ogni moto in una fioritura di attributi ciascuno dei quali è necessariamente incatenato a tutti gli altri, indicando che il culmine di ogni teologia è mostrare l'identità originaria di tutti gli attributi del *theion*, specie quelli che, dal di fuori, si disvelano come opposti. Così che la dicibilità dell'essere si riduce infine a un'unica parola che tutto comprende e compie e ogni discorso sull'essere ha fine in quell'unica parola, proprio là dove avrebbe dovuto cominciare. Di ciò che solo vale la pena di essere detto, si può dire il cammino che vi conduce. Tutt'al più si può dire, in appendice, l'insostenibile leggerezza dell'*apparire* – cioè di ciò che è stato necessario sfoltire per giungervi – co-

me farà Zenone. Ma di fronte al “solido cuore della ben rotonda verità” non c’è che il silenzio, il silenzio atemporale e immutabile dell’identità.

L’opera di purificazione – di rigorizzazione – condotta strenuamente da Parmenide, conclude con una riduzione progressiva della motilità del *logos*, fino alla completa, a-logica immobilità dell’eterno, definito dalla corona di attributi che in fondo si riducono ad uno solo, all’unica parola che vale la pena di essere detta.

Nell’orizzonte autoreferenziale – antropomorfo, ellenomorfo, grammatomorfo – dell’eleatismo, il tentativo di rendere indipendente il detto dal dicente conduce al silenzio. Il *logos* si riduce a *via* per condurre là dove il suo moto si dissolve definitivamente nella immobilità dell’*Unica Parola* – una *via reductionis*, peraltro, perché non solo è l’unica che rimane alla fine, ma anche perché esclude via via tutto ciò che non è l’Unica Parola, quella sola davvero indispensabile da dire e cioè l’*essere dell’essere*. Ma si tratta anche di una vera e propria *via abstractionis*, che si potrebbe definire *autoimmune*, cioè che non si ferma mai, che processa – *logos* è la parola che computa – ossessivamente e instancabilmente i propri risultati, fino a un attimo prima di sopprimersi nel silenzio smisurato dell’Ultima Parola che è, proprio perché unica, anche la fine di ogni parola.

L’eleatismo suona così, davvero, come un sublime e apparentemente folle commentario alla questione sollevata da Senofane, posta e trattata per l’occasione *sub specie theologiae*, anche se valida per il dire come ta-

le, qualunque cosa si tratti di dire: autoreferenzialità o rinuncia al *logos*? Grammatica greca oppure silenzio mistico?

7. Platone, da sublime (e più grande) istrione del *logos* e consapevole del potenziale catastrofico celato nell'invincibile autoreferenzialità annidata nei recessi dell'eleatismo, cercò di cambiare il tavolo da gioco di questa disperata partita. Dapprima separò nettamente il detto dal dicente. Poi, schivata la trappola dialettica parmenidea per la quale l'essere può essere detto compiutamente dall'unica parola sopravvissuta alla *via abstractionis*, ontologizzò il detto nella sua multiformità. Infine, definì il detto mettendo fra parentesi il suo *poter-essere-detto*: "... codeste cose hanno in se stesse una loro propria e stabile essenza, non dipendono da noi, né da noi sono tratte in su e in giù secondo la immaginazione nostra, bensì esistono per se stesse, senz'altro rapporto che con la loro essenza, così come sono per natura"⁽⁴⁾. Tutto ciò per suggerire che il dicente è solo una possibilità per il detto, non una necessità.

L'operazione – con Parmenide oltre Parmenide – consisté nello spostare tutta la questione sul piano del *logos* ridefinendo l'*einai* in relazione al *logos* e se il *logos* non può essere definito in termini di *einai*, allora, ancora una volta, *desto schlimmer für die Tatsache*: si definisca l'*einai* in termini di *logos*. Se il *logos* diventa alla fine *archè* e l'*einai* è definito in relazione al *logos*, il *logos* non può essere autoreferenziale e, se si dice che l'*archè* è autoreferenziale, non si dice in ef-

fetti nulla, l'*arché* è *arché* e basta. È così che, come per Giovanni Evangelista, anche per Platone *en archè en o logos*⁽⁵⁾.

8. Il salto logico è ardito e la sua radicalità può essere colta probabilmente solo alla luce della potenziale distruttività della speculazione di Protagora. Il quale è del tutto sulla medesima lunghezza d'onda di Senofane e ne è altrettanto coerente continuatore fino al limite più estremo e devastante della premessa senofanea: nel momento in cui viene riconosciuta l'invincibile *autoreferenzialità antropica* – ma anche equina o bovina se fra equidi e bovidi si desse un Protagora – viene proclamata l'impossibilità logica di ogni *misura* che non sia lo stesso *misurante*.

Il *fil rouge* dell'autoreferenzialità percorre tutta la storia della sapienzialità dell'Occidente con una tenacia che non risparmia nemmeno il platonismo della matematica e nemmeno un tempo sapienzialmente refrattario come il Novecento, nonostante Cantor, Frege, Russel e Gödel che rivendicano *antropomorficamente* la *perseitas* della *res mathematica*. Ma in definitiva, quali sarebbero le controindicazioni all'ipotesi che i cavalli, se potessero, raffigurerebbero i propri dèi in forma di cavallo e i buoi in forma bovina?

La Scolastica ha coniato aristotelicamente il principio per cui *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*⁽⁶⁾ e pertanto dovrebbe sorprendere maggiormente che gli uomini immaginino gli dèi in forma aquila o di toro che non di uomo. O che rinuncino a del tutto a immaginarli, come imponeva la Torah. La medesima

scolastica non si fa scrupolo tuttavia di eleggere la nostra *receptio*, che dovrebbe essere *receptio secundum quid*, a *receptio absolute*, modello unico possibile del *recipere*. Tanto unico che viene esteso persino a Dio in forza dell'*analogia entis*. Rimane, parallelamente, dalle tavolette di Raimondo Lullo fino al meccanicismo logico di Frege, la fatica estenuante incessante di trovare un *organon* indipendente, *terzo*, in grado di spezzare il circolo autoreferenziale del *logos* così da conferire ad esso adeguata legittimità per essere misura delle cose e misura di se stesso. Testimonianza, in definitiva, della cattiva coscienza sapienziale di cui noi occidentali, pur consapevoli dell'autoreferenzialità e delle sue controindicazioni, non abbiamo però mai saputo – o desiderato – sbarazzarci.

9. In fondo l'autoreferenzialità delimita una forma di Totalità ragionevolmente coerente e quindi autoreggentesi entro un orizzonte sufficientemente vasto e stabile ma al tempo stesso anche sufficientemente ampliabile, flessibile e adattabile – necessità ineludibile a causa di quella insopprimibile spinta a spingersi oltre il limite che è da sempre la cifra dominante dell'Occidente, perché il *logos* che lo definisce è irrequieto e incessante riprocessare i propri risultati. Così, la Totalità autoreferenziale definita dal *logos* è un rimando costante, alla Fichte, e quindi tendenzialmente senza fine – *cattiva infinità*. Come se il *logos* non potesse non essere autoreferenziale – infinitamente autoreferenziale.

Ma anche l'infinità può avere un che di claustrofobico: il piano bidimensionale della geometria euclidea è per definizione infinito, quindi una totalità con un orizzonte indefinitamente ampliabile. Alla *cattiva infinità* non basta però l'infinità del piano. Il *logos* guarderà alla sua bidimensionalità e la Totalità del singolo piano, per quanto infinitamente ampliabile, sarà sempre ontologicamente monodimensionale e, per quanto non ci sia fine nel percorrere il piano, la monodimensionalità sarà il limite contro cui si accanirà il *logos* sospinto dalla sua *cattiva infinità* strutturale – monodimensionalità drammaticamente soffocante e claustrofobica nonostante la sua infinità.

L'autoreferenzialità del *logos* non conosce limiti se non provvisori. E, con buona pace di Hegel, la sua *buona infinità*, anche se circolare, non può mai ritornare allo stesso punto di partenza: l'autoreferenzialità strutturale del *logos* è quel *clinamen* che, pur non turbando la circolarità del moto, impedisce la saldatura della fine con l'inizio. Non cerchio, dunque, ma spirale che nulla impedisce si svolga a sua volta in spirale, che nulla impedisce si svolga a sua volta in spirale... Uno sporgersi senza fine del *logos* come per uscire dalla claustrofobica infinità del piano bidimensionale su cui sembrerebbe condannato.

10. La *perseitas*, dall'*einai* di Parmenide al platonismo matematico di Gödel, è stata l'unica ipotesi per tentare di uscire dalla trappola dell'autoreferenzialità. Ma nemmeno il perfetto algoritmo della geometria euclidea è riuscito a dimostrare la possibilità di un *per*

se subsistens, inteso come qualcosa che si dà incondizionatamente uguale per uomini, cavalli o buoi, indipendentemente da come uomini, cavalli e buoi sono strutturati ad accoglierlo.

Basta considerare l'indefinibilità dei cosiddetti *fondamenti* della geometria, dal punto alla retta al piano e fino al quinto postulato che ha aperto la strada alle geometrie ereticali di Riemann e di Lobacewskij.

La *naturalità* di qualcosa potrebbe forse essere una ragionevole patente di perseità, ma definire cosa è *naturale* è fatica inane quanto quella di definire il punto geometrico.

Nemmeno la Totalità riesce a garantirsi una *perseitas* incondizionata. Gödel lo ha decretato per la dimensione più rigorizzata degli *entia rationis* – impossibile che esista, oltre un certo grado di complessità, al tempo stesso coerente e completa, cioè naturalmente capace di esistere per se stessa. A maggior ragione per una Totalità più comprensiva e meno rigorizzata. Anzi, la Totalità è il cardine su cui più rumorosamente stride la struttura autoreferenziale del *logos*. Perché la Totalità include quel logo che la dice, quel *logos* che dice che la Totalità include il *logos* che la dice.

L'autoreferenzialità del *logos* è la nostra condanna. Nemmeno la Totalità è una possibile salvezza, perché destinata ad affondare prima o poi nelle nebbie della morte insieme al dicente che dice la parola che dice la Totalità medesima.

Allora? Allora, se la Totalità è la declinazione esautistica dell'autoreferenzialità del *logos*, è necessario *uscire dalla Totalità*.

Ma esiste un possibile *oltre* della Totalità? Un così *totalmente altro* da risultare invariabilmente univoco per l'uomo, il cavallo e il bue che volessero ontologizzare e teologizzare? Esiste un dominio *altro* e *oltre* della *perseitas*? Se non esiste, bisogna rassegnarsi all'autoreferenzialità del *logos*, alla circolarità senza fine che si dispiega in un rimando circolare senza fine. Ma se vale l'argomento aristotelico contro l'infinito in atto, allora quel *totalmente altro e oltre* esiste ed è una necessità.

11. Senofane non è certo Karl Barth o Max Horkheimer, però ha aperto la strada alla teologia negativa di Dionigi che è la premessa irrinunciabile alla teologia del *Totalmente Altro*, quell'*Oltre-Altro* cui l'anima luterana – e l'anima moderna a partire da Pascal – guarda per sentirsi sollevata dal gravame insopportabile di occupare il trono di Dio da quando il *logos* ha raggiunto la dolorosa consapevolezza di essere il cardine della Totalità. La dionisiana ineffabilità di Dio – promessa ma mai mantenuta dai *Nomi Divini* – è la forma più rude e radicale per sottrarre Dio all'inquietante autoreferenzialità del *logos*. Il silenzio, il tacere della parola è il *Totalmente Oltre* dove dimora il *Totalmente Altro* – *das gänzlich Jenseitige des ganz Anderen*. Qui la condanna permanente del *logos* a una inesorabile circolarità, si dissolve. Ma si dissolve anche il *logos* che, con la sapienzialità dei mortali, ha assunto la circolarità come definizione e destino.

Forse anche la consapevolezza del *logos*, consapevolezza della propria strutturale autoreferenzialità, po-

trebbe essere la vera ragione di quella *nostalgia del Totalmente Altro* che Horkheimer consacra a Dio, ma che va decisamente oltre la teologia. Perché può essere vista come nostalgia di qualcosa che finalmente dia quiete all'iperattività del *logos* mettendo fine alla vicenda sapienziale dei mortali nata dalla *follia* iniziale dell'aver rinunciato alla sapienzialità del dio.

Senofane, nel denunciare la follia logica e teologica di umani, equini e bovini, forse avvertiva il bruciore di quella rinuncia, anche se il dado era stato irreversibilmente tratto. Intravede la patologia autoreferenziale anche se la sua cura – un *nous* che non è né umano, né equino, né bovino – non poteva avere alcuna efficacia. La sua invincibile autoreferenzialità condanna inevitabilmente la parola a una dimensione di sogno. Che da lungo tempo è diventato un incubo.

(1) Aristotele, *Metafisica*, Λ 9, 1074 b 34-35

(2) Diels-Kranz, 21 B 24.

(3) Diels-Kranz, 28 B 8.

(4) Platone, *Cratilo* 386e.

(5) In effetti il teorema (o postulato?) di Parmenide – *to gar autò noein estin te kai einai* – raffronta *noein* ed *einai*, non *logos* ed *einai*. Per evitare noiose complicazioni ontologiche – infinite ed estenuanti a partire da Aristotele che per primo ontologizza il *noein* – si riduce qui il *noein* alla sua epifania più strutturale, il *legein*. Ma anche nella sua forma originaria, il teorema, legittimando il *noein* come specchiatura spontanea dell'*einai*, autorizza il *noein* a rimpiazzare l'*einai*. Così ciò che è per il *noein* è anche per l'*einai*: cioè ciò che si dice del dire, vale anche per l'essere.

(6) Parrebbe che l'adagio scolastico anticipi la lezione kantiana della *Ragion Pura*. Ma non si tratta dell'ammonimento di Senofane. Senofane forse credeva davvero di scampare dal cappio dell'autoreferenzialità, convinto di trovare quel *per sé* (il *nous*?) che si dà univocamente a qualsiasi interlocutore od osservatore – umano, equino o bovino che sia.

L'adagio scolastico non avverte nemmeno il problema. Che il *logos* sia autoreferenziale non inquieta per nulla, visto che l'autoreferenzialità è l'attributo più evidente di Dio e che il *Logos* è Dio. Specialmente se, come nella prospettiva tomista, il *mondo* non ha nemmeno esistenza *reale* rispetto a Dio. Esiste un unico *logos*, il *Logos*, ed essendo Dio, non può che dire eternamente e infinitamente se stesso.

Che la ricezione avvenga *ad modum recipientis* e non *ad modum recepti*, significa solo il limite e la povertà della finitudine, che non può accogliere adeguatamente nulla – nulla *ad modum recepti*. Il finito non specchia ciò che gli si manifesta, ma lo riconfigura perché può accogliere solo una minima quota di quel manifestarsi. E questa quota minima varia dall'uomo, al cavallo, al bue.

E Kant? Kant, condannando la sapienzialità romantica e quella successiva a un inane Calvario, relega il ricevuto *in quanto terminus a quo* per il quale l'esser-ricevuto è del tutto ininfluyente, al dominio inaccessibile del noumeno. Assegna invece il ricevuto *in quanto tale* al dominio del fenomeno, cioè al dominio in cui l'esser-ricevuto non solo è influente, ma è condizionante, cioè appartiene alla definizione del ricevuto. Ovvero il ricevuto è il suo *esser-ricevuto*.

Tredici

Passeggiando per l'Unico Piano Geometria del Discorso

È stato sempre sostenuto che fosse un problema aperto se il continuo sia composto di elementi o no; e anche quando è stato ammesso che esso contenga elementi, spesso è stato dichiarato che non è *composto* da essi. Quest'ultimo punto di vista fu sostenuto perfino da un difensore così convinto degli elementi in ogni cosa come il Leibniz. Ma tutte queste opinioni sono possibili solo riguardo a continui del genere dello spazio e del tempo. Il continuo aritmetico è un oggetto costruito per definizione, oggetto consistente di elementi in virtù della sua definizione, noto a noi in quanto concepibile almeno in un esempio e precisamente nei segmenti di numeri razionali.

Bertrand Russell, *I principi della matematica*,
Cap. XLII, par. 326

Continuum naturale e discretum culturale

1. Se la *Natura* manifesta una predilezione generale per la continuità – come scrive Johann Wilhelm Ritter nei suoi *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers* a proposito del galvanismo presente anche nel dominio dell'inorganico – la *Cultura* si muove diversamente. Se *in naturalibus* si può sostenere una *linea leibniziana* – il continuo – *in culturalibus* sembra invece prevalere una *linea newtoniana*, incentrata sul discreto. Se *natura non facit saltus*, la cultura ne fa, eccome. Non si considereranno qui i salti e le discontinuità che sono sempre premessa inderogabile al cambiamento, per cui il nuovo si introduce sempre

aprendo crepe nel *paradigma dominante* – come direbbe Lakatos. La questione sarebbe meramente storica e fattuale. Più interessante invece vederla dal punto di vista logico. Va da sé che se il *culturale* è un che di *naturale* – è naturale che l'uomo parli e scriva – verosimilmente, si dovrà ipotizzare che anche nel *culturale* non ci siano salti. In effetti, se il *culturale* è – heideggerianamente, ma non solo – linguaggio che si dispiega in tutte le sue possibili forme, ogni forma coabita *planarmente* con tutte le altre.

Possono darsi anche infinite forme su uno stesso piano, delimitanti ciascuna una regione definita e più o meno distanti fra loro. Su questo unico piano domina una strutturale continuità tra una forma e l'altra, dato che il linguaggio può dirle senza alcun vincolo se non posto da sé medesimo.

2. Che non ci sia *salto* fra aree del piano come la logica e l'ontologia o tra la sociologia e l'economia politica, non significa che tutte le aree siano *equidistanti* fra di loro: è innegabile che ci sia *distanza* fra logica e sociologia così come fra ontologia ed economia politica. E distanze ancora maggiori ci sono fra la poesia epica e la geometria riemanniana o fra teoria dei quanti e la storiografia medioevale. Si possono immaginare distanze ancora maggiori, ma mai irraggiungibilità. Sul piano del linguaggio da un qualsiasi punto di una qualsiasi regione si può raggiungere qualsiasi altro punto in qualsiasi altra regione del piano – dalle ricette da cucina si può arrivare alla mistica di San Giovanni della Croce.

Cultura ergo non facit saltus.

Fra regioni diverse del medesimo piano *c'è distanza ma non salto*. Il linguaggio è un piano continuo sul quale, da qualsiasi punto, è possibile raggiungere qualsiasi altro punto.

Per evitare questioni qui irrilevanti sulla divisibilità geometrica all'infinito di un piano, si immaginerà qui che il continuo sia una *rete* i cui *nodi* sono i punti del piano. Il continuo sarà quindi una *rete senza strappi* e il piano del linguaggio sarà dunque una rete senza strappi. Il piano è la *parola già detta*, precipitata, solidificatasi in forme appena la parola che dice l'ha detta. La *parola che dice* costruisce la *rete del già detto* nel mentre che la dice. Il *detto* della *parola che dice* trova posto nella rete *spostando*, per così dire, le maglie già esistenti e inserendosi in forma di nuove maglie nello spazio lasciato libero da quello spostare. La continuità è ripristinata, anzi non viene mai meno. Le nuove maglie, entrando a far parte della rete, cessano di essere nuove e diventano rete e basta.

Così, la parola che dice potrà poi ripercorrere infinite volte la trama della rete senza iati passando da nodo a nodo, seguendo le maglie, potendosi muovere da qualsiasi nodo a qualsiasi altro nodo. Nessuna rottura della continuità della rete, nessun salto.

Autoreferenzialità e rimando infinito

3. A un certo punto, fra Otto e Novecento si cominciò a parlare di *metalinguaggio* – o forse sarebbe stato meglio chiamarlo *iperlinguaggio*. Il *metalinguaggio* –

la parola che dice che dice la parola che dice – è strutturalmente autoreferenzialità. Una grammatica qualsiasi è metalinguaggio. Ma se il dire è un *dire le cose*, può davvero il dire *se medesimo*? Lo potrebbe se il dire fosse *cosa fra le cose* – *linguaggio-oggetto*, come è definito nel contesto del metalinguaggio. Il che però porterebbe immediatamente al problema *se una cosa possa dire le cose*. La questione non è banale, se una qualsiasi grammatica è già a pieno titolo metalinguaggio.

Riformulando in termini di rete: la parola che dice le cose costruisce una *rete* – la rete del già detto. Se è proprio della parola che dice dare luogo alla rete del già detto, la parola che dice la parola che dice costruirà una rete che non sarà commensurabile con la rete del già detto relativo alle cose.

La questione è se quell'*unica parola che dice* può dare luogo a una rete con le parole in luogo delle cose senza spogliare la parola della sua originaria vocazione al dire le cose.

4. Tutta la Modernità, da Cartesio in poi, è stata ossessionata dall'autoreferenzialità del dire perché, caduta la prospettiva originaria in cui la parola era conseguenza spontanea della cosa, la parola non ha più potuto trovare giustificazione nella cosa. L'ha dovuta cercare in se medesima.

Hegel che ha definitivamente cancellato le cose riducendole a ciò che se ne può dire – *desto schlimmer für die Tatsachen* – risolve l'autoreferenzialità del dire evocando la *buona infinità* – circolarità che non ha fi-

ne. Per lui la circolarità non può che essere virtuosa perché il vero abominio sapienziale è il rimando all'infinito, il non possedere tutti i passi. Alfred Tarski, invece, prende la via opposta. Non riconoscendo la distinzione fra *parola che dice* e *parola detta* – la differenza fra *attività* del dire e *solidificazione* del dire nel detto – per lui tutto è *linguaggio*. Così vede la soluzione nell'ipotesi del *salto di livello*. Con la sua definizione di verità vede necessaria una struttura a due livelli del linguaggio. Perché le cose possano rimanere cose e il dire possa rimanere dire, bisogna ipotizzare un *linguaggio che dice le cose* e un *linguaggio che dice il linguaggio* – il *metalinguaggio*. Così non c'è autoreferenzialità né cosificazione⁽¹⁾. Nella prospettiva tarskiana il linguaggio non è un *continuum*, deve avere una strutturale *biplanarità* per dare senso al *parlare del parlare*.

5. Così la discontinuità che separa i due piani del linguaggio certificherebbe la radicale opposizione fra la *linea leibniziana del naturale* e la *linea newtoniana del culturale*: una volta ammesso il *metalinguaggio* riferito a un *linguaggio-oggetto*, come evitare che la questione si riproponga a monte? Il metalinguaggio potrà dire se stesso oppure necessiterà di un *meta-metalinguaggio* per il quale il *metalinguaggio* è *linguaggio-oggetto*? Di fatto, quando Tarski dice dei rapporti fra linguaggio-oggetto e metalinguaggio, non fa altro che usare un *meta-metalinguaggio*. In assenza di una teoria che fissi il numero dei rimandi, si scopre che il vaso di Pandora del rimando infinito, la *cat-*

tiva infinità che Hegel rimproverava a Fichte giudicandola inammissibile.

Ma se discontinuità significa cadere nella trappola del rimando all'infinito, non è una via perseguibile. E allora ha ragione Leibniz anche per il culturale. Si ritorna al continuo dopo aver tentato di parlare del linguaggio come si parla di ogni altra cosa. Si ritorna al continuo consapevoli che la parola può dire solo le cose e che quindi della parola non si può parlare. Tornando al continuo, si torna all'autoreferenzialità per evitare il rimando all'infinito.

6. È meno accidentata la via dell'autoreferenzialità o quella del rimando all'infinito? Mentre la via del rimando infinito è stata chiusa fin dall'inizio da Aristotele e prima ancora da Zenone di Elea, più interlocutoria rimane quella dell'autoreferenzialità – in fondo dov'è il problema dell'operazione logica della *doppia* (cioè *reciproca*) *implicazione*, quando sia vietato il rimando all'infinito? Vediamo.

