Collana *SENTIERI NELLA FORESTA*

NUOVE INTERSEZIONI

Microdeliri di filosofologia

De opificio mundi

Alfredo Pasotti

© *Nuove intersezioni. Microdeliri di filosofologia. De opificio mundi.*
Proprietà Letteraria Riservata
Alfredo Pasotti
Lumezzane, Brescia, 2025 (2ª edizione)

Alfredo Pasotti

Nuove Intersezioni

Microdeliri di filosofologia

De opificio mundi

In copertina: *Dio architetto del mondo*, miniatura dalla *Bible moralisée*, folio I verso, Paris ca. 1220–1230

FAUST
Questo era dunque il nocciuol del frate!?
Un cavalier! è nuova la facezia.
Come ti chiami?

MEFISTOFELE
La domanda è inezia puerile
per tal che gli argomenti
sdegna del verbo e crede solo agli enti.

FAUST
In voi, messeri, il nome ha tal virtù
che rivela l'essenza.
Dimmi or su, chi sei tu dunque?

Arrigo Boito,
Mefistofele, Atto I

INTRODUZIONE

> Questa raccomandazione, che tutta la logica possa essere insegnata meccanicamente agl'ignoranti per mezzo del calcolo, è per l'appunto il peggio che si possa dire di una scoperta circa la maniera di esporre la scienza logica.
>
> G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*, Vol. 2, Sez. 1, Cap 3

Talete, dopo essersi propiziato gli Olimpi iscrivendo massime sapienziali nel tempio del dio, volle dispensarli dall'onere di sostenere la vicenda del mondo – invero non sempre da loro linearmente arbitrata – con l'escogitare un arcano che potesse consentire al mondo di esistere senza la loro presenza ingombrante e forse un po' stantia.
L'acqua parve al Milesio adeguata allo scopo. Chi venne dopo di lui non concordò dapprima con il suo risultato e successivamente nemmeno con la sua strategia. Ma concordò senz'altro sul sottrarre agli Olimpi la signoria sul divenire del mondo (e sul mondo del divenire) in modo da assicurare ai suoi innumerevoli moti una regolarità che il *theion* ellenico non riusciva ormai più a garantire con la precisione richiesta dalla emancipazione imminente dei *brotoi*, i mortali.
Si chiude l'epoca di *sophia* – quella a più riprese illuminata da Giorgio Colli – e si apre quella del *logos* – della *logìa*, verrebbe da dire – che nel suo intimo è *ratio*, ovvero *dinamismo computatorio*. Artificio calcolante capace di simulare il mondo. *Meccanica*, in-

somma. Muove i primi passi il sogno tutto occidentale dell'*algoritmo perfetto* – semplice e totale.
Idea grandiosa, di potenza smisurata, ma che fin dal suo inizio mostra il suo lato debole: l'*infinito*. È il vindice dono degli