La via della continuità immagina una sorta di *continuum* del dicibile, una sorta di *Unico Piano Linguistico* sul quale si dispiega tutto il dicibile – rete in cui ogni dicibile è un nodo collegato planarmente e direttamente ai nodi contigui e planarmente ma via via sempre più mediatamente a tutti gli altri.

Sull'Unico Piano ogni singolo dicibile risulterà così *complanare* con ogni altro dicibile, così che da ogni singolo dicibile sarà possibile raggiungere ogni altro singolo dicibile, prima di tutto, *senza alcuna soluzione di continuità* e in secondo luogo, con un *numero*

sempre finito di passaggi successivi. Sull'Unico Piano coabiteranno dunque Paperopoli e la Gerusalemme Celeste, la *Critica della Ragion Pura* e l'*Enciclopedia di Tlön*, i ricettari da cucina e i contorti discorsi della *qabbalah*.

7. Dovendo escludere ogni ipotesi metalinguistica, l'Unico Piano sarà anche il luogo naturale di un *Unico Dire* il quale dirà tutto il dicibile *nella stessa forma*, dato che si tratta di un unico piano. Ne consegue allora che il dicibile sarà anche *isotropo*, come continui e isotropi sono i piani euclideo e riemanniano. Se il dire dice nella stessa forma tutto il dicibile, allora l'Unico Piano sarà detto – cioè *processato* dal dire, dove *processare* significa togliere un dicibile dal dominio del non detto e collocarlo nel dominio del detto come nodo della rete dell'Unico Piano – *univocamente*. Il dire, in quanto attività del dire, dunque percorrerà l'Unico Piano mantenendo identità di condizioni nel suo processare il dicibile, dove identità di condizioni significa *percorribilità senza salti*. Poiché, nella prospettiva del continuo, il piano del dicibile è *univocamente dicibile*, il dire sarà a sua volta univoco.

Sul piano continuo, isotropo e univoco del dicibile il dire potrà dire se stesso solo in forma autoreferenziale. Quindi il dire, nella prospettiva dell'univocità, potrà dire se stesso solo *aequivoce*, cioè rinunciando alla sua funzione originaria, cioè quella del *dire* come *dire qualcosa*. Il dire autoreferenziale, equivoco, alla fine è un *non dire cose*. Cioè, sotto un certo aspetto è un *non dire nulla*.

8. Se l'Unico Piano è la distesa infinita del dicibile, l'Unico Dire è ciò che rende possibile il passaggio dal *dicibile* al *detto* – dalla potenza all'atto.

Se il *detto* e il *dicibile* sono l'Unico Piano, il dire è ciò che fa passare una regione – le dimensioni sono irrilevanti – dallo stato di dicibile allo stato di detto. Quali implicanze ontologiche abbia questa tripartizione – atto, potenza, causa efficiente, per esempio – è questione che qui può essere tralasciata. Tutto il detto è anche dicibile, ma non tutto il dicibile è anche detto. Per quanto grande sia la parte di piano colonizzata dal dire, il piano restante continua a perdita d'occhio oltre il perimetro raggiunto – verosimilmente (ma questa è ancora un'altra storia) oltre ogni perimetro raggiungibile dal logo. La *parola dicente*, il dire, porta la *potenza della parola dicibile* all'*attualità della parola detta*. Quando qualcosa di dicibile è detto, entra nel perimetro del detto – o, che è lo stesso, il detto allarga il suo perimetro fino a includerlo.

Per un qualsiasi dicibile entrare nel perimetro del detto significa diventare nodo della rete che il dire costruisce per sottrazione progressiva di nuovo detto alla distesa del dicibile.

9. Senza entrare in dettagli ontologici che per la questione in esame non sono rilevanti, si può immaginare che la continuità – cioè la percorribilità senza salti – dell'Unico Piano sia diversa di qua e di là del confine che divide detto e dicibile: rete di nodi complanari il detto e piano divisibile all'infinito il dicibile – la rete

appoggia sul piano, oppure è tracciata sul piano e un nodo qualunque può appoggiare (o essere fissato) in un qualunque punto del piano.

Dal momento che tracciare un limite, un confine al dicibile significherebbe averlo percorso, cioè averlo detto in una qualche forma e quindi negandolo, si assumerà qui che sia estensione illimitata sulla quale il dire perimetra una regione in linea di principio sempre estendibile ma sempre chiaramente e distintamente identificabile e incommensurabile con il piano su cui appoggia. Immaginando infinito il dicibile, l'Unico Piano la quota della regione finita (finita perché perimetrata) del detto sull'infinita superficie del dicibile sarà sempre trascurabile.

Regioni sull'Unico Piano

10. La storia sapienziale dell'Occidente è stata una ricerca incessante e sempre più urgente della *forma* del passaggio dal dicibile al detto – dal *Menone* con la teoria dell'anamnesi fino alla *Ragion Pura* con la deduzione trascendentale delle categorie. Ricerca spesso drammatica, ma irrinunciabile perché, in assenza di un terzo adeguatamente titolato – il dio o un piano metalinguistico che dica cose e linguaggio – la sola garanzia che il detto sia un *dire le cose* – cioè che sia *vero* – è la forma secondo cui viene tratto dalla potenzialità del dicibile. La Modernità, fin dal suo sorgere, ha conosciuto l'espansione sempre più rapida di un'unica forma, che a distanza di quattro secoli è diventata l'*Unica Forma* dell'Unico Dire e ambisce anzi a esse-

re considerata la *Vera Forma* dell'Unico Dire – vera perché unica capace di garantire per se stessa e per ciò che processa. È la *forma computazionale*, al principio in accezione molto lata, ma poi, via via assumendo l'unica possibile per poter parlare di computazione, la *forma meccanica*, la sola che rende possibile il calcolo. L'Unico Dire è diventato una *forma algoritmica* e deve esserlo se ambisce a dire il vero. Non è qui il caso di soffermarsi sulle ragioni per cui il calcolo è processo *aletopoietico*, produttore, costruttore di verità. Basterà prendere atto che così è stato e ricordare che lo statuto della computazione, per la sua meccanicità, non necessita di *ragioni terze* per essere garante di un detto. Non necessitando di ulteriori ragioni, può allora essere esso stesso ragione, imponendo la definizione di vero come ciò che è garantito dalla *computabilità* del passaggio dal dicibile al detto

11. L'Unico Dire diventa dunque sempre più *logos*, cioè *ratio* – parola computante, parola che dice calcolando. La computazione è l'argomentazione opportunamente assemblata e l'assemblaggio è tanto più garante del vero quanto più è *meccanico* – cioè indipendente da che cosa il dire dice, cioè quanto più è *sintassi* e quanto meno è *semantica*. La *ratio*, e l'atto proprio della *ratio*, è la meccanizzazione della *procedura argomentativa* che si fissa in algoritmi definiti – i primi principi come *omne quod movetur ab alio movetur* oppure *omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur*, il principio del terzo escluso, il sillogismo, l'aritmetica. L'algoritmo è la *forma efficace* –

aletopoietica – per definizione⁽²⁾ perché il detto che ne segue è *meccanicamente certificato* come vero. Vero di una verità inoppugnabile perché la meccanicità dell'algoritmo la costruisce in via definitiva e poiché l'algoritmo è definitivamente efficace, la storia sapienziale della *ratio* non si dispiega come la vicenda della sua *efficacia*, ma come la vicenda della sua *efficienza*: il dire nel numero minimo possibile di passaggi per ridurre al minimo le zone d'ombra, rimozione sempre più puntuale di ciò che è *ridondante*. A ben vedere, l'efficacia non è mai completamente al riparo da una efficienza manchevole. Il ridondante, quando è tale per insufficienza di chiarezza e distinzione, può mettere a rischio i vincoli strutturali dell'algoritmo, cioè le relazioni che garantiscono la conservazione e trasmissione della verità (cioè della *funzione aletopoietica*) ad opera della struttura. Quando si rivela ridondante ciò che si era considerato strutturale, se l'opera di riadattamento dell'algoritmo è possibile, si ha non solo un guadagno di efficienza ma una riconferma di efficacia. La storia della *ratio* muove dalla premessa di indefinita *perfettibilità* dell'algoritmo, raccontando la fatica incessante del *perfezionamento*. Perfezionamento che significa *meccanicità sempre maggiore* con incremento incessante dell'efficienza, includendo nella struttura meccanica, quando necessaria, nuova componentistica.

12. La macchina argomentativa – l'algoritmo – si è messa in moto fin dall'inizio dell'avventura sapienziale dell'Occidente. All'inizio più come *specialità ago-*

nistica (Parmenide, Zenone e Protagora, lo stesso Platone) che come *ingegneria meccanica* – per la quale sarà necessario attendere l'*organon* aristotelico. Euclide, nei suoi *Elementi*, considerò il piano geometrico solo per ciò che è computabile e per quanto è computabile, costruendo il primo algoritmo meccanico che fu modello esplicito e nostalgia costante della Modernità.

Senza alcuna sensibilità meccanica, purtroppo i *magistri* medioevali si ritroveranno intorno al termine *ratio*, che dice computabilità finanche nel suo etimo. E Raimondo Lullo prefigura, con coraggio e freschezza infantile, quello che la Modernità metterà poi a punto – la meccanicità delle conclusioni.

Ancora troppo legato all'eredità della tarda Scolastica per tramite degli ignari Gesuiti di La Flèche, Cartesio non riuscirà, fuori dal dominio della matematica, ad argomentare così meccanicamente come ambirebbe il suo *Discorso sul metodo*. Ma a lui si deve la consacrazione definitiva della dignità ontologica della meccanicità. Seguono secoli tormentati e creativi fino a Kant che, con la chimera del giudizio sintetico a priori, testimonia irrevocabilmente quanto sia inane e alla fine anche insensata (e sia stata) la ricerca di un algoritmo *definitivo*.

13. Il rigoglio romantico e i suoi affreschi grandiosi, tanto suggestivi quanto inconcludenti, sfiorisce senza lasciare tracce lungo la storia della *ratio* come calcolo e l'Ottocento consegna il testimone a Frege, Peano, Russell, che tenteranno di distillare la pura meccanici-

tà dell'algoritmo, cristallina e neutrale efficienza computazionale dell'Unico Dire.

La raffinazione della componentistica meccanica dell'algoritmo ne ha potenziato esponenzialmente l'efficienza, il che ha sospinto a concedere prima e a conferire poi, sempre più spazi alla sua efficacia. Fino al punto in cui l'algoritmo non è più semplicemente la *forma assunta dal detto*, ma è propriamente il detto e lo è nella sua più chiara e distinta definitività.

L'algoritmo sopravanza per efficienza ed efficacia, per bellezza e per verità, per compattezza e coerenza, per chiarezza e distinzione, *ciò di cui* è algoritmo. Si rovescia la funzionalità, cioè *cosa è in funzione di cosa*: non più l'algoritmo in funzione del detto, ma il detto in funzione dell'algoritmo.

14. La logica – cioè la *teoria del logos mechanikos* – novecentesca dà la misura di quanto il dire sia arrivato a strutturarsi algoritmicamente, di quanto alla *meccanicità dell'algoritmo* e non a ontologie inevitabilmente nebulose sia affidata ogni decisione sul dire che dice le cose, cioè la verità. L'efficacia ha consacrato l'algoritmo a una *terzietà* che non era nelle premesse. Da dove arriva quella *terzietà*? Semplicemente da un conferimento: al detto che struttura l'algoritmo viene riconosciuta una *funzione* che il detto come tale – la rete – non possiede. Si costituisce così la differenza fra sintassi e semantica. La sintassi è una forma secondo cui ha luogo il dire in quanto attività. La sintassi è forma del *calcolare*, forma meccanica del calcolare – una forma, non la forma, perché altre forme sono

il discorso poetico, il discorso religioso, il discorso politico. Che da sempre coesistono con la forma del calcolo: la differenza radicale è che il calcolo è pura sintassi, mentre poesia, religione e politica sono pura semantica. La forza del calcolo è la sua meccanicità che tende a escludere la semantica, mentre per poesia, religione e politica la forza sta invece nel loro dispiegarsi secondo semantica, escludendo ogni meccanicità sintattica.

15. Il calcolo non è metalinguaggio: semplicemente è quella parte di detto che è *meccanizzabile*, cioè eleggibile a sintassi. Alla meccanicità si conferisce la capacità di *misurare* la rete del detto proprio perché, escludendo tendenzialmente la semantica, non ne viene condizionata. È, come detto, auto-reggente, parola non condizionata dalla parola. Meccanica capace di *funzionare*.

Che succede quando il calcolo processa il detto?

Sull'Unico Piano il calcolo delimiterà regioni in cui si alloca il detto processato e deciso come *ammissibile* perché i suoi nodi possono essere *variabili* degli algoritmi in cui il calcolo si articola. I nodi ammissibili saranno ciò che il calcolo decreterà come *vero*. Potrà essere definita come la *seconda regione* dell'Unico Piano, dopo quella in cui è allocato il detto calcolante.

I nodi della rete che il calcolo ha deciso come *non-ammissibile* a essere *variabile*, saranno decretati o come *falso* o come *irrilevante*. Il falso e l'irrilevante possono essere definiti come la *terza* e la *quarta regione* dell'Unico Piano⁽³⁾. La *quinta* sarà quella del

detto che per una ragione qualsiasi non può essere processata dal calcolo perché non sottoponibile ad algoritmo⁽⁴⁾. Fuori dalle cinque regioni così delimitate sull'Unico Piano del *dicibile* che costituiscono il *dominio del detto* rimane la distesa verosimilmente infinita del *dominio del dicibile* non ancora detto. La *sesta regione* – se mai possa avere un senso qualsiasi una *regione infinta*.

16. Inevitabile chiedersi se il continuo possa dividersi in regioni senza cessare di essere continuo. Inevitabile rispondere che la suddivisione in regioni ha scopo meramente topografico: che la rete possa essere suddivisa in regioni perché si attribuiscono *colori* diversi a sezioni diverse dell'Unico Piano, non significa interrompere la continuità della distesa dei nodi.

Se un detto è *nuovo* perché si differenzia dal già detto, in quanto *detto* è sempre in relazione con qualcosa che è stato detto. E anche nel caso che nasca come totalmente avulso dal già detto – nodo lontano e ancora irrelato con uno o più altri nodi – costruire relazioni, dirette o mediate da altri nodi che vengono posti proprio con questa finalità, con il resto della rete è solo questione di tempo.

E anche quando un nodo viene riallocato, la riallocazione comporta il porlo in relazione con i nodi contigui della nuova collocazione, altrimenti sarebbe perfettamente insensato riallocarlo. Così come la posizione da cui è stato tolto non è un punto di discontinuità, perché la nuova riallocazione è una *duplicazione* del nodo, che per la diversità di posizione e dei re-

lati contigui, assume senso, significato e valore diverso – la gravità esisteva anche nella fisica aristotelica, ricollocata nella fisica galileiana è ancora riconoscibile come gravità ma nel nuovo contesto gioca una partita radicalmente diversa.

L'algoritmo di Dio

17. La storia sapienziale dell'Occidente si dispiega come la fatica di estendere la parola computante a tutto il dominio del detto. Fatica immane perché comporta una articolazione del computare capace di *trattare*, di *processare* la diversità con le medesime forme – gli algoritmi: il sillogismo vale per l'ontologia e per la politica. Va notato che solo minima o minimissima parte dell'Unico Piano è riducibile a spazio computabile – l'Unico Piano è perlopiù racconto e chiacchiera. Ma la via aperta con il sorgere dell'Occidente è stata identificare sapienzialità con computabilità⁽⁵⁾ e quindi solo il computabile è sapienziale. È Aristotele che giunge a questa consapevolezza definitiva e irreversibile: suo è l'*Organon*, il primo racconto consapevole ed esaustivo di quella parte dell'Unico Piano cui è stata conferita la capacità e possibilità di misurare tutto il piano – la prima delle regioni di cui si è accennato. Con la Modernità la computabilità assume il *mos mathematicum* con il passaggio di consegne dalla metafisica alla fisica e procede a una integrazione – riconduzione a unità – che si indica con il nome orgoglioso e inquietante di *teoria del tutto*. L'ambizione dichiarata è arrivare per successive generalizzazione di algorit-

mi, all'*Unico Algoritmo*, la forma unificata capace di processare tutto il dominio del detto così da ridurre le regioni a due solamente, cioè la regione del computabile e la regione del non computabile, regione del *sapenzialmente vero* la prima e del *sapenzialmente irrilevante* la seconda.

18. L'Unico Algoritmo è l'*Algoritmo di Dio*.

Newton questo abbozzava nei suoi *Principia* e questo era il piano sistematico ed esplicito di Laplace: ridurre il dicibile a ciò che era computabile nella sua versione algoritmica più incontestabile – quella della fisica *more mathematico*, *forma meccanica del dire* come criterio e misura di selezione del *detto* e, conseguentemente, criterio e misura delle cose, per quel tanto che si lasciano dire dal *detto* meccanicamente selezionato. Da Newton a Einstein il sogno fu mettere le mani sulla *Parola di Dio* che struttura la Totalità. La quale Parola non poteva che essere un algoritmo, per la stabilità e dunque sicura prevedibilità, per la chiara e inequivoca definibilità, per l'immancabile consequenzialità nei rapporti – questa era la gloria di Dio per Cartesio e Newton.

Il prezzo da pagare per l'algoritmo di Dio fu la drammatica esclusione di gran parte del detto, assegnato alla regione del non sapenzialmente rilevante. La *selezione* era alla fine *riduzione*. Riduzione pesantissima. L'esito fu che la Totalità risultante da ciò che era processabile anche dall'algoritmo più evoluto, quello della fisica, non era la *ricostruzione logica del mondo*, ma si rivelava essere un giocattolo meccanico – un au-

toma, un *mondo-automa* – ragionevolmente funzionante ma drammaticamente (addirittura *comicamente*) povero. Cioè incapace di riprodurre, nemmeno rudimentalmente, qualche tratto di quella complessità smisurata che il detto continua incessantemente ad ampliare – e che a sua volta è specchio diminuito della complessità delle cose. Laplace, al culmine del Settecento francese, è l’agiografo dell’algoritmo di Dio.

19. L’Ottocento – paradosso insospettabile all’inizio – man mano che amplia esponenzialmente l’estensione e complessifica la trama dell’algoritmo di Dio, ne attenua l’unicità fino alla dissoluzione. Un che di troppo esteso e di troppo complesso non può essere principio di unificazione, semmai lo richiede a sua volta.

Il Novecento è presa d’atto che per mantenere la complessità, l’articolazione dell’algoritmo, bisogna rinunciare alla sua unicità. Dopo il *Wiener Kreis*, il linguaggio e la sua complessità impongono la *regionalizzazione* dell’Unico Piano⁽⁶⁾. La parola computante non diventa meno computante ma non può più ridurre la computazione a meccanica.

Questa rinuncia porta ad allargare enormemente il dominio del sapienzialmente rilevante sull’Unico Piano. La regionalizzazione non ha più connotazione *sintattico-formale* (vero, falso, irrilevante), ma assume quella *semantico-tematico*. Ogni regione è perimetrata da una propria forma di computazione, più o meno meccanica a seconda di quanto il tema disti dalla possibilità (e dalla opportunità) di essere matematizzato – dall’aritmetica all’estetica.

20. Perimetrare *regioni tematiche* sull'Unico Piano comporta una rottura della continuità del piano?

Comporta indubbiamente *disomogeneità* rendendo impossibile un piano totalmente isotropo – in fondo, la pelle del leopardo o della zebra sono superfici continue ma non isotrope e le regioni dell'Unico Piano potrebbero essere assimilate alle macchie di colore del leopardo o le strisce della zebra.

La linea di confine fra una regione e l'altra non è necessariamente una linea lungo cui le relazioni fra i nodi dell'Unica Rete si rompono, così come una retta sul piano euclideo divide ma non interrompe la continuità del piano. Così come una figura geometrica non crea discontinuità fra il dentro e il fuori del suo perimetro.

Come la retta, come il perimetro della figura, come il colore, il perimetro delle regioni tematiche *si appoggia sopra* l'Unico Piano. E può variare di estensione e di figurazione appoggiata sopra l'Unico Piano.

Il cambiamento forse più rilevante è ciò che si potrebbe definire come *regionalizzazione* del calcolo. Le regioni tematiche si sono definite proprio per la impossibilità di un unico calcolo, dell'algoritmo di Dio. La conquista di autonomia e completezza di ognuna delle articolazioni del calcolo ha definito la propria regione tematica. È nell'ambito della regione, in forza del calcolo che la definisce, che il piano non solo sarà continuo, ma tornerà anche a essere isotropo, cioè omogeneo. L'algoritmo che definisce la regione ne è il garante. A questo punto, si pone la questione se la parola calcolante, suddivisasi regionalmente è ancora *Unica*

Paola Computante, unico calcolo. Come la continuità non implica necessariamente isotropia, altrettanto non implica necessariamente unità.

Analogia e misurabilità

21. In epoche meno meccaniche, l'unicità della parola che diceva regioni diverse dell'Unico Piano, era sostenuta dalla prospettiva dell'*analogia*. Più propriamente dall'*analogia entis*. Che, per il teorema (o postulato?) di Parmenide – *to gar auto noein estin te kai einai* – era anche *analogia verbi*. L'Unico Piano possibile, nella prospettiva di Parmenide, è il piano dell'essere, sul quale il logo si appoggia spontaneamente come un velo riproducendone fedelmente l'andamento – la ben più tarda *adaequatio rei et intellectus*. L'*einai* parmenideo non necessita di alcuna analogia, dato che solo l'*einai* è e altro non si dà come *essente*. Nemmeno la dimensione della *doxa* – incertissima è la posizione di Parmenide al riguardo – necessita di analogia, perché, a dirla con i medioevali, è accostabile solo in termini di *aequivocitas* – niente di certo, di chiaramente e definitivamente afferrabile. Platone si accoda nonostante il parricidio di Parmenide. Ha chiare le due sponde da collegare, ma i suoi ponti sono fragilissimi.

L'analogia comincia con Aristotele, e comincia per superare l'impasse parmenidea – la necessità di un *noein* e quindi di un *logos* che possa dire anche *quello che non è* – il divenire. Per Aristotele, l'essere *pollachos legetai* ed essere è il motore immobile, così co-

me essere è anche la pura potenza. – l'*einai* parmenideo riconfigurato come una complessità gerarchicamente strutturata ma soprattutto continua, dall'atto puro alla potenza pura.

22. Per il teorema di Parmenide, l'*analogia entis* sarà anche *analogia verbi*. E dunque ciò che si può dire *analogamente* esisterà anche *analogamente*.

Tommaso è sulla medesima linea, ma con l'immane difficoltà di dover partire dalla (o giungere alla, fa lo stesso) infinità dell'*Ipsum Esse Subsistens*. Sarà costretto a far coincidere l'essere con l'*Ipsum Esse* e a riservare alle cose uno statuto ontologicamente fittizio: Dio stesso è, in quanto analogato supremo, il principio di analogicità per tutte le cose, le quali ovviamente non possono non essere in relazione con Lui, ma la relazione costitutiva sarà, *ex parte rerum*, una controversissima *distinctio rationis*.

Per questo la *dicibilità di Dio* è questione cruciale. Se, in qualche forma, o in qualche misura, Dio è dicibile, allora *tutto è dicibile* e, per il teorema di Parmenide, *il dicibile è tutto* – ovvero la parola può dire ogni cosa possibile. Nella prospettiva dell'analogia, l'unicità del piano significa che la parola può dire ogni livello della gerarchia dell'essere, qualunque sia. La continuità della parola che dice – quindi dell'Unico Piano – è garantita dalla continuità delle cose – la *hierarchia entium* – e i livelli dell'essere, in una prospettiva di emanazionismo neoplatonico a *n* livelli di emanazione, sono definiti dal progressivo attenuarsi della forza dell'analogia.

23. Il problema drammatico dell'analogia nella prospettiva del logos, cioè della parola computante, è che la distanza fra i livelli non è definitivamente misurabile perché manca l'unità di misura: la non misurabilità, per il teorema di Parmenide, pone la questione se il non misurabile possa davvero essere.

D'altra parte, come immaginare una *misura* che possa definire chiaramente, distintamente, esaustivamente e coerentemente i livelli dell'essere?

Analogia è termine altissimamente problematico che in verità non definisce, ma abbraccia e dichiara senza risolverla la contraddizione fra *uguale a* e *diverso da*. L'analogia indica al tempo stesso l'uguale e il diverso della cosa, senza possibilità di indicare *quanto* uguale e *quanto* diverso (dal punto di vista quantitativo) e *quale* uguale e *quale* diverso (dal punto di vista qualitativo). L'analogia, nell'impossibilità di *definire*, può solo *indicare* e *alludere* – *infinito* vale per Dio e per una retta, ma Dio non è una retta, né è definibile includendo la retta nella Sua definizione (o viceversa) né riconducendo *infinito* ad altro che possa essere chiaramente definito e valere per Dio e per la retta. Nell'analogia non si dà un *passaggio definito in un numero finito di passi* da un analogo all'altro. Se vi fosse, non sarebbe più analogia ma univocità.

24. La dicibilità di Dio pone il caso esemplare e dei problemi derivanti dalla prospettiva dell'analogia, e segnatamente quello della *dicibilità dell'infinito*. Vale la pena ricordare.

Sulla scena della sapienzialità occidentale l'infinito si affacciò con Anassimandro come *indeterminato*, non come *smisurato* – considerazione a parte meriterebbe che ciò sia successo proprio all'inizio, ma qui ci si accontenterà. La prospettiva di Anassimandro – ovvia per noi dopo ventisei secoli – era porre l'indeterminato come premessa del determinato: banalmente, che una cosa, prima di essere quella cosa, non è quella cosa. L'indeterminato è semplicemente un'assenza che si riempie e dell'assenza è impossibile dire se non dicendo ciò che è assente. Alla fine, il sentore di non aver detto nulla su ciò che davvero interessava dire (non l'assente, ma l'assenza, anzi *lo spazio* di quella assenza) permane. Il sentore – avvertito per primo da Platone e soprattutto da Aristotele – rimane anche dopo aver addomesticato l'indeterminazione riconfigurandola in *yle*, in *dynamis*, in *potentia*: alla fine, ciò che si dice, ciò che si può dire, è sempre la determinazione. È verosimile che Anassimandro nemmeno sospettasse il significato più insidioso (e per ciò stesso più vero) dell'infinito, cioè la *smisuratezza*., e del resto, nel contesto ellenico *il senza misura, to a-metron*, è inimmaginabile. Ed è inimmaginabile perché nulla può essere senza misura quando la misura è tutto.

25. È la *smisuratezza*, all'*immisurabilità* (secondo la quantità e la qualità e forse anche secondo la relazione) che Aristotele può prendere di mira con la sua confutazione dell'infinito in atto. Perché, in qualche forma, al contrario dell'indeterminazione, la *smisuratezza* può essere detta. La prima figura della *smisura-*

tezza è il rimando all'infinito e il rimando all'infinito si può dire – non *in quanto infinito*, ma *in quanto rimando*. La seconda figura è l'*interminabile determinazione*, che pure può essere detta *perché determinazione* e non perché interminabile – *quantitative*: la divisione del quattro per il tre; *qualitative*: l'ineffabilità dell'individuo. Dire la smisuratezza in quanto tale, comprometterebbe inevitabilmente la stabilità di ogni costruzione della parola perché il rimando all'infinito rende inane ogni detto e l'indeterminabile determinazione alla fine non può dire nulla di davvero determinato.

26. Dionigi, dovendo scegliere fra l'infinito e la sua dicibilità, non ha dubbi: il silenzio, perché “penetrando nella caligine che sta sopra alla intelligenza, troveremo non la brevità delle parole, bensì la mancanza assoluta di parole”. Nella tenebra ipernoetica ogni dire diventa “completamente muto”⁽⁷⁾. Anselmo se la cava conferendo valore semantico a una figura sintattica – l'*id quo maius cogitari nequit*. Evita di definire un *quot maius* per non porre un limite a ciò che non ne ha, ma si espone così alla confutazione aristotelica. Il suo argomento è strutturalmente – genialmente – *equivoco*. Contraddizione disinnescata, ma non risolta. Duns Scoto invece non esita: e sceglie la dicibilità sacrificando l'infinito nella sua conseguenza più immediata: cioè l'incommensurabilità fra infinitamente distanti. Di Dio si deve poter dire in forma *univoca* altrimenti non si potrà mai dire nulla univocamente e se non si può dire nulla univocamente, nulla sarà mai

cosa determinata: “ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem univocum, quem accipit ex creaturis”⁽⁸⁾.

27. Tommaso invece opta per la via dell'*analogia* – che è per Aristotele la forma irrinunciabile del *logos*. Questa via – supponendola percorribile – evita di dover scegliere fra dicibilità e infinito perché attribuisce anche all'infinito la possibilità di essere detto senza doverlo definire come tale. È così che il silenzio di Dionigi diventa *via negationis* e l'*id quo maius cogitari nequit* di Anselmo diventa *via eminentiae*.

Da un lato, la parola nega se stessa per *indicare* ciò che non può *dire*: non, banalmente, che Dio è non-albero, non-pietra o non-cavallo, ma che Dio è non-finito, non-mutabile, non-dipendente. *Tropon tina* la parola dice ciò che non può dire – e questa è già analogia. Dall'altro, la parola si stira fino al limite della rottura nel gioco analogico della *via eminentiae*: ciò che si dice di qualcosa lo si può dire fino al punto *quo maius cogitari nequit* – bello, buono, vero⁽⁹⁾. Più oltre (anche se l'immediato prima di quel più oltre Anselmo non indica – e non lo indica perché non lo può indicare), la tensione la lacererebbe, annientandola.

Alla fine, anche l'analogia è affermazione forte e impegnativa della continuità dell'Unico Piano.

28. L'univocità, in quanto *ripetersi del medesimo in collocazioni diverse*, vede la scala dell'esse in una *Unica Scala* che si traduce nell'Unico Piano del *dice-re* attraverso la combinazione del *medesimo*: a secon-

da della *forma* con cui il *medesimo* (o i *medesimi*, non fa differenza) si combina sull'Unico Piano (quello dei *dicere*), si hanno gradi diversi – maggiori o minori sull'*Unica Scala* (quello dell'*esse*). Dunque, definito il medesimo (o i medesimi, non fa differenza), la diversità che si dispone lungo tutta l'Unica Scala, sarà esaustivamente definibile conoscendo anche la *forma* della combinazione, cioè, alla fine, l'algoritmo – siamo sempre nell'ambito del logos, cioè della parola computante – che fissa ogni combinazione. Per questo, tutto, in un contesto di univocità, è commensurabile e anche misurabile. Da un punto qualsiasi a un punto qualsiasi della scala.

Paradossalmente, l'analogia non comporta un'Unica Scala (sul piano dell'*esse*), anzi si dà proprio perché non è possibile mettere tutto su un'unica scala – *Esse* ed *ens*, il quanto e il quale, determinato e indeterminato, finito e infinito. L'analogia suppone regioni differenziate sull'Unico Piano che corrispondono a scale differenziate là dove l'univocità ne vede una sola. Non esistendo (perché impossibile o perché mai veramente cercato, non fa differenza) un algoritmo per il *salto di scala*, con l'analogia si potrà tuttavia dire una medesima cosa di ciò che ontologicamente occupa il medesimo luogo in scale diverse. Cioè alla procedura di *riconduzione* nell'ambito dell'univocità, l'analogia sostituisce una meno limpida identificazione di *corrispondenze*.

Univocità e meccanicità

29. L'analogia non dice che, dati A e B incommensurabili perché appartenenti a scale diverse, l'attributo x di A implementato secondo un criterio f diventa attributo y di B – ciò corrisponderebbe commensurabilità fra A e B che viene negata in ipotesi. E nemmeno si pone il problema di definire x o y (a priori o a posteriori). L'analogia stabilisce semplicemente una corrispondenza per cui x si trova in A così come y si trova in B . *More mathematico*:

$$A : x = B : y$$

Questo è l'algoritmo dell'analogia. Nulla di meno e nulla di più. L'univocità invece costruisce cosa da cosa in un numero sempre finito di passi: per l'univocità il punto cruciale è il criterio di implementazione f : se f è identificabile e poi definibile, allora l'algoritmo diventa (*more mathematico*):

$$y(B) = f \cdot x(A)$$

L'analogia salta da cosa a cosa, riferendosi a una corrispondenza, dove è noto uno solo dei relati e il rapporto di corrispondenza: il secondo relato viene identificato come il corrispondente del primo.

L'univocità costruisce cosa da cosa quando è noto uno dei relati e il rapporto di implementazione.

30. Così l'analogia mantiene in unità e continuità sull'Unico Piano la pluralità di regioni (ciascuna corrispondente a una delle scale dell'esse non commensurabili) *anche in assenza di una Unica Scala*.

È il rapporto di corrispondenza a garantire la possibilità di percorrere l'Unico Piano senza iati e senza necessità salti nonostante l'impossibilità di una Unica Scala dell'esse.

L'univocità, per contro, affrontando *identicamente* tutte le regioni del dicibile, identifica e definisce *algoritmi di passaggio* da una regione all'altra che a loro volta e con altra prospettiva garantiscono la continuità dell'Unico Piano. L'assenza di una *struttura terza* (o come altrimenti la si voglia definire) che certifica la forma dei rapporti fra il *dicere* e l'esse – fra il *noein* e l'*einai* – rende possibile più di una prospettiva. Al tempo stesso, proprio quell'assenza addossa totalmente al *dicere* (al *noein*) il carico del rapporto fra questo e l'esse (l'*einai*). Come a dire che, se per Parmenide il suo teorema era espressione ovvia e spontanea del *noein*, per noi, all'altro capo della storia sapienziale dell'Occidente, il suo teorema può essere solo espressione (né ovvia né spontanea, ma necessaria) del *dice-re*.

31. Merita ricordare che la prospettiva dell'univocità è chiave di lettura della Modernità. Con il *mos mathematico-geometricum* di Cartesio e Galileo fu rigettata in via preliminare e irreversibile la precedente prospettiva dell'analogia, vedendola inesorabilmente naufragare e naufragata nell'*aequivocitas*: la pratica della *distinctio* senza limiti definiti e definibili, aveva portato allo svuotamento del *dicere*, cioè alla constatazione dell'impossibilità che quel *dicere* estenuato potesse essere un *dicere* l'esse.

Cessando la spontaneità dell'*adequatio* – l'esse si dà originariamente nel *dicere* – la prospettiva non poteva essere che *costruttivistica*: non potendo noi rinunciare al dire, è stato necessario rinunciare all'esse e se non è possibile dire ciò che da noi non dipende, sarà sempre possibile dire ciò che da noi dipende. Gli *artificialia* si sostituiscono ai *naturalia*, il meccanico all'organico, il funzionare al divenire.

Definire componentistica da manipolare algoritmica-mente è diventata la forma sapienziale della Modernità. Solo così – non è qui il luogo per dirne oltre – è immaginabile l'*homme-machine*, esito e specchio di un *monde-machine* fatto di *choses-machine*.

32. La sapienzialità moderna si fissa in algoritmi che disegnano le cose con una definizione risultante da un numero finito di destrutturazioni successive di ciò che delle cose si dice fino ad arrivare a unità invariabilmente identiche a se stesse (almeno nelle premesse) – i *traités* settecenteschi ne sono l'epifania più assoluta. Le cose vengono poi definite, cioè (ri)costruite per opportuna (cioè algoritmica) combinazione delle unità risultanti dalla destrutturazione. Così, una cosa differisce da un'altra *per la presenza o per l'assenza* di una o più di queste unità. E non si tratta di una prospettiva in cui si ritrovano solo i La Mettrie e i d'Holbach: anche l'*atomismo logico* di Wittgenstein all'epoca del *Tractatus* è conseguenza di quella forza-tendenza riduzionistica cui costringe l'univocità. A differenza delle *distinctiones* della tardissima scolastica, la destrutturazione e poi la ricostruzione univoca

delle cose su base di una componentistica fissa, permise la *riproduzione efficace* dell'esse – dove *efficace* significa semplicemente *capace di riprodurre autonomamente il moto*, e dunque il divenire, delle cose – il divenire riconfigurato come *funzionare*. Autonomamente significa non ricorrendo ad altro che alla componentistica e all'algoritmo che ne determina l'assemblaggio. In luogo di un mondo di *cose essenti*, la Modernità si dedicò così fin dall'inizio alla costruzione di un mondo di *cose funzionanti*. È così che con l'univocità il logos, parola computante, diventa compiutamente se stesso riconfigurandosi come *meccanismo computazionale* e imponendosi, per la sua efficacia, come modello capace di processare tutto il detto dell'Unico Piano.

33. La Modernità, incessante sforzo di *meccanizzazione delle cose* attraverso la *meccanizzazione del discorso* che le dice, ha visto così il rudimentale meccanismo della *pascaline* evolversi fino all'*intelligenza artificiale*. L'intelligenza artificiale – risibile ossimoro prima della romanticissima Olympia di Hoffmann – diventa possibile con l'univocità, con la destrutturazione delle cose in componentistica capace di dirle, determinata e invariabile, la quale può essere ricombinata e riconfigurata in infinite possibilità.

In questa prospettiva, l'*artificializzazione della intelligenza* è sempre stata una linea di tendenza sotterranea della Modernità e merita discorso a parte mostrare come l'*artificializzazione* dell'intelligenza nel senso della sua *automatizzazione meccanica* sai stata perse-

guita più o meno consapevolmente nella speranza di potersi garantire un riferimento terzo incontestabile – l'automatismo meccanico, appunto, come *condizione di indipendenza* che certifichi definitivamente la verità di ciò che è vero sulla base della necessaria correlazione fra *automatismo* e *meccanismo*. Ma questa è ancora un'altra storia.

34. Il sogno profetico di Cartesio è meccanico e nonostante le innumerevoli prese di distanza, ciò che noi siamo è l'estrema conseguenza del sogno cartesiano – l'Occidente, per come si configura oggi è il compimento del sogno meccanico di Cartesio.

La Totalità che abbiamo costruito come nostro contesto è *totalità meccanica*, un sistema di ingranaggi, cinghie, pulegge e leve più o meno metaforiche, più o meno sofisticate, in grado di ampliarsi dimensionalmente e di complessificarsi indefinitamente per aggiunte successive. Non è più la *Totalità delle cose* – dei *naturalia* – ma la Totalità di ciò che noi abbiamo de-strutturato e ri-strutturato come cose, cioè la Totalità di ciò che noi diciamo delle cose, di ciò che noi diciamo essere le cose. L'*Unico Piano* (del *dicere*, delle parole) ha sostituito l'*Unica Scala* (dell'*esse*, delle cose).

Insidie della complessità

35. Il problema inevitabile del meccanismo è tuttavia che è meccanismo: il suo ampliamento dimensionale o l'infittirsi della sua trama complica inesorabilmente

il moto meccanico della Macchina perché ne complessifica la trasmissione.

Cartesio, ma anche Newton e Laplace ed Einstein e Planck, non sospettavano minimamente le insidie della complessità. In fondo la loro Totalità era Totalità su scala ed era su scala ridotta perché il geocentrismo cosmologico chiusosi con Galileo, era continuato sapenzialmente per altre vie.

L'Unico Piano, diventato con la Modernità Unico Piano *Univoco*, dopo aver preso il posto dell'Unica Scala (che aveva preso il posto delle molteplici scale dell'analogia) in seguito a un incessante processo di destrutturazione e ristrutturazione, è diventato Totalità Meccanica combinata e coordinata da un algoritmo meccanico – l'*Unico Algoritmo Meccanico* – sempre più articolato perché sempre più inclusivo. La fisica lo sta esplicitamente mettendo a punto con l'ossessiva ricerca di una mitica *Teoria del Tutto*.

Inevitabile che l'inarrestabile iperattivismo della parola computante nella messa a punto dell'Unico Algoritmo Meccanico per allargare la Totalità Meccanica a quote sempre maggiori del dicibile, porti a una sempre maggiore complessificazione della propria struttura. Se processare meccanicamente nuovi spazi sulla superficie dell'Unico Piano significa inevitabilmente pesantezza strutturale da mantenere in moto, è altrettanto inevitabile raggiungere un punto in cui l'algoritmo diventa così complesso da disperdere e dissolvere il dicibile nel corso del processo, rallentando la produzione del detto fino a impedirla del tutto.

36. Ma non è la sola controindicazione. Un sistema – un calcolo e un algoritmo di sufficiente ampiezza sono sistemi – più si complessifica, meno garanzie dà sulla propria coerenza – quindi sulla propria unità e quindi della propria unicità. Anche per questa via esiste un punto estremo oltre il quale diventa inevitabile che l'Unico Algoritmo Meccanico cessi di essere unico a causa delle contraddittorietà dovute alla propria espansione. Se collassa l'unità strutturale, l'algoritmo si frantuma in una molteplicità di sotto-algoritmi, ciascuno in grado di processare solo la regione di dicibilità sua propria – quasi una *Sotto-Totalità Meccanica*. Copione già visto e già recitato nella prospettiva dell'analogia in cui il *basso livello algoritmico* lascia ampio spazio a esiti discutibili nell'opera di fissare corrispondenze, arrivando fino all'*aequivocitas* a causa di eccessi non limitabili nella pratica della *distinctio*. L'Unico Algoritmo Meccanico, conseguenza prima e diretta dell'univocità, *per eccesso di univocità* arriva inevitabilmente a *moltiplicare le univocità* – dunque di mettere fine all'univocità.

Se destino dell'analogia è l'*aequivocitas*, il destino dell'*univocitas* sarà l'*incomunicabilità*: ogni univocità – ogni sottosistema univoco – pretende esclusività e il destino di più pretese contemporanee di esclusività è l'incommensurabilità, perché l'algoritmo non conosce limiti di applicabilità: sistemi capaci in premessa di processare tutto, non possono comunicare fra loro.

E dal momento che non si può parlare biologicamente di numeri transfiniti o parlare quantisticamente di storia romana, non potrà più esserci un Unico Dire.

37. Che si tratti di *incommensurabilità scalare* – come tra quantità e qualità, tra finito e infinito, tra tempo ed eternità – o di *incommensurabilità complanare* – come l’ovvia impossibilità di raccontare la geometria in termini politici o la meccanica celeste in termini psicologici – la Totalità moderna si frantuma con il frantumarsi dell’unicità univoca dell’Unico Dire così come la Totalità medioevale era svaporata nella diluizione infinita dell’analogia. Inevitabile concludere che il dire che dice la fisica dei quanti non può essere quello che dice l’inconscio. Se è così, il destino dell’Unico Piano è seguire il destino dell’Unico Dire. Paradossalmente, affermare l’unità del dire (sancita dall’analogia) o addirittura l’unicità del dire (garantita dall’univocità), significherebbe condannarlo inesorabilmente all’equivocità nel momento in cui al dire si riconoscesse comunque la possibilità (o si fosse nella necessità senza alternativa) di dire la Totalità – cioè a una Sotto-Totalità di dire anche le altre Sotto-Totalità. Equivocità inevitabile perché il dire la Totalità comporterebbe di *dire commensurabilmente* ciò che invece è *incommensurabile*, un circuito logico da cui si esce solo abbandonando ogni vincolo della parola. Tanto la scalarità che la complanarità degli incommensurabili delineano regioni del dicibile non *traducibili* l’una nell’altra, cioè tali che è impossibile un algoritmo che traduca una regione nei termini di un’altra regione – non esiste in effetti un algoritmo per tradurre in forma quantistica le leggi della sociologia. Se esistesse, non si avrebbero due regioni, ma

una sola e la *psicostoriografia* con cui Hari Seldon diede struttura *matematica alla storia* non sarebbe solo romanzo futuribile.

38. Alla fine l'incommensurabilità diventa indice indubitabile di una radicale discontinuità fra le regioni dell'Unico Piano su cui si immaginava insistere un Unico Dire. Smarrimento e spaesamento – quel senso dell'essere sempre fuori luogo giunto a tematizzazione esplicita con Heidegger in *Sein und Zeit*, sarebbe il controcanto ontologico della vicenda del *logos*, la parola computante, lungo tutto il percorso della Modernità fino alla Contemporaneità.

Vale la pena notare – come semplice chiosa e chiusa dell'accenno storico all'Età di Mezzo – che l'analogia ha preservato la continuità dell'Unico Piano sfibrandolo. Riprendendo la metafora della rete strutturata per nodi e relazioni, l'analogia ha preservato la continuità fra i nodi, ma a prezzo di interporre sempre nodi ulteriori fra due nodi dati. La continuità alla fine viene preservata a prezzo della dicibilità – è l'*aequivocitas* come esito finale. La commensurabilità diventa *talmente commensurabile* da abolire la differenza.

Così se l'univocità, alla lunga, rende invalicabile la distanza fra due nodi della rete, l'analogia, alla lunga, la abolisce e abolendo la distanza fra i nodi, abolisce nodi e relazioni.

39. Ma il paradosso più sconvolgente cui mette di fronte l'ipotesi di un Unico Dire per un Unico Piano – e quindi la Modernità come tale – chiama in causa

l'*Unica Scala*, cioè là dove immaginiamo essere le cose, là dove immaginiamo dimori l'essere.

Il contesto nel quale io guido un'auto è lo stesso in cui si sono succedute le ere geologiche. Lo stesso in cui è passata la Grande Storia e in cui operano l'interazione debole e la gravitazione universale. Lo stesso in cui – per chi ha una fede – si attende la Seconda Venuta del Figlio e la Decima Incarnazione di Visnù.

Anche se *cujus regio, ejus sermo*, il contemporaneo appartenere a ipotizzabili Sotto-Totalità che si incastrano in Totalità di ordine superiore, è per noi *condizione esistenziale* e non meramente *logica*, dal momento che esistiamo, contemporaneamente e a pieno titolo, sia nella Sotto-Totalità della nostra vicenda di singoli, sia nella Sotto-Totalità della storia universale in cui quella si colloca, sia nella Sotto-Totalità del tempo geologico dove si colloca la storia universale, sia nella Sotto-Totalità tempo cosmico dove si colloca il tempo geologico – e in chissà quali altre *Sotto-Totalità* ancora.

L'analogia ricorre al *pollachos leghetai* dell'essere per (tentare di) combinare in un'unica Totalità le Sotto-Totalità in cui esistiamo simultaneamente e che non si offrono spontaneamente a forme di unificazione. L'univocità ricorre alla riconduzione delle Sotto-Totalità a un'unica Totalità per via algoritmica, escludendo dalla Totalità le Sotto-Totalità che non vi si prestano.

L'equivocità, infine, non vede affatto problematico un unico, contemporaneo esistere in molte Sotto-Totalità,

che non richiedono alcuna integrazione in una Totalità e si rassegna allo spaesamento.

La Modernità ha percorso la via dell'univocità e la contemporaneità sembra aver imboccato la via dell'equivocità. L'Unico Piano con l'Unico Dire⁽¹⁰⁾ si è frantumato per eccesso di univocità e l'equivocità che abbiamo ereditato sono i resti della deflagrazione dell'Unico Piano. Di fronte a noi, l'Unica Scala che sgomenta.

Si può saltare da un piano all'altro oppure ci si può muovere indefinitamente sul medesimo piano. Ma quando il piano è frantumato non è più possibile alcun salto. Solo una deriva, aggrappati al frammento cui occasionalmente ci si trova aggrappati.

40. Se cultura è l'Unico Piano (del dire, del noein), allora natura è l'Unica Scala (dell'essere, dell'einai). In altri tempi, l'Unico Piano mutuava la propria continuità dall'Unica Scala.

Divenuta l'Unica Scala ciò che di essa dice l'Unico Piano, quella non può che seguire il destino di questo. Se l'Analogia porta alla dissoluzione per estenuazione dell'Unico Piano e l'Univocità porta l'Unico Piano alla interna incomunicabilità per incommensurabilità, la continuità cessa: nel primo caso perché non c'è più un piano, nel secondo perché iati invalicabili isolano regioni irrelate fra loro sul piano.

Rotta la continuità il salto diventa la normalità seppure con infinita nostalgia del continuo – singolare che i due più infiammati sostenitori della discontinuità in natura, Newton e il suo corpuscolarismo e Leibniz

con il suo monadismo, siano anche gli iniziatori del calcolo delle flussioni, cioè del tentativo supremo di dire la continuità in termini di discontinuità.

In naturalibus la norma allora è la catastroficità perché, l'interruzione della continuità non si interrompe e i discontinui ottenuti per rottura della continuità tendono a loro volta a rompersi in discontinui di quantità, qualità o relazione inferiore.

Natura culturam sequitur.

Per Bak vede le cose per catastrofi e stati di stabilità provvisori. La vicenda della sapienzialità occidentale è una storia di collassamenti dopo l'acme in cui si immaginava raggiunta stabilità definitiva: *cultura speculum naturae* oppure *natura speculum culturae*?

Se l'Unica Scala è specchio dell'Unico Piano, la risposta va da sé. *Natura facit saltus.*

(1) Tarski non è partito dal linguaggio, ma dalla definizione di verità. È per dare fondamento alla definizione di verità, che si trova a dover sdoppiare il piano del linguaggio. La sua finalità era una sorta di algoritmo (linguistico) autofondativo piuttosto che una improponibile *terzietà* che certifichi inoppugnabilmente. Come a dire che il linguaggio – quasi heideggerianamente – è il luogo dell'*aletheia* e se l'*aletheia* non ha forza sufficiente a imporsi (cioè a disvelarsi), ogni discorso diventa narrazione e la sapienzialità diventa letteratura.

(2) L'algoritmo non è una combinazione di *parole speciali* – un *discorso speciale*. Se il piano del dire è continuo e isotropo, non esistono parole speciali. Una combinazione di parole diventa algoritmo perché viene ad essa conferito uno statuto speciale, quel-

lo di *parola che giudica la parola*, così che la fine del processo sia una decisione – di verità o di non verità.

La specialità delle parole che costituiscono l'algoritmo è dovuta al *conferimento* di uno statuto, di un titolo speciale. Un conferimento che è una *decisione*, la quale può essere solo *raccontata*, ma non davvero argomentata – il che richiederebbe apposito algoritmo che richiederebbe apposito algoritmo, senza fine.

La *regola* è una *combinazione di parole a statuto speciale*, ma ciò che dipende da regole dipende sempre da una decisione iniziale. Come accade nel gioco. Decidere della verità, sul piano continuo e isotropo del logo, è alla fine sempre e solo un gioco.

(3) Volendo mantenere, per quel che vale, il modello geometrico dell'Unico Piano, che tutti i nodi costituiscano un continuo non significa necessariamente che un nodo debba rimanere eternamente dov'è. Nulla osta a che trovi altra collocazione, purché a riallocazione avvenuta, il nodo riallocato entri in relazione con i nodi contigui. Ma perché il nodo da riallocare possa trovare nuova riallocazione, i nodi preesistenti nel punto di riallocazione devono *far posto* al nodo da riallocare. Il piano da immaginare non sarà un reticolo rigido: in qualsiasi punto il reticolo sarà dilatabile ricostituendosi poi dove la dilatazione è riavvenuta. Nel caso dello spostamento di un nodo da una collocazione all'altra, basterà immaginare non uno strappo nella trama, ma semplicemente la duplicazione del nodo in altra collocazione.

(4) Vale forse la pena annotare che la riallocazione di un nodo esistente è lo stesso che l'inserimento di un nuovo nodo appena costituito.

(5) Il calcolo è garante di attendibilità, surrogato umano troppo umano dell'autorevolezza del dio che faceva da garante al pronunciamento oracolare così come alla possessione misterica.

(6) Senza qui entrare troppo nel merito, una forma di regionalizzazione semantica esisteva anche in contesti precedenti. La fisica non era la metafisica. E la teologia non era la politica. La differenza radicale era nella (relativa) semplicità del calcolo che consentiva di mantenerlo saldamente unitario. Così che la differenziazione semantico-tematica avveniva entro il medesimo quadro sintattico-formale. La complessificazione e ampliamento del calcolo dissolvono la sua unicità e a quel punto il rapporto tra se-

mantica e sintassi, tra forma e tema, bilanciandosi in una fase iniziale, si rovescia: il calcolo, dopo aver definito il perimetro della regione, tende a essere sempre più condizionato dal tema.

(7) Dionigi Pseudoaeropagita, *Mystica Theologia*, 1033B e C.

(8) Duns Scoto, *Ordinatio Prima*, distinctio 3, pars 1, quaestiones. 1-2, nn. 38-39.

(9) Che il bello, il buono o il vero, non possano mai raggiungere un punto *quo maius cogitari nequit*, Anselmo non sembra mai aver nemmeno sospettato. Che poi bello, buono e vero rimangano bello, buono e vero a qualunque grado di eminenza vengano sospinti, sarebbe da dimostrare e non da presupporre. Ciò, supponendo che l'Unico Piano del dire sia un velo che copre un Unico Piano anche dell'essere. Che la Modernità l'abbia messo in dubbio (per non dire confutato), non toglie che fosse un assunto fin quasi banale per Anselmo.

(10) Vale forse la pena fare ulteriore chiarezza sulla distinzione fra *Unico Dire* e *Unico Piano del Detto*. Può aiutare l'analogia fra *programma* e *file di dati* in ambito informatico. L'uno e l'altro sono stringhe di caratteri – il programma è un file i cui dati sono istruzioni operative – ma al programma è conferita una funzione diversa, attiva e processante.

Quattordici

La rivincita delle forme sostanziali *Formae & Formulae*

Nella moderna forma analitica della meccanica tali proposizioni vengono addotte addirittura come risultati di calcolo, senza guardare se abbiano per sé in se stesse un senso reale, cui corrisponda cioè un'esistenza, e senza preoccuparsi di fornire di ciò una prova. (...) Si dà come un trionfo della scienza di trovare aldilà dell'esperienza, per mezzo del semplice calcolo, delle leggi, cioè dei principi dell'esistenza, i quali non hanno alcuna esistenza.

G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*,
Libro 1, Sez. 2, Cap. 2

1. Oscurata dalla trionfale avanzata della *scienza nuova*, la *forma substantialis* della *philosophia naturalis* tardoscolastica, fu sepolta irrevocabilmente da Galileo. Vale la pena riportare il notissimo epitaffio alla defunta che si trova nella terza lettera del suo *Delle macchie del Sole*: “E se domandando io quale sia la sustanza delle nugole, mi sarà detto che è un vapore umido, io di nuovo desidererò sapere cosa sia il vapore; mi sarà per avventura insegnato, esser acqua, per virtù del caldo attenuata, ed in quello risoluta; ma io, egualmente dubbioso di ciò che sia l'acqua, ricercandolo, intenderò finalmente essere qual corpo fluido che scorre per i fiumi e che noi continuamente maneggiamo e trattiamo: ma tal notizia dell'acqua è solamente più vicina e dipendente da più sensi, ma non più intrinseca di quella che io avevo per avanti delle

nugole”. Colpisce l’esilarante, molieriana messa in scena di una sorta di *effetto matrioska*, nel quale Galileo, forse un tantino ingenerosamente, vede tristemente incartarsi la *fisica* della propaggine ultima dell’aristotelismo scolastico: un rimando infinito che nulla può veramente interrompere, perché nessun passo successivo sarà mai un punto d’approdo definitivo e stabile. E ciò grazie alla pratica incessante ed estenuante – quasi autofagica – dell’arte della *distinctio*. L’*effetto matrioska* nel rimando causale non è solo il *trovare qualcosa dentro qualcosa*, ma anche (e soprattutto) la certezza che la forma del *qualcosa-dentro* è sempre identica per ogni possibile *qualcosa-dentro*: ovvero, se qualcosa è dentro qualcosa, *il qualcosa-dentro sarà strutturalmente un qualcosa con un qualcosa-dentro* – la bambolina dentro la bambolina sarà sempre una bambolina con dentro una bambolina.

2. La *notizia intrinseca* che sta tanto a cuore a Galileo sarebbe appunto un *salto chiaro e definitivo* su un piano diverso da quello in cui sono disposte le infinite bamboline cave di ogni dimensione della *fisica-matrioska* della tarda scolastica.

Per dirla in linguaggio più formale, la *philosophia naturalis* degli aristotelici secenteschi soffre e muore per una sorta di *indecidibilità strutturale* perché non vi è nulla che garantisca, in un numero finito di passaggi, di raggiungere *id quo ultra procedere nequit*, cioè un’ultima *matrioska* senza un’altra dentro.

Così, nel caso citato della sostanza delle nuvole, l’inaccettabile non è arrivare all’acqua, a proposito

della quale si potrebbe porre la medesima domanda posta a proposito delle nuvole. E nemmeno che l'acqua sia solo *più vicina e dipendente da più sensi* – Mach non andrà molto più lontano nel tormentarsi a proposito dei fondamenti della legge fisica – e quindi una *qualità*. L'inaccettabile per Galileo – e per la *philosophia naturalis* della modernità – è l'assenza di un percorso *chiaro e distinto*, ma anche *rigido*: un *metodo*, ambizione specifica di Cartesio e Bacone e sognata panacea di tutti i vicoli ciechi della Modernità. Il metodo, per essere davvero tale, sarà in grado di stabilire *in un numero finito di passaggi non modificabili* se l'acqua vada assunta come elemento non ulteriormente indagabile (perché, per esempio, assunta come premessa fenomenologica della teoria dei quattro elementi) oppure no. La sequenza fissa dell'*indagine* deciderà definitivamente a proposito dell'*indagato*. Per gli aristotelici, a decidere dell'*indagine* erano l'*indagato* e l'*indagante*. Per Galileo e Cartesio e per tutta la Modernità, è l'*indagine* – e solo l'*indagine* – che può e deve decidere dell'*indagato* (talvolta anche dell'*indagante*) perché solo l'*indagine* può assumere *forma decidibile*. Va da sé, che indagato e indagante sono questione inesorabilmente metafisica e un *metodo in metafisica* è stato finora sempre poco afferrabile nei contorni e ancora meno affidabile negli esiti. Ma questa è un'altra storia.

3. Sofia Vanni Rovighi⁽¹⁾ riporta la sentenza comune dell'aristotelismo cattolico di ogni epoca che definisce la forma sostanziale come *actus primus corporis phy-*

sici. Ora, poiché non si danno se non *corpora individua*, la forma sostanziale avrebbe dovuto assumere il duplice, contraddittorio compito di garantire che il *corpus physicum* appartenga a un genere e a una specie, ma anche di differenziare induplicabilmente la singolarità di ciascun *individuum*.

Tommaso, con magistrale coerenza, risolverà il problema del *principium individuationis* nel *De ente et essentia*, ricorrendo alla soluzione controversa e quasi galileiana della *materia signata quantitate* sottraendo l'onere ontologico alla forma sostanziale impossibilitata a farvi fronte.

Non è dato sapere se e in che forma Galileo abbia mai considerato il problema del *principium individuationis*, ma di fatto nella sua *scienza nuova* rimane solo la *signata quantitas corporum* mentre i *corpora*, quelli dell'aristotelismo della sua epoca, gli *individua* effettivamente esistenti la cui *individuitas* era problema di non poco conto per le ontologie della forma, vengono sospinti oltre l'orizzonte che la sua rivoluzione definisce a se stessa.

Ciò che di quei *corpora* rimane *al di qua* del nuovo orizzonte è solo ciò che di quei *corpora* è possibile dire nella forma più *chiara, distinta e rigida possibile* – quella del *more mathematico-geometrico*.

La scomparsa dei corpi come *individua* e il ruolo vicario esercitato dalle rispettive *signatae quantitates*, rende del tutto irrilevante l'obsoleta prospettiva ontologica della *forma* e il problema dell'individuazione viene radicalmente riformulato.

4. Le *signatae quantitates* non valgono per un unico singolo individuo, ma per una classe tendenzialmente infinita di *individua*. Dato un valore alla massa *m* di un corpo (in senso newtoniano) e un valore *v* alla sua velocità, i corpi di massa *m* con velocità *v* possono essere infiniti.

Tramontato il tempo sapienziale dell'*individuum singulare*, si inaugura il tempo dell'*individuum generale*. Una *individuità* più precisa non è possibile. Nella prospettiva della modernità l'*individuum generale* è definito dalle variabili che soddisfano la funzione in cui il *mos mathematico-geometricum* le incardina stabilmente – la *formula*, quasi una caricatura vezzeggiativa della forma perché ipersemplicità e rigida.

A differenza di Aristotele o di Tommaso, per i quali l'*individuum* era *forma* definibile nella sua unicità per aggiunta di determinazioni universali successive che differenziano progressivamente quell'*individuum* da tutti gli altri, la Modernità prende atto dell'ineffabilità dell'individuo e vi rinuncia. Le variabili non hanno alcuna *vis individuativa* nel senso inteso da Tommaso – l'irripetibile individuà ontologica.

4. La forma era per Tommaso la premessa su cui la *signata quantitas* interveniva per *individuare* i corpora – *individua singularia*. Per Galileo e Newton gli *individua generalia*, gli unici cui possa accedere la fisica, sono definiti dalla *formula*. *Velocità, accelerazioni, tempi, distanze, masse, frequenze, forze, indutture, densità, momenti* eccetera sono indubitabilmente *grandezze*, ma sono prima di tutto *rapporti*, o me-

glio possono essere combinate non perché sono misure ma perché prima di tutto sono rapporti: la velocità è spazio su tempo, l'accelerazione è velocità su tempo, la forza è massa per accelerazione. Addirittura si tratta di rapporti che si interdefiniscono: lo spazio è velocità per tempo e il tempo è spazio su velocità, così come la massa è forza su accelerazione.

In quanto rapporti sono, appunto, *formule – parvae formae*: è il loro essere formule che segna lo stacco rispetto alla fisica della tarda scolastica, in cui pure esistevano spazio, tempo, velocità, massa eccetera.

La formula ha stabilmente preso il posto della forma rinunciando a dire gli *individua singularia* nella loro stabilità – era la pretesa della forma – per dire gli *individua generalia* nella loro instabilità, cioè nel loro divenire.

Aldilà delle differenze radicali, il punto di vista in fondo è il medesimo: ricondurre la mobilità a immobilità, l'instabilità alla forma. La formula è sempre e comunque forma, con meno pretese, ma sempre forma. E non si può non notare che la diminuzione delle pretese, per una sorta di proporzionalità inversa, comporta una maggiore stabilità, definibilità della forma.

5. “Tra i fenomeni della natura c’è una struttura, un ritmo che non appare direttamente all’occhio, ma che si rivela solo dopo una più attenta analisi; e sono appunto questi ritmi e strutture che chiamiamo leggi fisiche”⁽²⁾: è così che la forma si riconfigura nella fisica della Modernità (e della Contemporaneità). Le leggi fisiche *esistono in natura perché la natura è il sistema*

complesso e totale delle formule in cui si traducono le leggi fisiche – le funzioni.

Se la fisica di Aristotele era una *ontologia delle forme*, la fisica da Galileo in poi è stata una *ontologia delle formule*, una *ontologia delle funzioni*.

La legge newtoniana dell'inverso del quadrato, in una ontologia delle funzioni, è *forma* perché esaurisce compiutamente, delinea e delimita senza equivoci e in modo decidibile – *in-forma*, nel senso scolastico del termine – ciò di cui è forma, esplicitandone esaustivamente l'immanente struttura ontologica.

Dire more mathematico-geometrico il divenire di individua generalia è ancora e sempre ontologia. Ontologia che ha rinunciato a molto: alla individualità singolare prima di tutto, ma anche, a ben vedere, alla individualità generale, perché la formula – la funzione – non definisce propriamente l'*individuum generale*, ma ne racconta il mutamento. Ed è il racconto del suo mutamento che viene a definire per via indiretta cosa sia l'*individuum generale*.

6. La forma nella sua riconfigurazione come formula, cioè come funzione, a differenza di quanto succedeva nell'aristotelismo cinquecentesco e secentesco, consente di evitare l'infinito spostamento inevitabilmente connesso alla *distinctio*.

Per paradosso, la fisica della Modernità è fisica della pura forma ed è proprio la purezza, l'integrità della forma che impedisce il *regressum in infinitum* della *distinctio*. È l'inevitabile conclusione cui si giunge seguendo la prescrizione galileiana della rinuncia a

tentar l'essenza e dunque all'illusione di poter avere *notizia intrinseca* delle cose: il divenire, ridotto a moto locale, non necessita della definizione del diveniente, i termini della quale andrebbero a loro volta definiti con altri termini i quali a loro volta andrebbero definiti con altri termini e così via. Era stata la prospettiva della *distinctio*. La formula consente la definizione circolare di ciascuno dei termini attraverso gli altri, mantenendosi definitivamente identica nel suo *mos mathematico-geometricum*.

La legge dell'inverso del quadrato,

$$F = G \frac{mm'}{r^2}$$

oltre ad affermare che F , G , m , m' e r *si relazionano* – cioè costituiscono una forma pura – come indicato, afferma anche che F , G , m , m' e r possono essere *definiti*, rispettivamente, *solo* come segue:

$$G = \frac{mm'}{Fr^2}$$

$$m = \frac{Fr^2}{m'G}$$

$$m' = \frac{Fr^2}{mG}$$

$$r = \sqrt{\frac{Gmm'}{F}}$$

Non è richiesta alcuna *notizia intrinseca*, come raccomandava Galileo, relativamente a F , G , m , m' , e r : sono solo *grandezze ricavabili da altre grandezze*. È la misura del divenire *more mathematico-geometrico* in cui ogni possibile diveniente si ritrova.

Se esistono una *wahre Zirkularität* e una *schlechte Zirkularität*, la fisica è l'epifania della prima. Evita il rimando all'infinito della *distinctio* ed evita di fondare (o di appendere) teoremi a postulati che non potendo contare su altro per legittimarsi, sono sempre a rischio.

7. Col sorgere della Modernità le *formae substantiales* della Scolastica della decadenza che miravano a definire il diveniente nella sua specificità quale che fosse poi il *principium individuationis*, sono state rimpiazziate dalle *formulae* che si potrebbero definire *functionales*, *forme pure* perché non confutabili essendo strutturate *more geometrico-mathematico*. Raccontano il divenire – e non l'essere, come le forme – raccontando come al variare di una o più grandezze, variano una o più altre grandezze.

La dissoluzione della *forma substantialis* ha aperto così il tempo della *forma functionalis* – la *funzione*, appunto – imponendosi dapprima la rimozione di ogni *nostalgia dell'essenza* e quindi dell'*ente* e quindi dell'*essere* e poi non avvertendone più alcuna necessità. È così che l'universo della *scienza nuova* si è inesorabilmente svuotato delle cose, da sempre ostinatamente indifferenti e impermeabili a ciò che se ne dice a tal punto da lasciarsi dire da qualsiasi definizione, e si è parallelamente popolato di manipolabili *masse*, *forze*, *moti uniformi*, *accelerazioni* e *velocità*, riaffermando l'*adaequatio rei et intellectus* nella forma della *adaequatio rei ad intellectum*. Il *gran libro della natura* scritto in numeri e figure – cioè in *formae func-*

tionales - ha gradualmente ma inesorabilmente sostituito la natura, rendendola di conseguenza perfettamente leggibile.

8. Non è agevole decifrare le ragioni per cui Tommaso nel *De ente et essentia* si trovò costretto ad assegnare alla *materia signata quantitate* l'ingrata incombenza di essere *principium individuationis*.

Quali che fossero tuttavia le implicazioni nascoste o le recondite finalità assegnate a quell'ipotesi, la *signatio quantitatis* non poteva comunque non essere attribuzione di valori quantitativi, ovvero di numeri. Le noie che ebbe l'Aquinate a causa di questa tesi, forse davvero la meno medioevale di tutte quelle che sostenne, si devono in buona misura alla sua incollocabilità nell'ambito di una ontologia della corporeità individuale. L'Aquinate con inusitato coraggio assegnava alla *quantitas* evidente funzione di *forma* rispetto alla *materia signanda quantitate*.

Ma è noto che il punto debole di ogni ilemorfismo è proprio il rapporto tra *forma* e *materia*: la forma quanto più è *forma*, ovvero quanto più è determinatezza definita, tanto più costringe la *materia* a una corrispondente ridondanza, fino a condannarla alla irrilevanza.

Così alla fine rimane solo la *signata quantitas* e poiché *numerus stat ex parte materiae*⁽³⁾, è inevitabile prima o poi concludere che *numerus facit partem materiae* e la *quantitas*, cessando di essere mero *accidens*, diventa *substantia*, come di fatto è accaduto alla *res extensa* di Cartesio.

9. Con Newton l'ontologia delle funzioni è ormai l'unica ontologia possibile che si articola in un algoritmo coerente e indefinitamente espandibile di funzioni strutturate per *processare* quantità.

Così il *binomio funzione-variabile* ripropone l'antico *binomio tra forma e materia* e la funzione è la nuova versione della *forma substantialis*.

E i *corpora individua* di cui la *quantitas signata* era *principium individuationis*?

Nella filosofia naturale della Modernità l'*individuum* non è più la singolarità corporea, ma la singolarità di ciascuno degli *stati di cose* – le *Tatsachen* di Wittgenstein – definite dalla funzione – l'*individuitas generalis*. La *quantitas* continua a essere *principium individuationis*, ma non più riferita ai *corpora*. La legge dell'inverso del quadrato o le equazioni di Lorenz o il differenziale di Schrödinger definiscono la condizione dell'universo o di una regione dell'universo. Anche l'apparente *individuità* dei *punti-evento* di Einstein non è un recupero tardivo della corporeità individua, perché il punto-evento non *indica* ma è la quaterna di coordinate che lo definisce. Mai come nella fisica relativistica *numerus stat ex parte materiae*. Una *materia* in verità *relativa*, perché la *Tatsache*, il nuovo *individuum*, combina alla fine pure formalità, quella della funzione, quella delle variabili (e dei suoi valori) e quella delle costanti.

Così, ancora una volta, la perfetta intelligibilità paga all'astrazione – intesa come *distanza fra intelligibile e intelligente* – un dazio pesante e la chiarezza e distin-

zione si può affermare solo a prezzo dell'oblio delle cose – i *corpora individua*. Ma non è parso evidentemente un dazio insostenibile a chi, come noi, ha compiuto il passo conseguente ed estremo: dimenticate le cose cercando casa – sapienzialmente – in ciò che ne ha preso il posto e di cui abbiamo conoscenza chiara e distinta, cioè compiuta, perché opera nostra – gli *artificialia* che hanno rimpiazzato i *naturalia*.

È seccante ancora dover nascere e dover morire, ma forse, anche per questo, è questione di tempo.

(1) Sofia vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, II,4.

(2) Richard Feynman, *La legge fisica*, I.

(3) San Tommaso d'Aquino, *De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. 4.

Quindici

Theologia Signata Quantitate ***Divertissement teologico-salvifico*** **Scale & Infiniti**

Fuori dell'indivisibile e fuori dalla sua enneade senza segno, in cui ci sono tutti i segni, si trovano altre tre enneadi. Ciascuna fa nove enneadi e in ciascuna c'è un cesto, attorno al quale sono raccolti tre padri; nella prima enneade ci sono un infinito, un ineffabile, un incontinibile. Nella seconda enneade c'è nel mezzo e ci sono tre paternità in essa: un invisibile, un non generato e un immobile. Anche nella terza c'è un cesto. In essa ci sono tre paternità: un quieto, uno sconosciuto e un tre volte potente.

Per loro mezzo il tutto ha conosciuto dio, è corso da lui e ha generato una moltitudine di eoni innumerevoli. Conforme a ciascuna enneade, esso produce miriadi di miriadi di lodi. Ciascuna di queste monadi ha in sé una monade. In ogni monade c'è un luogo, il quale è chiamato incorruttibile, cioè terra santa. Nella terra di ciascuna di queste monadi c'è una sorgente e ci sono miriadi di miriadi di forze, le quali ricevono corone sul loro capo nella corona del tre volte potente. Nel mezzo delle enneadi e nel mezzo delle monadi c'è la profondità senza misura, verso di cui guarda il tutto, l'interno e l'esterno. Accanto ad essa ci sono dodici paternità e trenta forze circondano ogni padre.

Secondo scritto, senza nome, del *Codex Brucianus*,
cap. 10

1. Non ci si è mai seriamente chiesti se le dimensioni *spaziali* dell'universo possano essere questione teologica. È curioso, perché molto, o forse anche troppo, si è teologizzato sulla *temporalità* dell'universo – la controversa questione fra Sigieri e Tommaso o l'esatta indicazione, da parte di James Ussher, del 23 marzo

4004 prima di Cristo come giorno della creazione – ma davvero poco o nulla di *spazialità*. Forse perché manca allo spazio il corrispondente teologico del tempo, cioè l'eternità, o forse perché non lo si è mai davvero cercato. Quindi, non essendoci ragioni per negare un possibile corrispondente teologico dello spazio, per necessaria completezza ma anche per ragionevole *convenientia*, la questione andrebbe posta chiaramente e distintamente, non mancando tuttavia di immaginare le ragioni per cui Aristotele o l'Aquinate o Sigieri non sembrano aver mai preso sul serio il problema di una *prospettiva teologica dello spazio*.

2. Le dimensioni spaziali dell'universo non riguardano primariamente Dio, per il quale la grandezza dell'universo è probabilmente irrilevante dato che non vi può dimorare se non in senso metaforico e traslato (anche teologico, in verità, ma di complicatissima definizione), ma riguarda molto da vicino noi, non avendo altra dimora che questa.

A meno di ipotizzare una infinità spaziale – poco coerente in effetti con la teoria cosmologica dominante di un big-bang iniziale (e problematicissimo) – che il volume complessivo dell'universo sia qualche miliardo (o molti miliardi) di miliardi di miliardi di chilometri cubi in più o in meno, non incide in nulla sul suo rapporto con Dio, dato che la distanza fra un finito e l'infinito, comunque il finito sia grande, rimane infinita. Può assumere però significati drammaticamente diversi per noi che non siamo Dio: per quanto la nostra scala rispetto a quella dell'universo sia minima,

rimane pur sempre una confrontabilità, una commensurabilità fra finiti. E allora diventa esistenzialmente rilevante la consapevolezza di *quanto* l'universo ci sovrasti. E se è *esistenzialmente* rilevante, diventa anche *teologicamente* rilevante.

3. Nell'universo tolemaico, una teologia della redenzione è possibile e agevole perché la terra è un *luogo (ontologicamente) geometrico* per così dire nello spazio pre-copernicano – nel senso che sono tutti e soli i punti di quello spazio in cui l'elemento terra ha il suo *luogo naturale*. L'universo tolemaico, date le sue limitate dimensioni, è disegnato dal divino compasso (con poche varianti fino a Tycho Brahe) secondo una spazialità anche *qualitativamente* diversa in relazione alla sua posizione nella grande sfera armillare del tutto – il mondo sublunare, quello supralunare, il cielo delle stelle fisse.

Le dimensioni limitate di quell'universo – misurabili, in linea di principio, e talvolta anche misurate⁽¹⁾ – non consentono di parlare di *scale* come invece ci ha abituati oggi la cosmologia contemporanea: l'universo tolemaico (in tutte le sue varianti) è una *scala unica*, completamente abbracciabile nella sua struttura coerente e circolare e, più o meno fino a Ticho Brahe, non costituiva nemmeno un problema, salvo cercare di aggiustare le apparenti deviazioni del moto di alcuni astri dal modello teorico e decidere dunque fra il geocentrismo *omocentrico* di Eudosso e il geocentrismo *eterocentrico* di Tolomeo.

4. Il problema si avvia a diventare drammatico quando si comincia a considerare che alla gloria dell'infinità di Dio, per ovvie ragioni di *convenientia* e *proportio*, sarebbe certamente da più congruo relato un universo di dimensioni infinite che non la *piccola scala* (infinitesima anzi, se l'universo è davvero infinito) del geocentrismo. E poiché il *De aeternitate mundi* di Tommaso aveva già in qualche misura sdoganato l'ipotesi della *infinità temporale* dell'universo, non sarebbe teologicamente troppo problematico riformulare le sue argomentazioni adattandole alla spazialità, così da acquisire a Dio una gloria ancora maggiore aggiungendo l'infinità *spaziale* dell'universo alla sua infinità temporale.

Ma un universo infinito, decisamente più congruo a Dio, pone un problema teologico cruciale proprio a quella stessa prospettiva che lo ha innalzato a relato diretto e commisurabile di Dio: persa la sua qualifica di luogo ontologicamente geometrico il pianeta in cui abitiamo, ha ancora un significato una *Storia della Salvezza* quando ai *salvandi*, così miserevolmente localizzati spazialmente, non è possibile riconoscere un titolo specifico di merito rispetto a ogni altra localizzazione possibile?

Detto altrimenti: perché i *salvandi* dovrebbero essere solo quelli che hanno dimora sul terzo pianeta di una stella galatticamente periferica chiamata Sole e non anche quelli che dimorano da qualche parte sui sistemi di Alfa Centauri o Betelgeuse o di chissà quale remotissima galassia?

5. La teologia salvifica dell'Occidente si regge sulla universalità della sua estensione. La verosimile esistenza di abitatori di altri mondi pone alla teologia un problema davvero epocale, sul quale si gioca ogni prospettiva futura: se "l'universo, almeno in prima approssimazione, sulla scala delle grandi distanze ci risulta isotropo"⁽²⁾, sarà molto improbabile trovare ragioni per cui la Storia della Salvezza il cui protagonista è il Dio-relato di un universo forse infinito nello spazio (oltre che nel tempo), debba essere confinata al terzo pianeta del sistema solare. L'isotropia è propriamente la negazione di ogni differenza significativa fra una regione e un'altra di un contesto qualsiasi.

D'altra parte, anche immaginare che la Storia della Salvezza accaduta sul terzo pianeta del sistema solare abbia estensione fino ai possibili abitatori di mondi dalle parti di Beta Cephei o Aldebaran, appare non meno ridicolo.

4. Teologicamente la domanda si può formulare anche altrimenti: è possibile ipotizzare un interesse del divino per noi uomini senza riconoscerci anche una qualche forma di *centralità*, di *status differenziato* – luogo ontologicamente geometrico – rispetto a tutto il resto dell'esistente? Detto altrimenti: si può ipotizzare una *forma teologica* del *principio antropico*, anche solo nella sua formulazione debole? E, quindi, è possibile un universo su *grandissima scala*, forse anche infinito, con gli uomini al centro o comunque in una posizione di unicità rispetto al resto? Quale che sia la risposta, non sembra negabile che il *Dio della Grande*

Scala sia anche il *Dio della Piccola Scala*, dal momento che la Piccola Scala si colloca necessariamente sulla Grande Scala. Ma il nodo teologico cruciale rimane sempre la *scalarità*.

Blaise Pascal è forse il primo ad avvertire dolorosamente, e forse anche a intravedere oscuramente, la frattura irrimediabile con cui la Modernità ha spezzato la continuità nella scala gerarchica – l'*Unica Scala* – lungo la quale Dio ha posto *omnia in mensura et numero et pondere*. Il mondo medioevale conosceva un'unica infinità, quella di Dio. La Modernità fa i conti – deve fare i conti – con la possibilità, anzi con la necessità dell'infinito ben prima di arrivare a Dio. E ciò destabilizza la venerabile tradizione che voleva Dio in cima all'*Unica Scala* e la disorienta insinuando che Dio sia una possibilità di infinito fra molte e che anche *in caso di infinito*, c'è sempre un oltre.

L'*Unica Scala* rimane, ma si dilata infinitamente e due gradini si possono trovare a distanza infinita: dunque *Unica Scala*, ma impercorribile a meno di saltare nell'abisso dell'infinità. Pertanto, *Unica Scala, nessuna scala*.

5. Una volta dissoltasi la finitezza della continuità – cioè la percorribilità gradino per gradino di *tutta* l'*Unica Scala* – cosa salva dal delirio inarrestabile dell'infinito dentro (o fuori) l'infinito?

E se l'*Unica Scala* è la Grande Scala su cui collocare la Piccola Scala (o anche infinite Piccole Scale, variamente dimensionate), la via sicura che conduceva a Dio, la *via eminentiae*, è irrimediabilmente perduta: il

rischio di sprofondare inesorabilmente nella pluralità innumerevole di infiniti possibili che si spalancano lungo l'Unica Scala Infinita a sua volta, sconvolge il sentire della Modernità perché quel rischio non è solo rischio, è *destino* – “il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi spaventa”(3) perché, infine, “che cosa è l'uomo nell'infinito?” (4).

La dilatazione dell'Unica Scala fino alla sua dissoluzione come scala è ontologicamente *spaesante*. E *irrimediabilmente* spaesante. Per quanto possiamo avere bisogno di una scala a nostra misura – al punto da immaginare un sospettissimo principio antropico – siamo drammaticamente consapevoli che l'Unica Scala è impossibile. Non rimane effettivamente che ritagliare una scala su misura che si configura come totalità semplicemente perché ogni riferimento a una scala ulteriore è stato disinnescato, ma non si può dismettere la consapevolezza che sia una finzione.

6. Non è facile accettare un divino che possa al tempo stesso insistere sulla una scala infima e su una scala infinita. Gli gnostici, per ogni cielo, immaginavano una *gradazione ascendente* nel divino – un divino su piccole scale successive e crescenti, ognuna delle quali totalità più o meno conchiusa. Ne risulta un'ontologia teologica da brivido e al limite del ridicolo. Ma il loro era un orizzonte finito, per quanto ampio e una continuità è sempre immaginabile.

Riconfigurando l'Unica Scala come infinita sequenza crescente di infiniti in uno dei quali – quale? – si trova la nostra finitezza, diventa problematico immaginare

ancora un Dio. Se, da un lato, l'infinità degli infiniti impedisce di trovare una via a Dio, dall'altro, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e di Gesù, come Vishnu o Ra, appare inesorabilmente e malinconicamente condannato a essere *Dio di una qualche Piccola Scala* e la teologia della redenzione, con annessa storia della salvezza, è inesorabilmente *teologia della Piccola Scala*, corrugamento appena percettibile nella infinità angosciante degli infiniti.

Così, il *sermo theologicus* si riduce alla penosa alternativa di far torto alla maestà del divino perché la confina nel dominio della Piccola Scala evitando di considerare le scale possibili ulteriori: scegliendo opportunamente la totalità, il *dio minore*, triste e pallida immagine locale di un divino che rimarrà sempre *oltre*, figurerà comunque essere sempre Dio. Chissà che la gnosi non abbia dichiarato scopertamente ciò che la teologia paolina celava (magari inconsapevolmente) sotto l'entusiasmo della novità in arrivo da Gerusalemme. Ma se si entra nel mondo onirico della *Pistis Sophia* o dell'*Apochryphon Joannis*, davvero a l'*alta fantasia* può mancare la *possa* e si rischia di cedere il passo al delirio. Rimane il fatto che ogni teologia, dipendendo strettamente da una scala, è inesorabilmente condizionata (*signata*) dalla quantità.

(1) Dante, *Convivio*, Tract. IV, VII.

(2) Robert Wald, *Teoria del Big Bang e buchi neri*, Cap. 4, 1.

(3) Blaise *Pensées*, 206

(4) *Ibidem*, 72.

Sedici

Anima innaturaliter christiana Natura & Grazia

(...) la rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale, e, conferendo risalto all'intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all'umanità.

Gli uomini, i genii, gli eroi, che furono innanzi al cristianesimo, compirono azioni stupende, opere bellissime, e ci trasmisero un ricchissimo tesoro di forme, di pensieri e di esperienze; ma in tutti essi si desidera quel proprio accento che noi accomuna e affratella, e che il cristianesimo ha dato esso solo alla vita umana. E nondimeno codesto non fu un miracolo che irruppe nel corso della storia e vi si inserì come forza trascendente e straniera; e non fu nemmeno quell'altro e metafisico miracolo che alcuni filosofi (e sopra tutti lo Hegel) costruirono quando si diedero a pensare la storia come un processo lungo il quale lo spirito acquistò l'una dopo l'altra le parti costitutive di sé stesso, le sue categorie – a un certo punto il conoscere scientifico o lo stato o la libertà, e, col cristianesimo, l'intimità morale, – perché lo spirito è sempre la pienezza di sé stesso, e la storia sua sono le sue creazioni, continue e infinite, con le quali celebra l'eterno se stesso.

Benedetto Croce,

Perché non possiamo non dirci cristiani

1. Così Benedetto Croce.

Con meno ridondanza – certo dovuta alla retorica del periodo e all'occasionalità dello scritto – l'Aquinate, vedendo nella *gratia* una *perfectio naturae*, intese esattamente lo stesso, quando dettò che “*gratia non tollit naturam sed perficit*”⁽¹⁾. Con meno parole ancora, Tertulliano affermava entusiasticamente la tesi

dell'anima *naturaliter christiana*⁽²⁾. Per tutti, da Tertulliano a Benedetto Croce, la tradizione cristiana *conferisce risalto* – cioè *perfeziona* – *l'intimo e il proprio* della coscienza – cioè la *natura*. Hans Küng, più diretto, sentenzia che “non si può essere cristiani rinunciando in qualche misura ad essere uomini. E viceversa: non si può essere uomini rinunciando in qualche misura ad essere cristiani”⁽³⁾.

Volendo essere forse più crociani di Croce nella visione che un hegeliano può avere della storia, viene spontanea l'analogia per cui come la grazia è perfezione della natura, il Cristianesimo è perfezione della Storia: *christianismus non tollit historiam sed perficit*: la *natura* starebbe alla *storia*, come il cristianesimo starebbe alla grazia.

2. Tommaso è un teologo – e aristotelico, per di più – non un apologeta e quindi, con maggiore prudenza di Tertulliano, si limita a suggerire una sorta di *nihil obstat* che apre la natura alla grazia. Per l'apologetica dei primordi, invece, è di solare evidenza che, fino a un certo momento della storia, l'anima non era consapevole di *essere* originariamente, spontaneamente, *naturalmente* cristiana.

Per Tommaso si potrebbe dire che l'anima è *christiana in potentia* – come è molto altro *in potenza* (per Aristotele addirittura *tutto*) – ma poiché *potentia specificatur ab acto*, la partita si gioca *ex parte actus*, non *ex parte potentiae*, come invece sembra suggerire Tertulliano (tradotto nel vocabolario della Scolastica). Per l'apologeta l'esser cristiana è il semplice disvelamen-

to di una dimensione già definita – specificata, cioè attualizzata – dell'anima e nella sua logica l'*actus* è mera necessità strumentale del manifestarsi della potenza, cosicché per lui *actus specificatur a potentia*.

La prospettiva crociana, a voler seguire il magistero di Hegel, si muove nella convinzione che *la metafisica è primariamente storia* e che *la struttura è primariamente divenire*, cioè “cammino dell'anima che percorrere la serie delle sue figure, quasi tappe prescritte dalla sua natura, per purificarsi e diventare spirito” ⁽⁴⁾ – che poi la storia proceda per fratture piuttosto che per passaggi appena accennati, non fa gran differenza dato che comunque lo Spirito di Questo Mondo, Spirito della Storia, raccoglie fra le rovine, successivamente e senza pericolo, quello che è opportuno consegnare al dopo.

Il cristianesimo – molto luteranamente, del resto – è una soluzione di continuità, dunque una frattura, verticale e abissale: non esistono gradazioni infinitesimali che portano dall'*anima christiana* allo Spirito della Storia, per quanto cristiano lo si possa immaginare. L'abisso fra anima e Spirito può essere superato solo saltando nell'abisso – Pascal (più luterano dei luterani) e Kierkegaard ne sanno qualcosa.

Meno hegeliana, la cattolicità, benché il piano della *natura* non sia e non possa essere quello della *grazia*, vede il trascolorare della natura in grazia non come frattura ma come *innesto*, cioè un punto di giunzione, un punto, o meglio una linea, comune ai due piani, e lungo la quale i due piani si incontrano. Si ha così una sorta di *complanarità* fra natura e grazia che Agostino

ha sempre guardato come sospetta di pelagianesimo. Se oltre la natura anche *gratia non facit saltus*, il sospetto è ben più di un sospetto. Si rischia la cancellazione della grazia.

3. Come definire allora la grazia rispetto alla natura? Come esplicitazione di una latenza non consaputa, come specificazione di una disposizione generica, come novità che tuttavia si incastra a pieno titolo nell'esistente, promuovendolo ontologicamente sulla scala gerarchica delle perfezioni?

La questione scopre un problema di estensione ben più radicale: se la grazia è un che di sopravveniente – tanto sopravveniente che, come giunge, così anche può andarsene – il sopravveniente, cioè il contingente, può mai *diventare* strutturale per integrazione o può mai *scoprirsi* strutturale per maggiore consapevolezza di sé? E se lo diventa, non è perché prima mancava? E se si scopre, non è perché lo era già prima in qualche misura?

Se la trama nascosta del sopravvenuto non è strutturale per ciò che lo accoglie, allora la bilancia *pende dal lato del contingente* e quindi, in fondo, lo strutturale è un *contingente non ancora collassato*: è la *precarietà dello strutturale* e dunque, alla fine, è l'impossibilità di uno *strutturale in quanto tale* – è l'*infinita vanità del tutto*.

Se invece lo è, la bilancia *pende dal lato dello strutturale* e allora il contingente è *lo strutturale a un certo punto collassato* – provvisoriamente o definitivamente è un'ulteriore complicazione che qui non è necessa-

rio dettagliare: basta dire che lo strutturale che collassa, non è strutturale, può ignorarsi o disconoscersi come tale, ma non può cessare di essere strutturale. Il *mostrarsi* dello strutturale come contingente, non rende lo strutturale meno strutturale. Vuol dire: se ciò che sopravviene non è strutturale, non ha ragione di sopravvivere e se si combina con lo strutturale, alla fine, lo strutturale è solo un contingente non ancora collassato – cioè nulla è strutturale e tutto è contingente.

D'altra parte, se ciò che sopravviene è strutturale, si dovrebbe giustificare perché qualcosa di strutturale non lo sia fin dall'inizio: se qualcosa di strutturale manca, una certa cosa non può essere quella certa cosa che sarebbe in presenza dello strutturale mancante.

Se il primo caso è un mero fraintendimento, il secondo è inesorabile nonsenso.

In che cosa la grazia *perficit naturam*?

L'arte della *distinctio* può trovare infiniti espedienti per raccontarlo, ma a prezzo di annacquare irreversibilmente la definizione di natura – la natura può avere *stati* diversi oppure è lo stato che la definisce.

Alla fine, la *perfectio* può avere luogo se c'è commisurabilità e continuità fra il perfezionante e il perfezionabile. Se non c'è, il perfezionabile, una volta perfezionato, diventa altra cosa rispetto a quello che era. In ciò Lutero era ben più lineare di Bellarmino.

4. Il *Doctor Dialecticus* di Jena, più o meno tre secoli dopo, ha abilmente ricombinato il problema: la via d'uscita dalla trappola dialettica tesa fra strutturale e contingente – conciliazione per cui il contingente è *in*

finem strutturale o lo strutturale è *a principio* contingente – non è nella *natura*, ma nella *totalità*. Ciò che è *contingente* in relazione alla *natura* di qualcosa, potrebbe non esserlo – dunque sarebbe *strutturale* – in relazione alla *totalità* cui quella cosa dialetticamente appartiene, cioè quella *totalità* cui quella cosa dialetticamente *tende*: così l'anima sarebbe *innaturaliter* cristiana ma sarebbe *totaliter christiana* e dunque *gratia totalitatis*, nel contesto della *totalità* e non per ciò che è sorgendo all'essere, cioè cristiana non in relazione alla propria (supposta) *natura*, ma in relazione alla (ancora più supposta) *totalità* verso cui è dialetticamente in viaggio.

L'espediente è non poco pericoloso: la *Gestalt* successiva è indubbiamente una *perfectio* della precedente, ma nel contesto dell'itinerario dialettico⁽⁵⁾ non è detto che sia una *perfectio definitiva*, come invece ambisce ad essere definitiva nell'orizzonte della cattolicità – non si può essere *più che in grazia di Dio* e non si può andare *oltre lo stato di grazia*. Se una perfezione è *suscettibile di ulteriore perfezione*, non è in fondo una perfezione: la grazia può avere come relato la natura, ma non una grazia, sia pure di ordine inferiore. Il cuore della questione è la *definitività*.

Dal punto di vista di Hegel, se grazia è anche definitività, allora non può che essere lo Spirito Assoluto, cioè Totalità compiuta, tutta in tutto. Se la grazia non è anche definitività, rimane pur sempre momento necessario al compimento della Totalità – quindi, alla fine, *ancora natura*, cioè qualcosa con cui la natura è commensurabile e in continuità (dialettica).

Nell'ottica di Tertulliano – e di Tommaso – l'*Ecclesia Christiana* è lo *specchio militante* della *Ecclesia Triumphans*, la *perfezione storica definitiva* concessa all'uomo come *species* – così come la grazia santificante è la perfezione ontologica definitiva concessa all'uomo come *individuum* – in attesa della *perfezione ontologica definitiva* nella condizione di eternità.

Per Tommaso, come per Tertulliano (o forse più per Tertulliano che per Tommaso) il cristianesimo è, per esserne specchio e quindi per partecipazione, definitività storicamente presente e attingibile. Nella logica di Hegel il cristianesimo – lo Spirito del Cristianesimo o il Cristianesimo come Spirito – non solo non è definitività, ma è di fatto un momento *già superato* dalla storia nel suo cammino trionfale verso l'Assolutezza dell'Assoluto.

5. L'Apostolo delle Genti dava per scontata l'imminenza della Seconda Venuta del Cristo – “noi, per i quali è arrivata la fine dei tempi”⁽⁶⁾ – e il problema più devastante era stato, all'epoca, gestire l'inattesa e drammatica dilazione del momento finale, trasfigurando l'*eskaton storico* nell'*eskaton ontologico* con una forza tale da riuscire a sostenere con la metafisica i passi falsi della storia.

Con questa operazione disperata e coraggiosa, dal momento che la definitività della metafisica non si può dare nel tempo della storia, l'*eskaton* era salvo. Ma da quel momento, la storia divenne nemica della teologia perché aveva rappresentato la prima lacerante confutazione del cardine su cui la teologia si impiantava.

tava. Così, ogni volta che la storia viene interpellata dalla teologia – raramente avviene il contrario – l'antica ferita, mai del tutto rimarginata, torna a dolere. L'aver traslato l'*eskaton* sul piano metafisico e l'aver messo la teologia (direttamente e indirettamente paolina) al riparo da possibili smentite provenienti dalla storia, ha avuto indubbi vantaggi, ma ha anche messo la storia al riparo da tentativi di canonizzazione teologica. Così, se da una parte e dall'altra si può concordare sull'intangibilità reciproca dei due domini, il problema torna a essere dirompente quando, a fronte di un'idea di storia in corsa lungo le proprie magnifiche sorti e progressive, il punto di vista teologico non prevede la possibilità di un *superamento* (in senso tecnicamente hegeliano) del *Geist des Christentums*. Quindi, se dal punto di vista teologico il cristianesimo si presenta senza ombre come l'*id quo maius* (o anche *melius*) *cogitari nequit* della storia, ovvero come *definitività storica* (cioè come perfezione storica) non superabile, dal punto di vista invece della storia non c'è ragione che porti a escludere la possibilità di un *maius* (o un *melius*) quandochessia – a meno di fermare la storia o di averne già chiaro il disegno. Il che sarebbe non poco impegnativo.

6. Il tempo ha ampiamente dimostrato come la dialettica non sia in verità addomesticabile nemmeno da chi l'ha evocata e in questo senso ha definitivamente ragione Fichte e non Hegel, dato che la *Aufhebung*, ogni *Aufhebung*, infine non è propriamente nulla di dinamico, ma solo un gradino di immobile pietra apparte-

nente alla scalinata dell'architettura storica dello Spirito. In questo senso il cristianesimo perde il significato che anche il laico Croce intendeva attribuirgli, cioè quella dignità singolare per cui vale la pena chiederci se possiamo o non possiamo non dirci cristiani, giudicando perlomeno superfluo chiederci se non possiamo non dirci anche platonici, newtoniani o marxisti – oltre che scettici e stoici, come già indicato nella *Fenomenologia*.

I padri apologeti direbbero che per Hegel l'esser-cristiani non appartiene originariamente alla struttura dell'anima, dovendo constatare che per lui l'esser-cristiani appartiene, come momento, tappa e figura, a quella ben più complicata dello Spirito – soprattutto quello di Hegel. Il quale a sua volta direbbe che per Tertulliano l'anima non ancora cristiana è in uno stadio ancora lontano dalla *compiuta esperienza di se stessa* con cui arriva alla conoscenza di *ciò che essa è in sé*. La differenza sta nel fatto che per Tertulliano la scoperta della propria *naturale cristianità* rappresenta il compimento definitivo, mentre per Hegel tanto la coscienza infelice del cristianesimo quanto la *Religion* come penultima rampa della scala dialettica, sono ancora più e meno lontane dal traguardo assoluto – imperscrutabili dinamiche della divina provvidenza dunque o moto irresistibile della dialettica.

7. L'Aquinate è di avviso alquanto diverso. Anche perché il sempre troppo citato adagio del libro secondo del suo *Commento alle Sentenze*, potrebbe essere nascondere un'ombra inquietante. La questione si gio-

ca sulla *disponibilità* della *natura* nei confronti della *gratia*. Un luterano la nega recisamente, ritenendo l'indisponibilità una drammatica conseguenza della *kenosis* ontologica che la *natura* ha subito a causa della colpa. Ma forse è più lineare e diretto sostenere che la caduta ha indotto nella natura una sorta di *indifferentia in gratiam*, nel senso in cui, aristotelicamente, “anima non est plena, sed in potentia ad plenitudinem; quia est facta quasi tabula rasa”⁽⁷⁾. In tal senso, *tabula rasa* significherebbe che, nel caso specifico, la natura recepisce la grazia perché ad essa strutturalmente *indifferente*, recependola perché non c'è ragione per non recepirla.

Se così fosse, nel cuore della teologia tomista si celebrerebbe un inaspettato e potenzialmente devastante seme nichilistico, che avrebbe scandalizzato Tertulliano non meno di Croce: per l'Aquinate l'anima non è *naturaliter christiana* semplicemente perché, in fondo, è *naturaliter nihil*, cioè nulla di predeterminato, pura potenza in attesa di essere specificata da un atto⁽⁸⁾, e che l'atto sia la *grazia santificante* o il *mahayana*, è questione ontologicamente secondaria. Ma se l'atto, specificando la potenza, esclude forzatamente ogni altra specificazione, non è fuori luogo affermare che l'anima, in qualche misura, *soffra di tale specificazione*, e ne soffra come di qualcosa che la distoglie dalla sua più profonda *natura* – cioè proprio *il suo essere indifferente e in potenza* a qualsiasi specificazione.

Ma se è così, anche la grazia costituisce forzatura e violenza rispetto alla *status naturae* – cioè lo stato originario – dell'anima. I mistici, cui forse talvolta

tocca ritrovare l'indifferenza originaria e perduta, ne sono la drammatica testimonianza.

Così, *anima innaturaliter christiana* perché è *naturaliter nihil*: ma se è davvero nulla, di essa si può dire qualunque cosa. Anche che si congiunge al corpo attraverso la ghiandola pineale. O che è *naturaliter cristiana*.

(1) San Tommaso d'Aquino, *Super Sententiis*, liber 2, dist. 9, q., 1 art. 8, arg. 3.

(2) Tertulliano, *Apologeticum*, XVII, 5.

(3) Hans Kung, *Essere cristiani*, III, 4, 4.

(4) G.F.W. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, I, 71.

(5) Hegel mette fine al moto della dialettica per orrore della *schlechte Unendlichkeit* di Fichte e per timore del *regressus in infinitum*. In nessun luogo ci informa che la dialettica ha i momenti contati e meno ancora sulle ragioni per cui dovrebbe averli contati – a parte orrore e timore dell'infinito.

(6) *Prima Lettera Corinzi*, X, 11.

(7) San Tommaso d'Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Philipenses lectura*, cap. 2, lectio 2.

(8) Come poi la *natura* possa essere *natura* senza avere determinazione, è problema ontologico non indifferente. Ma anche una *natura* decaduta non è ontologicamente facile da delineare: se decade da uno stato a un altro stato rimanendo se stessa, significa che la *natura* è indifferente al proprio stato e quindi in effetti, non ha subito alcuna decadenza.

Se decade mutando, significa che lo stato, l'averne uno stato, l'averne *quello* stato, appartiene alla definizione di quella data *natura*. Ma se lo stato *naturale* – che verosimilmente è quello originario – è cessato, allora non può che cessare anche la *natura*, visto che quello stato appartiene alla definizione di questa.

Nel primo caso, la *natura* non è in effetti propriamente decaduta, nel secondo caso la *natura* conseguente alla decadenza, non è affatto decaduta, è semplicemente *nuova*.

Che l'*indifferentia* possa essere premessa e condizione ragionevolmente solida del libero arbitrio, è osservazione che avrebbe potuto fare già Aristotele, se la sua preoccupazione fosse stata il libero arbitrio e non la fisica dell'anima.

L'essere in fondo ancora liberi dopo la Caduta, è forte ragione a favore dell'indifferenza della natura dell'anima al suo stato, sia esso originario o sopravvenuto. Il che rafforza l'ipotesi della natura dell'anima come indifferente potenza a ogni possibile specificazione.

Diciassette

Epistemologia della Bellezza Totalità & Verità

Se mira alla verità, [il filosofo] si emancipi da ogni preoccupazione di coerenza.

E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo*

1. Un anno dopo la fine della Prima Guerra Mondiale, Theodor Kaluza propose ad Albert Einstein di introdurre una dimensione spaziale ulteriore rispetto alle tre convenzionali che definiscono lo spazio. Così sarebbe stato possibile unificare *matematicamente* gravità ed elettromagnetismo.

Einstein aveva già cominciato la sua fatica immane e inane alla ricerca *matematica* di una teoria unica e unificante della fisica – la prima *teoria del tutto* che designò più precisamente come *einheitliche Feldtheorie*, teoria unificata del campo, dato che il mondo disegnato dalla fisica era diventato per lui un *campo*, di volta in volta gravitazionale, magnetico, elettrico e alla fine anche quantistico.

Einstein non poteva che guardare con favore al suggerimento di Kaluza, col quale evidentemente condivideva l'idea che il conforto sperimentale non è il nodo cruciale della messa a punto di una teoria.

A distanza di un secolo, i seguaci della teoria delle stringhe, i cui prodromi vengono ascritti alla citata proposta di Kaluza, sono giunti a dichiarare che “il suo [*della teoria delle stringhe*] assunto è di riuscire a

spiegare queste caratteristiche [*cioè il valore della costante di accoppiamento, il numero di dimensioni e la forma geometrica dello spaziotempo*] dell'universo, senza richiederci di dedurle da osservazioni sperimentali e di inserirle, in modo più o meno arbitrario, nella teoria"⁽¹⁾. Non è più il dato sperimentale, quindi, a richiedere che la teoria assuma una certa forma – semmai sarà l'universo ad assumere una certa forma perché lo richiede la teoria – e quindi “perché tutto abbia un senso, l'universo deve avere nove dimensioni spaziali e una temporale”.

Del resto, fin dal titolo della sua proposta, la finalità di Kaluza non è affatto venire a capo di come stiano le cose, ma è l'unità della fisica – ancora e sempre *desto schlimmer für die Tatsache*, insomma. Einstein non avrebbe mai sottoscritto il detto di Hegel, ma solo perché totalmente e inesorabilmente convinto che l'unica possibilità di arrivare alle *Tatsachen*, era una teoria unitaria della fisica. Solo la smisurata *hybris* sapienziale dell'Ottocento poteva assumere quella impegnativa equazione senza far caso alla smisuratezza delle premesse metafisiche in gioco.

L'aver sospinto ai margini della fisica il suo *momento sperimentale* aveva spinto Karl Popper a sostenere – con il principio di falsificazione dapprima e con il primato della teoria poi – la prospettiva della fisica senza la seccatura e il limite di metafisiche a cui tacitamente e inevitabilmente è sospinta a fare riferimento. Operazione complessivamente così efficace che alla fine, rimossa la metafisica, si arrivò inevitabilmente all'articolata teoria dei paradigmi sostenuta da

Thomas Kuhn, drammaticamente vicina a una *sociologia storica della ricerca* e, come tale, lontanissima dalla *logica della ricerca* che Popper avrebbe voluto codificare.

2. In epoca più recente, altri ripropongono il problema della marginalizzazione del dato sperimentale, parlando di una “tensione fra coloro che restano intrappolati dal fascino della meravigliosa teoria che hanno ideato e menti più equilibrate che insistono sulla necessità di un collegamento con la realtà”. Su questa base, è inevitabile trarre la sgradevole conclusione che “una teoria può essere bellissima, feconda per lo sviluppo della scienza e al tempo stesso completamente sbagliata”⁽¹⁾. Einstein sarebbe inorridito di fronte a questa catastrofica eventualità e tuttavia, una volta raggiunta l’unità della fisica, non è detto che possa essere ancora così interessante rivolgersi alle cose, con il rischio di compromettere l’Unica Teoria così faticosamente assemblata.

In verità non si tratta di mero opportunismo epistemologico: la complessità della teoria che dovrebbe unificare la fisica configurandola come *teoria della totalità*, sarebbe tale da rendere problematico anche solo stabilire il risultato *effettivo* di una prova sperimentale, dato che ogni teoria oltre un certo grado di complessità definisce anche le forme sperimentali con cui giudicarla.

Quando ci si accorse che la teoria delle stringhe poteva essere una risposta possibile all’ossessione unificante della fisica – quella *teoria unificata del campo*,

invano e a lungo ricercata da Albert Einstein – la questione si pose in tutta la sua destabilizzante chiarezza: confutare una *teoria della totalità* significa doverla sostituire con un'altra *ugualmente totale*. Ma l'esser teoria totale, ovvero unica e onnicomprensiva, comporta complicazione e vastità tali da rendere problematico ogni possibile cambiamento che non sia di dettaglio. Resta da stabilire, anche solo da un punto di vista meramente logico, se una teoria totale sia veramente confutabile, perché se una teoria è totale e confutabile, significa che la totalità avrebbe più opzioni possibili e tutte logicamente equivalenti di fronte alle cose. Se invece è inconfutabile, una teoria che sia totale sarà anche necessariamente vera. E ciò indipendentemente da ogni possibile o auspicabile aggancio con le cose.

3. Non è forse un caso che, con queste premesse, attributi come *semplicità*, *completezza* e *coerenza* – che sono gli indici più sicuri della *bellezza* o, come si ama dire di questi tempi, dell'*eleganza* – siano state investite di rilevanza sempre maggiore a scapito del confronto sperimentale che è inevitabilmente confronto con le cose. Fino al punto che “la necessità di spiegare come si unificano cose diverse, obbliga a formulare nuove ipotesi che non sono verificabili”⁽³⁾.

La questione vera non è la scelta fra *meglio bella* o *meglio vera*, ma la presa d'atto che una teoria è *vera perché totale* e totale perché nella sua semplicità (che significa solo eliminazione di ogni ridondanza) e coerenza riesce a far coesistere tutte le proprie articola-

zioni in una totalità: ovvero, *totale perché bella*. Una teoria del tutto non solo non può seguire il falsificazionismo popperiano, ma nemmeno il verificazionismo dei Viennesi. Il che porta dritti ad affermare che una teoria del tutto non può che essere *metafisica* – cioè essere quello che è a prescindere dal confronto con le cose. Una *metafisica* che costruisce la propria *fisica*.

Il gran vantaggio del *kalon* come sigillo di verità, è che la bellezza è totalmente nella nostra disponibilità, a differenza delle cose e del *metter mano alle cose*, che alle cose comunque deve in qualche misura rendere conto. Poiché di una teoria del tutto noi possiamo dire solo se sia *bella* e poiché, nella predetta prospettiva, viene affermata *per ragioni formali* – cioè a priori – la keatsianissima identità fra *beauty* e *truth*, il confronto con le cose diventa del tutto irrilevante e la tesi del poeta dell'urna greca sarebbe corroborata dalla più insperata delle conferme potendo affermare anche a proposito della fisica del Ventunesimo Secolo, che la sua equazione è *all Ye know and all Ye need to know*.

Se l'esser totale è medio fra l'esser vera e l'esser bella, che la bellezza implichi la verità si dà solo nell'unico caso di una teoria del tutto. Ciò significa che, per ogni teoria che sia semplicemente *regionale*, l'identità *sola formalitate* fra *verum* e *pulchrum* non scatterebbe – sempre che, in presenza di una teoria del tutto, nella quale quindi sarebbero in qualche forma presenti anche tutte le singole regioni, abbia un significato parlare di *regionalità*.

4. Di fronte alla possibilità che il sogno totalizzante di Einstein possa compiersi, la fisica dei nostri giorni può valutare pienamente quanta ragione avesse la fisica ottocentesca di ridicolizzare la metafisica. Cioè *nessuna*, se l'ambizione di una teoria del tutto è quella di fare a meno del confronto sperimentale, del confronto diretto con le cose.

Era inevitabile e finanche prevedibile che, mancando del termine di confronto capace di misurarla come tale – la *totalità* non è una *cosa fra le cose* – una teoria del tutto dovesse trovare una soluzione diversa per trovare almeno legittimazione, se non verità. Se la totalità non è *sperimentabile come tale*, allora non può essere il relato di una teoria che si dichiara sperimentale. Esattamente quello che afferma la metafisica.

Questa forma alternativa di legittimazione e forse anche di verità, non potendo fare appello alla divina illuminazione, all'innatismo eidetico o all'estasi mistica, ha ripreso una prospettiva sempre lasciata in ombra dal convenzionalismo e dal coerentismo epistemologico, cioè quella dell'*eleganza* e quindi della bellezza, declinata nelle forme della coerenza, completezza e semplicità – insomma Paul Dirac, per ricordarne solo uno a nome di tutti, anche se sarebbe necessario cautelarsi su quanto Kurt Gödel abbia compromesso coerenza e completezza anche fuori dal dominio della logica.

Il risvolto ignorato di una possibile teoria del tutto è che viene inevitabilmente a configurare la tesi venerabile che pone il *pulchrum* – chi ricorda ancora, a parte Urs Von Balthasar, che il bello era un trascendentale

dell'essere? – come struttura portante alla totalità e, di conseguenza, una *epistemologia della bellezza*.

Il punto cruciale, tuttavia, non è il *revival* di un dimenticato trascendentale dell'essere, ma l'*impossibile sperimentabilità* (verificante o falsificante che sia) dell'esito ultimo, spontaneo e necessario di quella fisica che, a partire da Galileo, aveva fatto del confronto sperimentale la sua strategia vincente. È così che il cammino verso la totalità a colpi di confronti sperimentali – confronti diretti con le cose – approda infine al paradosso della non sperimentabilità, che è il paradosso di una *teoria di tutte le cose senza guardare alle cose*, una teoria senza tener conto delle cose e quasi a dispetto delle cose.

Così la chiamata in causa della bellezza si risolve nella testimonianza di un disperato smarrimento.

5. In sovrappiù è da registrare che semplicità, coerenza e completezza faticano sempre, e non poco, a combinarsi. Almeno a combinarsi in una teoria che abbia un'estensione tale da poter ambire a essere teoria del tutto. Le ragioni della coerenza si affermano normalmente a spese di quelle della semplicità e di conseguenza gli esempi di *virtuosismo* concettuale nella storia della fisica sono innumerevoli. Lakatos ne teorizzò l'inevitabilità e anche l'opportunità: più una teoria è complessa, più è facile trovarvi contraddizioni e più frequente dovrebbe essere l'opera di potatura. Ma quando togliere la contraddizione risulta penalizzante per la *capacità esplicativa* e di *problem solving* della teoria, si preferisce invece *aggiungere*.

Basta ricordare – la fisica talvolta ha memoria inospettabilmente corta – l'introduzione dell'*etere* per salvare la teoria dell'elettromagnetismo a fine Ottocento e, di questi tempi, la *materia oscura* per far tornare i conti sulla supposta età dell'universo. In verità, anche il virtuosismo, a modo suo, è una forma della bellezza. E non trascurabile. Non sempre le aggiunte sono ipotesi *ad hoc* a scopo protettivo. Spesso sono aree di incompletezza sfuggite ad un esame più attento oppure rese manifeste da un raffinamento o da una rivisitazione del dato sperimentale. Le Verrier ipotizzò l'esistenza di Nettuno e Lowell quella di Plutone perché nel complesso della teoria qualcosa *mancava*, cioè perché la teoria newtoniana, in presenza di dati sperimentali più accurati (e impossibili all'epoca di Newton), *mancava* di qualcosa. Precisamente di un paio di pianeti.

È stato ampiamente osservato che un popperiano ortodosso avrebbe cassato la teoria gravitazionale di Newton e avrebbe cercato altrove ma alla fine il sistema solare risultò solo meno semplice e un po' più *completo*. E anche più *vero*, perché l'osservazione confermò.

6. Ma non esiste solo la tensione mai sopita fra coerenza e semplicità. La completezza a sua volta pone seri problemi di coabitazione con la coerenza: se la coerenza impone una cura sempre maggiore del dettaglio interno, la completezza spinge incessantemente ad allargare gli orizzonti. Resterebbe da vedere se una teoria più dettagliata sia anche più elegante di una teo-

ria più ampia, se sia esteticamente più apprezzabile una teoria di maggiore ampiezza e minore dettaglio oppure una teoria di minore ampiezza e maggior dettaglio.

In assenza di un'epistemologia più soddisfacente, si deve concludere che la bellezza di una teoria è, infine, una *tensione*: semplicità che obbliga coerenza e completezza alla maggiore linearità possibile, coerenza che obbliga semplicità e completezza ad una grana sempre più fine, completezza che obbliga semplicità e coerenza ad una perenne mobilità.

Quando però si tratta di una teoria del tutto, il confine con la metafisica si dissolve rapidamente e si innescano dinamiche inaspettate. Come quella della *ragione estetica* di qualcosa, cioè la ragione per cui qualcosa esiste perché *è bello che esista* e la totalità sarebbe diminuita in qualche misura – sarebbe *meno elegante* – se quel qualcosa non esistesse. Quasi otto secoli prima della teoria dell'universo elegante – che sarebbe meglio forse definire *teoria elegante dell'universo* – Tommaso d'Aquino, nell'articolo quinto della *quaestio disputata De spiritualibus creaturis*, teorizzava una sorta di *dimostrazione estetica* dell'esistenza degli angeli. E più precisamente, “ex perfectione universi. Talis enim videtur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse”. La *perfectio*, che Tommaso ha davanti al suo sguardo sapienziale assomiglia molto a una sorta di *obbligo a esistere per completezza* e nel capitolo XLVI del secondo libro della *Summa contra Gentiles* conclude che “oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas

creaturas intellectuales” – il migliore dei mondi possibili richiederebbe, per essere tale, l’esistenza degli angeli.

7. I *magistri* medioevali chiamavano *convenientia* la perfezione richiesta perché qualcosa fosse compiutamente quello che le sue premesse esigevano. E per loro esisteva pienamente anche se non era possibile dare altra e più diretta dimostrazione della sua esistenza. Il *convenire* era già un esistere.

Dunque, l’Aquinata motiva l’esistenza degli angeli più o meno con la medesima logica con cui, negli sviluppi della fisica dei quanti, si è motivata l’esistenza di *antiquark* o di *antileptoni*, cioè *per simmetria*. Una logica di eleganza, e dunque di bellezza, o ancora, in termini più metafisici, di *perfezione*.

Il controverso *gravitone*, solo per citare un caso più suggestivo di altri, è *conseguenza di un modello matematico* e dunque deve la dimostrazione della sua esistenza a una sorta di *argomento matematico*, che fa leva sulla necessità che la teoria sia coerente, completa e semplice. E che quindi alla soluzione di un’equazione *impone di esistere* fuori dal dominio della matematica. Tommaso non era un matematico, ma argumentava identicamente. Anselmo, *loico* forse ancora più sottile dell’Aquinata, faceva della *convenientia* il nodo cruciale della sua teoria elegante del tutto, affermando che la perfezione assoluta non può non esistere.

Ogni teoria del tutto, fisica o metafisica che sia, non può non essere una teoria elegante e non può non ri-

correre all'eleganza come argomento per affermare l'esistenza di ciò che non è altrimenti affermabile.

Kant, che spiegava i sogni di un visionario con la metafisica, sarebbe costernato nel constatare come la metafisica venga di fatto chiamata in causa per spiegare le teorie totali della fisica contemporanea. E gli verrebbe probabilmente spontaneo sospettare che anche la teoria delle stringhe sia in qualche misura il sogno di uno o più visionari.

(1) Brian Greene, *L'universo elegante*, 12.6.

(2) Ibidem, 8.6.

(3) Per esempio, Lee Smolin, *Universo senza stringhe*, 1.III.

(4) Ibidem, I.II.

Diciotto

Sant'Anselmo e il Divino Proiettile Proiettili & Corazze

È la natura stessa del finito, di sorpassarsi, di negare la sua negazione e di diventare infinito.

(...) Ma in quanto è il finito stesso che vien sollevato nell'infinito, non è nemmeno una potenza estranea che opera questo in lui, ma è appunto la natura sua di riferirsi a sé come termine (...) e di sorpassarlo, o anzi di averlo negato come relazione a sé e di essere al di là di esso. Non è già che nel togliere della finità in generale sorga, in generale, l'infinità, ma il finito è soltanto questo, di diventare infinito esso stesso per sua natura.

G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*,
Libro I, Sezione I, Cap. II, C

1. Racconta Jules Verne, in *Dalla terra alla luna*, che l'incubo del Capitano Nichols, costruttore di corazze, era un proiettile che nessuna corazza avrebbe mai respinto, e che l'incubo dell'ottimo Impey Barbicane, costruttore di proiettili, era una corazza che nessun proiettile avrebbe mai perforato. Ebbene, cosa accadrebbe se l'incubo dell'uno e dell'altro si avverassero *contemporaneamente*? Ovvero, può esserci un universo in cui possano esistere, allo stesso tempo, il proiettile di Nichols e la corazza di Impey Barbicane?

Evidentemente no, dato che l'esistenza del proiettile a cui nulla resiste è incompatibile con l'esistenza della corazza impenforabile.

Prese per sé, le due definizioni non sono autocontraddittorie – cioè non è autocontraddittoria una corazza o un proiettile *quibus maius cogitari nequit*. Tuttavia, collocati nel medesimo contesto, curiosamente, si negano l'un l'altra. Dunque, inaspettatamente, se proiettile e corazza sono reciproci e compatibili quando uno è *maius* dell'altro, in assenza di tale scompenso e aumentando la potenza dell'uno e dell'altro, *al limite* la reciprocità diventa incompatibilità.

Non pare esista ostacolo logico (e forse nemmeno ontologico) all'ipotesi di un aumento indefinito (e tuttavia sempre con incremento finito e quindi con risultato finito) della capacità di resistenza della corazza piuttosto che della capacità di penetrazione del proiettile. Nella loro definizione, in effetti, non viene indicato un *limite strutturale* oltre il quale l'una e l'altro cessano di essere ciò che sono: è il *grado* a originare il paradosso, evitabile solo in una potenziale corsa all'infinito nella quale è sempre possibile ipotizzare una corazza che resista a un proiettile come si voglia penetrante, ed è sempre possibile ipotizzare un proiettile che perfori una corazza come si voglia impenetrabile. Fino a che i contendenti sono disallineati, non v'è contraddizione e l'universo non corre il rischio di collassi logici od ontologici.

Il *paradosso del grado* tuttavia rimane, e non poco inquietante: come è possibile che il grado renda due concetti incompatibili, pur rimanendo costante la de-

finizione? Non è la corazza del Capitano Nichols strutturalmente orientata alla resistenza a ogni possibile proiettile, e non è il proiettile del Presidente Barbicane strutturalmente orientato alla perforazione di ogni possibile corazza?

2. Una definizione è perlopiù priva di quello che si potrebbe chiamare un *correttivo del grado*: forse perché viene tacitamente acquisito il principio che *natura non facit saltus* o forse perché è davvero problematico immaginare che *variazioni quantitative di una qualità* possano dare luogo a inattesi salti da una qualità a un'altra. La mai sopita competizione fra il Capitano e il Presidente suggerirebbe invece di inserire una clausola correttiva riguardante *il grado di una qualità*, almeno nel dominio dei *reciproci contrastanti*. Ma un aggiustamento di ordine logico non è necessariamente una soluzione sul piano ontologico e nella fattispecie il problema che muove la competizione fra corazza e proiettile è il più insidioso che si sia mai aggirato sotto i portici della storia della filosofia, il problema dell'*infinito in atto*.

In una prima ipotesi – fragile – si potrebbe collegare il paradosso del grado al fatto che corazza e proiettile appartengono al mondo degli *artificialia*, nel quale potrebbero valere regole inapplicabili o prive di senso nel mondo dei *naturalia*.

A parte l'arduo compito di mettere a punto una ancora inesistente *philosophia artificialis* a latere di una *philosophia naturalis*, analoghe incompatibilità per effetto del grado sono assolutamente ipotizzabili anche nel

mondo dei *naturalia*: basta banalmente immaginare una preda che corra talmente veloce da essere irraggiungibile da qualsiasi predatore e un predatore che corra talmente veloce che nessuna preda possa sfuggirgli...

Ma anche considerando una metafisica accorta e articolata come quella di Aristotele, non mancano casi paradossali. Prima di tutto, quello dell'atto e della potenza. Assumendo che ci debba essere proporzione fra i due affinché l'atto specifichi la potenza e la potenza sia specificata dall'atto – *omne quod recipitur ad modum recipientis et ad modum afferentis recipitur* – un ipotetico *attivista aristotelico*, nell'affermare il primato ontologico dell'atto, potrebbe confessare senza contraddizione che il suo incubo peggiore è una potenza che un atto, per quanto perfetto, non riesca ad attuare. E d'altro canto, un ipotetico *potenzialista aristotelico*, nel sostenere il primato ontologico della potenza, potrebbe confessare che il suo incubo peggiore è un atto che nessuna potenza possa limitare.

Ora, è possibile una potenza non attuabile da un atto per quanto perfetto sia e, contemporaneamente, un atto che attualizza una potenza per quanto imperfetta essa sia?

3. È di tutta evidenza che una *potenzialità inattuabile* da un atto quanto si voglia perfetto significa una potenza *qua maior cogitari nequit*, così come una *attualità irrecipibile* da una potenza quanto si voglia imperfetta, significa un atto *quo maior cogitari nequit*. La domanda potrebbe dunque essere altrimenti riformulata.

mulata: sono composibili un atto *quo maior cogitari nequit* e una potenza *qua maior cogitari nequit*?

Non è questione di quantità né di misura, come nel caso della velocità della preda confrontata alla velocità del predatore *in naturalibus*, o come nel caso della resistenza della corazza confrontata alla resistenza del *proiettile in artificialibus*. Come nell'argomento anselmiano, si tratta di un uso insidioso dell'infinito in atto – ovvero, della *via eminentiae*

La quale si declina secondo innumerevoli possibilità, poiché qualsiasi attributo riferito a una qualsiasi *perfectio* può essere predicato in senso eminentissimo, ma per quante siano le possibilità, tutte concludono all'*Unum Necessarium*. Ovvero, la *via eminentiae* non ha che un *unico* traguardo possibile.

Dunque, non potranno mai essere composibili un *actus quo maior cogitari nequit* e una *potentia qua maior cogitari nequit*. Non c'entra la quantità, ma nemmeno c'entra la definizione: è per come è congelato il meccanismo dell'*eminentia* che è impossibile concludere a *due* termini *quibus maius cogitari nequit*. Quindi, se la corazza perfettissima e il proiettile perfettissimo non sono composibili, o si darà sempre e solo l'una oppure sempre e solo l'altro.

Ma non finisce qui.

Una corazza perfettissima o un proiettile perfettissimo, insuperabili da nulla che si possa immaginare maggiore, significano una corazza o un proiettile *infinitamente* perfetti.

Qualsiasi manuale di teologia naturale è in grado di dimostrare efficacemente come una perfezione che sia

infinita implichi necessariamente tutte le altre perfezioni infinite possibili e che qualcosa di infinitamente perfetto *secundum quod*, lo è anche *absolute* proprio perché *infinite*. Ma allora la corazza infinitamente perfetta (o il proiettile infinitamente perfetto) implicando in forma eminente tutte le altre perfezioni, *esiste*. Anzi, non può non esistere.

Conclusione – comica e agghiacciante: la perfettissima corazza che non può non esistere, è Dio. Ma anche il proiettile perfettissimo non può non esistere, ed è necessariamente Dio. E, peggio ancora, infine la corazza è il proiettile.

Diciannove

Socrates versus Apollo. Un'ipotesi mitosofica Sapienza & Idiozia

Eccola qui la sapienza di Socrate: lui non vuole insegnare, bensì andare di qua e di là a imparare dagli altri e di ciò nemmeno ringraziare.

Platone, *Repubblica*, I, XII, 338b

La verità dei Greci arcaici non era la nostra: come il canto delle Muse, che cantavano “cose vere” ma anche “menzogne simili al vero”, poteva coincidere con l'opposto. Lo spiegò anche Eraclito: “il signore di cui è l'oracolo a Delfi non dice e non nasconde: significa”.

L'oracolo di Apollo non era chiaro né oscuro. Non diceva la verità né la nascondeva. Non si esprimeva né taceva.

Pietro Citati, *La mente colorata*, I

1. Cherefonte, racconta Platone⁽¹⁾, “andò a Delfi e osò fare all'oracolo la seguente domanda (...): e domandò se c'era nessuno più sapiente di me. E la Pizia rispose che più sapiente di me non c'era nessuno”.

Socrate doveva sapere cosa significasse a che fare con Apollo e senz'altro meglio di quanto lo sapesse Platone, che pure riferisce di questo singolare episodio e che, alla fine, risolve la questione consacrando la vittoria del maestro nell'agone sapienziale rispettivamente con politici, poeti e artigiani. La conclusione –

perché questo è in fondo l'*Apologia* – è proprio la beatificazione di Socrate. Una conclusione che verosimilmente Socrate non avrebbe gradito, proprio perché lui, al contrario di Platone, conosce bene il dio.

Per ragioni che meriterebbero ben altra attenzione che questo cenno, l'Ellade arcaica è ancora ben presente nell'orizzonte di Socrate (forse addirittura è *ancora* il suo orizzonte). E Socrate, a differenza di Platone, non ha dimenticato che l'inquilino di Delfi è “anche *loxias*, l'obliquo, l'oscuro, l'ambiguo, l'equivoco” ⁽²⁾.

Pertanto, dopo un più che probabile disappunto per la sciaguratezza di Cherefonte (il quale non aveva la minima idea di cosa era andato a svegliare), la prima reazione di Socrate alla risposta dell'oracolo è “che cosa mai vuole 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 che sono il più sapiente degli uomini? Certo, egli non mente, ché non può mentire” ⁽³⁾.

2. La risposta di Platone alla domanda dell'oracolo è che la sapienza è in realtà consapevolezza di non sapere: “l'uno e l'altro di noi due [cioè Socrate e l'innominato politico con cui Socrate inizia la sua indagine per capire il significato dell'oracolo] poteva pur darsi non sapesse niente né di buono né di bello; ma costui credeva di sapere, e non sapeva, io invece, come non sapevo, neanche credevo di sapere” ⁽⁴⁾.

Tutto il possibile è stato detto sul valore commovente ed esemplare di questa supposta *umiltà* socratica, così

esaltata in nome del dio e di Dio – *non nobis Domine* – dall'anima cristiana di ogni tempo.

Non pare tuttavia che l'umiltà sia mai stata una forma di virtù nel mondo ellenico e ciò avrebbe già dovuto insospettire. Ma ancora di più avrebbe dovuto destare sospetto quanto poco, anzi pochissimo o nessuno spazio l'olografia del Santo Socrate riserva ad Apollo. Cioè al dio. Il quale, nella vicenda raccontata da Platone, è invece il vero quanto discreto e inquietante protagonista.

Se si dimentica Erasmo e il suo entusiasmo, non è difficile constatare come la ricerca che Socrate comincia dopo aver appreso l'oracolo, non sia mossa da un *amor sapientiae intellectualis* – un *amor amicitiae* per la sapienza, la *filosofia*, appunto – ma da una precisa chiamata in causa da parte dell'oracolo di cui Socrate avrebbe probabilmente fatto volentieri a meno: “ecco perché ancor oggi io vado dattorno ricercando e investigando secondo la parola del dio se ci sia alcuno fra i cittadini e tra gli stranieri che io possa ritenere sapiente”⁽⁵⁾. Perché, in verità, “unicamente sapiente è il dio” e, usando l'*elenchos* come una mazza ferrata, “io vengo così in aiuto al dio dimostrando che sapiente non esiste nessuno”⁽⁶⁾.

La ricerca socratica è in fondo un atto di culto reso al dio e per timore del dio, quasi un ellenico *initium sapientiae timor Domini est*⁽⁷⁾.

Le ragioni per temere Apollo sono molte, perché è “un dio *atasthalos*, temerario, sfrenato, empio, accettato”, quindi vendicativo e spietato⁽⁸⁾. Peccato solo che il resto della produzione dialogica di Platone, con

primo attore lo stesso Socrate in gran parte, sia l'esatta negazione della tesi enunciata (a questo punto, chissà quanto consapevolmente) nell'*Apologia*.

3. L'incauta domanda del povero Cherefonte ha risvegliato l'attenzione sopita del dio, che si è fissata quindi su Socrate e, in effetti, la parola dell'oracolo non era stata che *non esiste alcun sapiente*, ma che *Socrate è il più sapiente*.

Socrate conosce e quindi teme il dio, teme il terribile trasformarsi della di lui cetra in arco, teme che lo sguardo del dio veda, all'origine dell'inopportuna domanda posta da Cherefonte, un atto di *hybris*, di orgoglio intellettuale da parte di Socrate. Proprio perché "unicamente sapiente è il dio" ⁽⁹⁾.

Ecco perché la sua prima reazione è un parare il colpo e interrogarsi – al di là di tutto, non è mai buona cosa per un mortale risvegliare l'attenzione del dio.

Il confronto vero non è fra Socrate e i suoi interlocutori nel suo viaggio senza fine alla ricerca di uno più sapiente, ma fra *Socrate e il dio*. Una partita spietata, nella quale l'esito è già scritto: la cicuta per Socrate.

La reverenza che Socrate riserva al dio per dichiarare devotamente le posizioni rispettive ("non mi pareva possibile ch'io non facessi il più grande conto della parola del dio" ⁽¹⁰⁾), e la considerazione del "nome di sapiente" come "calunnia" ⁽¹¹⁾ non sono sufficienti a scongiurare la sentenza dell'oracolo. Non può esistere un uomo sapiente perché la sapienza è appannaggio del dio e non dell'uomo e l'uomo che se ne vorrebbe impossessare è un empio degno della più tragica delle

punizioni. Socrate in qualche misura deve aver dato adito alla chiacchiera che lo voleva sapiente, e dunque è in egual misura colpevole davanti al dio.

4. Cherefonte non ha la minima idea del guaio che ha combinato. Ma Socrate sì. Per questo lui, tanto per cominciare, vede nella parola del dio un *enigma*. Perché sa che sempre “l’enigma sorge dalla crudeltà di un dio, dalla sua malevolenza verso gli uomini”⁽¹²⁾. Socrate è l’unico che comprende a fondo il messaggio del dio: l’ingenuità di Cherefonte, che ha voluto cercare la consacrazione divina del suo maestro, è il segnale che la sapienza su cui chiede al dio di pronunciarsi, è dominio interdetto ai mortali.

Cherefonte oltrepassa il limite concesso ai mortali già nella formulazione della domanda alla Pizia: in effetti non chiede *chi sia il più sapiente* al mondo o – che è lo stesso – il più sapiente dell’Ellade, ma, da stolto quale era già nel concepire di rivolgersi all’oracolo, chiede *se vi sia nessuno più sapiente* di Socrate.

Al dio sarebbe bastato già solo apprendere che uno era semplicemente considerato sapiente per essere infastidito. Figuriamoci quando apprende che non solo qualcuno, che non è il dio (o un dio), viene considerato sapiente, ma addirittura *il più sapiente*. La sciocchezza di Cherefonte svela d’un tratto l’empietà di Socrate agli occhi del dio e gli dèi più di tutto puniscono il peccato di *hybris*. E vigilano attentamente la *linea del limite* per prevenire sempre possibili tentativi di scalate all’Olimpo, dopo quella tentata in epoca mitica dai Titani. Platone non riferisce di rimproveri da parte di

Socrate, forse perché l'idiozia di Cherefonte è tale da renderli totalmente vani. Socrate vede un inquietante enigma in ciò che la stoltezza di Cherefonte vede come divina consacrazione davanti agli uomini e prudentemente si chiede: "Cosa vuol dire il dio, quando dice che sono il più sapiente degli uomini?"⁽¹³⁾.

5. "Per il sapiente l'enigma è una sfida mortale. Chi eccelle per l'intelletto, deve dimostrarsi invincibile nelle cose dell'intelletto"⁽¹⁴⁾ e Socrate – poiché non è Cherefonte e nemmeno Platone – coglie al volo che la risposta del dio, sciaguratamente chiamato in causa dalla stoltezza del discepolo, non promette nulla di buono.

Poiché Cherefonte l'ha dichiarato sapiente, Socrate dovrà dimostrare al dio di esserlo proprio risolvendo quell'enigma che solo lui ha colto come tale dalle parole di Apollo. Una prova, insomma, anzi la prova suprema della sapienza di chi è stato dichiarato sapiente. Socrate supererà la prova proprio perché ha scorto la ferocia dell'enigma celato nel senso recondito del pronunciamento oracolare del dio e vede bene la trappola tesa davanti a lui, pronta a scattare al suo minimo errore, alla minima concessione alla stoltezza.

La trappola – che lui solo evidentemente ha visto – è ben congegnata: se Socrate accetta acriticamente il pronunciamento del dio, e quindi si riconosce quel primato che Cherefonte gli attribuisce, si espone alla empietà imperdonabile della *hybris*, che Apollo punisce senza pietà: è quello che accade se un mortale viola un appannaggio esclusivo del dio, come la sapien-

za. D'altra parte, rifiutare l'oracolo, significa dare del menzognero ad Apollo. Ma "certo egli [Apollo] non mente, ch  non pu  mentire"⁽¹⁵⁾, afferma Socrate, perch  un dio non pu  raccontare menzogne e Apollo punirebbe con durezza colui che osasse anche solo sussurrarlo. Il guaio combinato dalla stoltezza di Cherefonte   inimmaginabile e non stupisce dunque che Socrate ricordi che "per lungo tempo rimasi in questa incertezza, che cosa mai il dio voleva dire"⁽¹⁶⁾.

Quando la trappola dell'enigma gli   chiara e gli   chiaro che non ha scampo qualunque cosa faccia, prende la sua decisione. Prende tempo. Una decisione geniale, geniale e rischiosissima come il camminare sul filo della lama di un pugnale. *Si mantiene al di qua della scelta e si mette a ricercare. Ma un ricercare che non possa mai trovare*, cos  da impedire che la trappola scatti e quindi una sorta di stato di animazione sospesa sapienziale, una danza sul filo impalpabile del limite senza mai travalicarlo, una condizione di impunit  anche dalla sottile malignit  del dio.

6. Unico forse nel complicato panorama ellenico dei rapporti con gli d i, Socrate riesce a *tenere in scacco il dio*. Se mai vi fu sapienza in un uomo, fu questa e, davvero, se mai vi fu un uomo sapiente fu Socrate, che imped  al dio di portare a compimento la sua vendetta. Contorta e incompresa conferma della verit  celata nella sciocchezza smisurata dello smisuratamente sciocco discepolo.

Per quanto tempo non   detto – anche se Socrate doveva essere gi  in et  non pi  verde, vista l'eco della

sua fama che sospinse Cherefonte allo sciagurato gesto – ma la ricerca di una prova definitiva a favore dell’oracolo del dio, proprio come il notturno raccontare di Sherazade al califfo, allontana il momento della resa dei conti con Apollo. Socrate immobilizza l’indomabile e sfuggente Apollo nello stesso pronunciamento oracolare con cui il dio ha teso la propria trappola mortale e a lui toccherà un agone senza traguardo, perché è là che Apollo lo attenderebbe.

Socrate non fa la fine di Aracne o di Niobe. Apollo non è Athena e non è Latona. Il dio sa che il sapiente può tenerlo in scacco a tempo indeterminato perché nulla è così immobile come il centro esatto del ciclone. Ma Apollo è pur sempre un dio e Socrate, benché il più sapiente, è pur sempre un uomo.

Così “l’attributo del dio, l’arco, arma asiatica, allude a un’azione indiretta, mediata, differita. (...) la distruzione, la violenza differita è tipica di Apollo” (): quale espediente migliore della stupidità degli uomini per porre fine allo scacco?

C’è sempre un Meleto qualsiasi a disposizione delle divine vendette.

(1) Platone, *Apologia di Socrate*, 21a ss.

(2) Pietro Citati, *La mente colorata*, I.

(3) Platone, *Apologia di Socrate*, 21b.

(4) Ibidem, 21d.

(5) Ibid., 23b.

(6) Ibid., 23a,b.

(7) Salmo 110, 10.

(8) Pietro Citati, *La mente colorata*, I.

- (9) Platone, *Apologia di Socrate*, 23a,b.
- (10) Ibid., 21e
- (11) Ibid., 23a.
- (12) Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, IV.
- (13) Platone, *Apologia di Socrate*, 21b.
- (14) Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, V.
- (15) Platone, *Apologia di Socrate*, 21b.
- (16) Ibidem.
- (17) Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, I.

Venti

Machina Mundi **Meccanica & Complessità**

... proprie loquendo, scientia naturalis non est de rebus corruptibilibus et generabilibus nec de substantiis naturalibus nec de rebus mobilibus, quia tales res in nulla conclusione scita per scientiam naturalem subiiciuntur vel praedicabuntur. Sed, proprie loquendo, scientia naturalis est de intentionibus animae communibus talibus rebus et supponentibus praecise pro talibus rebus in multis propositionibus...

Guglielmo di Occam
*Prologus in expositionem
super VIII Libros Physicorum*

1. Talete pone fine all'età sapienziale del dio inaugurando l'età sapienziale del logo – cioè dei mortali. L'eco dell'età al tramonto riecheggia nel *De Anima* di Aristotele, nel passo in cui ricorda l'affermazione del milesio secondo cui “tutto è pieno di dèi”⁽¹⁾.

L'età sapienziale è quella della pienezza del divino, è l'età di Dioniso, “origine oscura della sapienza”⁽²⁾, e di Apollo, che “attraverso la parola della sapienza (...) colpisce da lontano e colpisce lontano”⁽³⁾. Età bifronte – i due dèi hanno diversi *stili sapienziali* – eppure saldamente unitaria, per via del lato oscuro da cui entrambi emergono, pur secondo *stili* radicalmente diversi, alla luce del giorno.

Estasi e divinazione sono le vie di questa arcaica e arcana sapienza che fino all'alba della fioritura ellenica è stata la via maestra alle cose. Esiodo nella sua genealogia del divino cerca di mettere un po' d'ordine, ma l'onnipervasività del divino risulta in qualche modo sfumata a causa della preoccupazione eziologica.

Nell'età della sapienza il divino è un *dato*. È il dato, cartesianamente chiaro e distinto. E indiscutibile. Il divino è ciò che veramente si dà per primo allo sguardo timoroso e smarrito degli uomini.

Ma l'incontro con il divino era anche *notitia rerum*?

Se con ciò si intende la risposta alla domanda del *ti esti*, indubbiamente no. Cosa sia una cosa, cosa sia ogni cosa e alla fine cosa siano tutte le cose, non era probabilmente ossessione che inquietava l'età sapienziale del dio e, a meno di considerare l'*homo occidentalis* come l'unico, necessario e totale compimento dell'*humanitas*, si può esistere anche senza *il che cos'è delle cose*.

L'uomo occidentale nasce dal considerare irrinunciabile il *veder dentro* le cose e giustifica così *il rompere e il ricostruirle* attraverso il *logos* – la parola computante, la *ratio* – in una forma più manipolabile. Chissà, forse l'uomo pre-occidentale guardava alle cose come a una sacra rappresentazione – *panta plere theon*, diceva Talete mentre cominciava a far emergere l'Occidente dall'età arcaica – nella quale gli attori sono i personaggi che sono chiamati a recitare e non esistono fuori dal dramma che recitano.

Così testimoniano i tragedi ed Eschilo, il più arcaico, soprattutto.

2. C'è un motivo per ritenere che le cose non possano essere guardate come rappresentazione teatrale e l'esistenza – delle cose e di chi di esse è consapevole – come epifania o celebrazione rituale del divino?

C'è un motivo per ritenere che le cose vadano – spesso troppo invasivamente – dissezionate?

C'è un motivo per ritenere il referto autoptico delle cose una effettiva *notitia rerum*?

Siamo sicuro che il *ti esti* è che davvero sia *all ye need to know*?

La trilogia di Edipo penetra forse meno nell'arcano dell'esistenza, di quanto non faccia una *Critica della Ragion Pratica* o di una *Fenomenologia dello Spirito* o di un *Essere e tempo*?

Nell'età sapienziale del dio, prima che la sapienzialità diventasse per i mortali appannaggio esclusivo del *logos*, la parola decostruente e ricostruente secondo una dinamica computatoria, la parola era mero accessorio per la pratica sapienziale e serviva a *raccontare, a rendere di pubblica fruibilità la sapienza* una volta che il dio – per intervento estatico o divinatorio od oracolare – avesse sollevato per un attimo il lembo dell'accadere. Ma la sapienza del dio era suo possesso già compiutamente acquisito *prima e indipendentemente* dalla sua espressione verbale, che poteva seguire oppure, come più spesso accadeva, non seguire affatto.

3. Talete, cercando di dare un nome, un'identità – l'acqua – all'arcano che muove le cose – o meglio, la sacra rappresentazione del gran teatro del mondo –

inaugura il tempo in cui questa sarà l'opera più degna: denominare e circoscrivere per dare una identità. Da accessorio, la parola diventa passaggio cruciale e comincia a dispiegare le sue ali al tramonto del divino.

Apollo non è esente da responsabilità, perché la parola "è la più pertinente per un'azione a distanza, indiretta, come si addice ad Apollo *l'Obliquo*"⁽⁴⁾, ed è lui che all'inizio mette in mano agli uomini l'arma che travolgerà gli dèi, non immaginando forse cosa gli uomini sarebbero stati capaci di farne. Forse il dio, ancorato all'idea che la parola fosse mera epifania della sua sapienza, credeva che, facendone dono agli uomini, li avrebbe sempre e comunque ricondotti a lui.

Quanto sarcasmo c'è nel definire Talete *protos sophos*? Semmai Talete fu l'*eschatos sophos*, quello che cancella definitivamente il convincimento che *solo il dio sa*. Se è così, la sua massima incisa sul frontone del tempio di Delfi ha tutta l'aria di una presa di possesso di ciò che apparteneva al dio e niente affatto di una benevolenza del dio verso l'uomo che ha pronunciato una parola così degna di un dio.

Non più sorretta dal divino, la parola diventa *logos*: possente arma da guerra – la freccia del dio strappata dalle mani del dio – che rivendica sempre più la propria autonomia. La *forma* – che il divino usava talvolta per le proprie epifanie – diviene *sostanza*. Una *sostanza* in cui è agevole scavare.

Che dissezionando parole, si troveranno sempre e solo altre parole e mai cose, non pare preoccupare la trionfale empietà dei primordi dell'Occidente. Perché l'esito di tutto ciò è già nelle premesse: verrà il tempo

in cui le cose non interesseranno più perché già ricostruite in parole per essere più facilmente nella disponibilità degli uomini.

Così la *genealogia* diventa *eziologia*, l'oscurità oracolare diventa *pròblema* e il darsi dell'immediato e all'immediato – l'estasi – suscita diffidenza e sollecita al distacco.

4. L'affermazione del cristianesimo non è una soluzione di continuità nell'ambito dell'*età della parola*. Il *logos* assumerà attribuzione diversa – non più *logistikos* ma *poietikos* e *soterios* (dove *soterios* è un alla fine un *kainon poiein*) già a partire dal medioplatonismo – ma rimarrà comunque parola.

Il Vangelo di Giovanni pone il sigillo ellenico (ellenistico e medioplatonico) del *logos* – che diventa *Logos* – sulla drammatica avventura di un altrimenti oscuro *rabbi* della Galilea. Non si evidenzierà mai abbastanza la contemporaneità fra Gesù di Nazareth e Filone di Alessandria, il cui sentire echeggerà costantemente nella scrittura di Giovanni, incardinata sull'idea che “il cosmo intelligibile non è altro che il Logos di Dio nell'atto di formare il mondo”⁽⁵⁾.

Così, si compie l'inconcepibile per l'età sapienziale arcaica, quella del dio: il divino diviene parola e non solo la parola è *en pros ton theon*, ma addirittura *theòs en o lógos*. Così la parola conquista la consistenza ontologica più alta.

La dignità della parola è tale ormai che non può darsene una maggiore e dunque dalla parola tutto viene all'esistenza: *panta di autou eghèneto* ⁽⁶⁾. Le cose si

risolvono sempre più in ciò che se ne dice – complice il fatto che il dicente è Dio stesso – e viene meno definitivamente il loro ormai lontanissimo sentore originario e spontaneo, possente e inequivocabile come il fluire del divino nell'età sapienziale arcaica al di là e a prescindere dalle parole che allora le dicevano.

5. Cartesio, che alla fine dell'Età di Mezzo, al sorgere della Modernità, inizia l'*opus magnum* la ricostruzione sistematica delle cose (come singole e come totalità) ripristinando e consacrando definitivamente il logos come *parola computante* e *parola computata* e il *logischer Aufbau* di Carnap, come anche la virtualità digitale della Contemporaneità), ne saranno il compimento finale. Vale la pena notare quanto inderogabilmente Cartesio avverta l'allucinante ma coerente necessità di *dimostrare l'esistenza dei corpi* – delle *res extensae* – in un *mondo* – quello che lui ha ricostruito sistematicamente *more mathematico* e Spinoza *more geometrico* – che immediatamente si offre come il dispiegarsi della *res cogitans*?

L'opera onniavvolgente del *logos* giungerà al culmine con la voracità implacabile e unificante della *logica* hegeliana: “ciò che non è razionale, non ha verità alcuna; ossia ciò che non è concettualmente concepito, non è”⁽⁷⁾. La sua speranza, vana, è mantenere l'unità di una parola che sta invece dando l'assalto a tutto, con velocità e forme variabili a seconda del contesto. Finirà col tracollo non dell'opera del *logos*, che continua incessante e sostenuta dall'effetto moltiplicatore della tecnica, ma della illusione hegeliana di imbri-

gliarla e di mantenerne salde le redini per orientarla secondo un piano.

La Modernità nasce sotto il segno della *onnipotenza della parola* come puro dire e quando la parola ha ridisegnato il mondo comunicando alle cose la sua stessa disinvoltata, infinita manipolabilità, conferisce a ciò che ha manipolato una propria consistenza ontologica autonoma perché il computare è garanzia di autoreggenza, quindi di stabilità autoconferita.

Poiché il modello del computare che garantisce autoreggenza è il *mos mathematicum* le cose ricostruite come *artifici della parola* tendono a essere ricostruite come *meccanismi* e come *macchine* nei casi più complessi. Cartesio inaugura e per due secoli e mezzo quella sarà la via.

Fra le nebbie degli inizi dell'*opus mechanicum* del *logos* prende forma la figura definitiva dell'Occidente come *età della tecnica* nella sua configurazione più tremenda ed efficace: l'età della meccanica della *techné* che si risolve in *mechaniké*.

6. Alla fine del Seicento, Denis Papin teorizza per primo il motore a vapore con il moto alternato di un pistone e un quarto di secolo dopo, il primo motore a vapore fu effettivamente realizzato da Thomas Newcomen. La prima rivoluzione industriale – appena un secolo dopo che Cartesio aveva immaginato la macchina come modello delle cose – la Modernità inaugura la nuova età del mondo.

Per ventitré secoli, più o meno, la parola si era sovrapposta alle cose, mettendo lentamente a punto le

condizioni di possibilità per cui la *parola-macchina* potesse costruire un mondo di *cose-macchina*, di artifici finalmente e veramente su misura dell'uomo, dissolvendo finalmente e definitivamente l'arcaico sentore di ciò che le cose erano sempre state spontaneamente – cioè *non a misura d'uomo*.

L'esito è l'attualissima *meccanosfera*, destinata a divenire una rete a maglie talmente fitte che a un certo punto – oltre un certo punto – da rete si trasformerà in *estensione continua*. Il *continuum mechanicum*. È singolare notare come con la meccanica si affacci la prospettiva fascinosa e insidiosa della *complessità*, che si offre all'inizio come *fatto meccanico* e che viene colta pienamente come tale solo nella *res mechanica*.

7. Si dice sia stato Pitagora, all'alba della sapienzialità del *logos*, a coniare il termine *kosmos* per indicare la Totalità, ma a nessuno apparve mai, prima dell'età moderna, come *complessità*.

Agli antichi, che coglievano il molteplice come inesorabile negatività, non erano interessati al *molteplice in quanto tale* ma all'unità armonica – il *kosmos*, appunto – cui esso rispondeva e a cui poteva essere ricondotto. Allo sguardo degli antichi, probabilmente la complessità si offrirebbe invece proprio come il molteplice *guardato in quanto tale*, nel suo dipanarsi discendente dall'unità fino al limite estremo oltre il quale dilaga il caos. La scala discendente è la medesima per noi e per loro. Cambia la direzione dello sguardo che per i greci era un riportare i molti all'uno per nostalgia dell'uno, per i moderni è ritrovare l'uno nei

molti per amore dei molti convinti che il declinare verso il caos attenua sempre di più l'eco dell'uno, mai però dissolvendosi del tutto. È questo – il rimando ineliminabile all'unità – che distingue la complessità dal caos.

La parola computante è la rete gettata sul molteplice per impedire che sia consegnato al caos. Quanto più è *complessa* – cioè quanto più è ampia e quanto più le maglie sono strette - tanto più trattiene i molti.

Ma cosa garantisce l'unità della rete, così che possa efficacemente trattenere i molteplici dal caos?

Il computare, il modello del calcolo: quanto più è chiaro, distinto, integrato, coerente, auto-reggentesi, tanto più la rete sarà efficace nel trattenere i molti nell'unità. Quanto più il computare del *logos* sarà meccanico tanto più darà garanzia. Quanto più il caos sarà domabile meccanicamente, tanta più stabile sarà la complessità – la prospettiva del monde-machine origina da questa premessa.

8. Chiedersi se esista un limite alla meccanica è chiedersi se esista un limite un limite all'complessificarsi della complessità?

Il punto è che se la complessità non è meccanica, non è dominabile. Può essere semplicemente caoticità oppure può essere mero racconto – la poesia racconta anche la Totalità – direttamente o indirettamente – ma non la domina, non la possiede.

Il complessificarsi della complessità è il complessificarsi del meccanismo che mantiene compaginata la rete. Il tema semmai è chi salverà il salvatore: cioè

come impedire che la meccanica, complessificandosi a sua volta, diventi a so volta problema invece di essere soluzione.

Il rischio è altissimo e anzi forse è più di un rischio, è *destino*. Dal momento che la Modernità, rinunciando galileianamente al *tentar l'essenza* delle cose ha pianificato di (ri)costruirle sapienzialmente in forma meccanica per evitare la deriva dei molti verso il caos, è inevitabile che più si amplia la (ri)costruzione più diventa problematico mantenerne l'unità.

Vi è un punto di rottura in cui la problematicità metterà in discussione l'efficacia del meccanismo?

(1) Aristotele, *Dell'anima*, A 5, 411 a 8.

(2) Giorgio Colli, *La sapienza greca*, I.

(3) Ibidem, 2.

(4) Giorgio Colli, *La sapienza greca*, 2.

(5) Filone di Alessandria, *De opificio mundi*, 24.

(6) *Vangelo di Giovanni*, I, 3.

(7) G.F.W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, I, VI, 112).

Ventuno

Spiritus Totalitatis

Logo & Mito

... raggiunsi la porta del firmamento.
(...) Le porte del firmamento furono insieme scosse e si aprirono contemporaneamente (...)

Io quindi abbandonai quel luogo dietro a me e salii alla prima sfera. (...) Arrivato alla porta della prima sfera, tutte le sue porte furono scosse e si aprirono da sole contemporaneamente (...)

Mi lasciai dietro quel luogo e raggiunsi la porta della seconda sfera, cioè il destino. Tutte le sue porte furono scosse e si aprirono l'una su l'altra (...)

Lasciai quel luogo dietro a me e salii su ai grandi eoni degli arconti. (...) Quando arrivai ai dodici eoni, le loro cortine e le loro porte furono scosse l'una verso l'altra.

Pistis Sophia, 11-14

1. Platone si avvale del mito – del racconto, in verità – per avventurarsi nei territori più oscuri della metafisica, territori nei quali addirittura la metafisica dubita sistematicamente di sé medesima, e confessa con un certo (falsissimo) candore che “il disprezzare queste cose [i miti] non sarebbe assurdo, se cercando potessimo trovarne altre di migliori e più vere” ⁽¹⁾.

Violando una massima di assoluto buon senso, qualunque espressa all'altro capo della storia della sa-

pienzialità occidentale, Platone sembra imprudentemente evitare di tacere su ciò di cui non si può parlare. Tuttavia, a suo favore, non va dimenticato che su certi temi si è costretti a tacere non perché non se ne possa parlare, ma perché *non si sa che cosa dire*. E dunque, meglio dire qualsiasi cosa piuttosto che tace-re, quando il silenzio è la soluzione peggiore.

Ma la furfanteria sapienziale di Platone è troppo complessa per ipotesi così semplicistiche. E benevole. Quando si affronta la Totalità fino ad avere con essa la familiarità che lui ha avuto, è difficile sfuggire alle dinamiche inesorabili che la reggono.

Le quali dinamiche, prima e sopra ogni altra necessità, esigono che la Totalità sia *totale*, cioè che non abbia iati e che nessuna cosa manchi all'appello. Per cui, parlare di Totalità non significa affrontare improbabili escatologie come nel *Gorgia*, o abbandonarsi a poetiche suggestioni cosmogoniche, come nel *Timeo*, ma porre il problema della *completezza della Totalità*.

Il richiamo della Totalità è stato tuttavia fin dall'inizio a rischio della più imperdonabile delle *hybris*, perché è quella che porta prima o poi a mettere in discussione la dignità del dio *in quanto dio*. In effetti, solo lo sguardo del dio abbraccia *ogni* cosa e solo ai suoi occhi appare la mirabile (ammesso che lo sia) armonia del *tutto* – anzi, dio è proprio chi è capace dello sguardo che abbraccia ogni cosa. Gli dèi hanno sempre punito con durezza estrema l'empietà della *hybris* comunque si manifestasse, perché figura di quella che poteva segnare il loro tramonto. Ciononostante, agli uomini è riuscito fin dall'inizio di conquistare lo

sguardo totalizzante agli dèi. Ma non sospettarono, nella follia della giovinezza sapienziale del *logos*, quanto per loro avrebbe potuto essere funesto condividere lo sguardo del dio. Nessuno si chiese perché il dio avesse lasciato fare senza intervenire: non fu vera *hybris* oppure il dio millantava un potere che in verità non aveva?

2. Osato dunque il funesto abbraccio che cinge il tutto, poiché, secondo l'inesorabile teorema di Parmenide lo stesso sono *noein* ed *einai*, le parole e le cose, dicendo la Totalità l'abbiamo resa *cosa fra le cose*. La prima fra tutte le cose, cioè la cosa di cui, anselmianamente, non si può immaginarne una maggiore, secondo un percorso che ci auguriamo non possa andare all'infinito.

Da qui la voracità dello *Spirito di Totalità* che ci possiede da quando l'abbiamo, come Faust, evocato: Totalità non può che essere *la cosa di tutte le cose, cosa totale*. Così, il demone evocato spinge inesorabilmente lungo quel percorso alla ricerca di ciò di cui non si può immaginare il maggiore nel dubbio che ci possa davvero essere – il confronto titanico fra Fichte e Hegel.

Solo alla fine del percorso – quando non sarebbe più possibile immaginare o ipotizzare altro – si potrà dire di possedere saldamente quella Totalità il cui spirito ci ha spinto fin dalle nostre origini sapienziali lungo l'arduo cammino del diventare dèi.

E nella follia compulsiva e implacabile di abbracciare la Totalità, senza iati, senza esclusioni, il *mythos* ha

sempre preceduto il *logos* per aprire il sentiero nella foresta. Il *logos* avrebbe poi seguito con la sua poderosa macchina da guerra che allarga, ordina e lega.

Karl Popper, neopositivista eretico e tormentato ma – al contrario di Wittgenstein – non rassegnato, scrive che “la scoperta scientifica è simile al tentativo di spiegare raccontando storie, alla costruzione di miti e all’immaginazione poetica” ⁽²⁾ e aggiunge: “Al pari dei grandi poeti, la grande scienza e i grandi scienziati sono spesso ispirati da intuizioni non razionali. E lo stesso si può dire dei grandi matematici”.

Sarebbe non poco rassicurante uno schema triadico in cui il mito sta alla metafisica come la metafisica sta alla fisica teorica. Si avrebbe così una sorta di *proporzione aurea* in cui la metafisica è *medio* fra due estremi. Popper tratteggia un ruolo *fontale* della metafisica rispetto alla fisica teorica (ovvero delle scienze matematizzate in genere) ma – come gli altri neopositivisti, del resto – la avvicina troppo alla poesia con cui dividerebbe una medesima immaginifica creatività e non sospetta minimamente che nella successione mito-metafisica-fisica si potrebbe forse intravedere un disegno compiuto.

3. Platone non condividerebbe il lirismo popperiano a proposito della insospettata capacità evocativa della poesia, tuttavia concorderebbe – almeno nella prassi se non in linea di principio – sulla dignità del mito.

Certo Popper ne predica una funzione meramente euristica mentre Platone al mito affidava una missione *disvelante*. Tuttavia, alla luce di ciò che è stato poi –

dal demiurgo all'eterno ritorno – la rigorizzazione dei passaggi cruciali del mito in costruzioni metafisiche che di mitico non avevano nulla, lascia sopravvivere piuttosto poco delle suggestioni originarie. E quindi è forse possibile affermare, anche a proposito di Platone, la funzione fondamentalmente euristica del mito.

Il terreno su cui Popper avanza è una palude – la *scienza su palafitte* – di estrema pericolosità, a perenne rischio di scivolamenti psicologistici in fatto di *intuizioni non razionali* che pilotano le magnifiche sorti e progressive della fisica. Tuttavia, una fisica che ha bisogno della genialità di un Einstein o di un Planck (e una matematica che ha bisogno di un Gödel o di un Andrew Wiles) denunciano con sufficiente evidenza che non solo la fisica (o la matematica) non si auto-completa spontaneamente ma che ha bisogno di genialità dall'esterno. Cioè non si amplia *iuxta propria principia*. La teoria fisica (così come la teoria matematica) ha dimenticato l'illusione ottocentesca di essere algoritmo in grado di dipanarsi autonomamente fino al proprio estremo compimento.

La tesi di una fisica come *teoria del tutto* formulata per primo da Einstein e ripresa in tempi recenti con la paludosa ipotesi delle stringhe, non fa che rendere ancora più innegabile il punto. Come Santa Madre Chiesa necessita perennemente di santi, la fisica necessita perennemente di geni perché entrambe *semper reformandae sunt*. La ricerca ossessiva di una *teoria del campo unificato* da parte di Einstein – che, oltre alla sua indiscussa genialità, dimostra una ineguagliata capacità profetica – porta a definitiva esplicitazione

ciò che i *Principia Mathematica* di Newton avevano chiaramente tratteggiato: la teoria fisica può e deve ambire a rendere ragione della Totalità. Cioè anche la fisica post-galileiana è permeata dall'antico – immutato – *Spirito di Totalità*.

Non è un caso che, giusta l'osservazione di Popper, la fisica relativistica e la fisica quantistica – in attesa di efficace riunificazione in una teoria della totalità – si trovino ad avere necessariamente a che fare con il mito, esattamente come Platone, soprattutto in quei passaggi più delicati, come l'inizio e la fine dell'universo e le singolarità in genere, di cui le equazioni possono dire molto poco rispetto a ciò che se ne favoleggia.

4. C'è una relazione non superficiale – ed esiziale – fra *Spirito di Totalità* e perenne divenire della teoria fisica. Che tale divenire sia un *avanzamento* – un *progresso* – è cosa ardua da giudicare in assenza di criteri *interni*, strutturali – la tecnica, cioè l'efficacia della tecnica, è un criterio *esterno*, sovrastrutturale.

L'urgere del compimento è incontenibile e non dà requie fino a quando non si approda a una visione totalizzante. Fino a quando *rimane fuori* qualcosa *da totalizzare*. E quando avrà totalizzato in senso orizzontale, comincerà a totalizzare in senso verticale, cioè a cercare Totalità di ordine superiore rispetto a quella appena raggiunta.

Il modello cosmologico Steinhardt-Turok ipotizza che il mitico *Big Bang* è una sorta di passaggio nella infinita serie di collisioni tra il nostro e un universo parallelo – una Totalità, il nostro universo, che si scopre

inclusa in una *Totalità ancora più totale*. E cosa garantisce che così sia finita? Perché lo Spirito di Totalità dovrebbe fermarsi al primo ordine superiore?

Per prima la sapienzialità gnostica ha immaginato *Totalità dentro Totalità*. Noi abbiamo matematizzato (per quel che è stato possibile) il misticismo (angosciante) di cieli sopra cieli e arconti sopra arconti.

5. Platone aveva necessità di ricorrere al mito perché era agli albori dell'avventura del *logos* e la strumentazione logica per dire le cose era ancora tutta da mettere a punto.

Oggi, all'altro capo di quella storia, l'apparato strumentale è diventato così smisuratamente esteso e complessificato, che ha potuto sostituire ampiamente le cose con ciò che di esse si può dire – vera e propria *realtà aumentata*.

Immutato è rimasto, per tutto questo tempo, il vigore dello *Spirito di Totalità* che, non ha mai cessato di ricorrere al *mythos* per oltrepassare i limiti – in verità sempre provvisori – del *logos*. Il *mitico* non è una alternativa arcaizzante al *logico* ma è apertura di nuovi percorsi per il logico e dunque strutturalmente funzionale al percorso del logico, il quale solidificherebbe entro il limite raggiunto senza la possibilità di poter defluire in nuove vie.

Va anche detto che, dopo venticinque secoli, il mitico apre la strada al logico non per la conquista delle cose, perché sempre meno rilevanti e condizionanti, ma per la conquista di una Totalità sempre più ampia e a maglie sempre più strette, nella quale poter dire final-

mente, dal punto di vista sapienziale, *hic manebimus optime*. Il mitico, l'immaginario, come afferma inequivocabilmente Popper, non sostituisce ciò che il logico non può al momento dire (o che forse sarebbe meglio non dire perché non c'è proprio nulla da dire), ma è una cautela efficace per impedire al logico di insabbiarsi nella propria inevitabile *autoreferenzialità*.

Il che non significa affatto poter *riemergere* dal panlogismo pazientemente costruito in oltre venticinque secoli, ma *estenderlo in tutte le direzioni possibili non ancora percorse*. Perché, contrariamente alle intenzioni di Anselmo, la Totalità è sì *id quo maius cogitari nequit*, ma è sempre e infinitamente possibile *cogitare* un *maius* rispetto a un *quid* qualsiasi dato. E il mitico, l'immaginario, garantisce ciò che Hegel aveva chiamato *Bewegung der Idee*, moto verso una sempre irraggiungibile totalità.

Ennesima, geniale *astuzia della ragione*: il *logos* che sposta il proprio principio motore dalle cose, destinate a scomparire dal nostro *orizzonte degli eventi*, a una *forma minore di se stesso*, il *mythos*, infinitamente libera e inesauribilmente innovativa, celebrando con ciò il trionfo finale della propria piena e definitiva autoreferenzialità.

(1) Platone, *Gorgia*, 527 a-b.

(2) K.R. Popper, *Il mito della cornice*, I, 3 e I, 8.

INDICE

Introduzione	pag. 5
Libro Primo. <i>Les mots et les choses</i>	pag. 9
Uno. Ossessione del tutto. Totalità & Follia	pag. 11
Due. Generi letterari. Epica & Fisica	pag. 22
Tre. Topografia del sapere. <i>Universalis & Singularis</i>	pag. 32
Quattro. L'algoritmo di Dio. <i>Convenientia & Computatio</i>	pag. 44
Cinque. La verità del motore. Meccanica & Verità	pag. 55
Sei. Destra e Sinistra presocratica. Stabilità & Instabilità	pag. 66
Sette. Il paradosso del vocabolario Riconduzione & Circolarità	pag. 79
Otto. Meteorologia della Coscienza: la psicostoriografia di Oswald Spengler. Forme & Funzioni	pag. 90

Nove. Mistica dei quanti. Liturgie & Protocolli	pag. 101
Dieci. L'Apprendista Stregone. Equazioni & Narrazioni	pag. 112
Undici. Noumenologia della notizia. <i>Divertissement</i> angelologico Giornalismo & Ragion Pura	pag. 124
Dodici. Senofane di Colofone e la Nostalgia del Totalmente Altro. Logica & Teologia	pag. 134
Tredici. Passeggiando per l'Unico Piano Geometria del Discorso	pag. 153
Quattordici. La rivincita delle forme Sostanziali. <i>Formae & Formulae</i>	pag. 193
Quindici. <i>Theologia Signata Quantitate.</i> <i>Divertissement</i> teologico-salvifico Scale & Infiniti	pag. 205
Sedici. <i>Anima innaturaliter christiana</i> Natura & Grazia	pag. 213
Diciassette. Epistemologia della Bellezza Totalità & Verità	pag. 225

Diciotto. Sant'Anselmo e il Divino Proiettile Proiettili & Corazze	pag. 236
Diciannove. <i>Socrates versus Apollo.</i> Un'ipotesi mitosofica. Sapienza & Idiozia	pag. 242
Venti. <i>Machina Mundi.</i> Meccanica & Complessità	pag. 251
Ventuno. <i>Spiritus Totalitatis.</i> Logico & Mitico	pag. 261

Collana *SENTIERI NELLA FORESTA*

1. Critica della Ragion Fisica
2. *Theomimesis*. Libro primo. Ologenesi ovvero La fascinazione del Tutto. La Rivoluzione Ontica
3. Intersezioni. Assaggi di filosofologia. *Les mots et les choses*

Una raccolta di note di filosofia sulla filosofia,
sulla premessa che filosofare è possibile solo
per frammenti.

Come del resto era stato fino ad Aristotele,
prima che la sua scuola inventasse il trattato
semplicemente ordinando appunti e raccolte.

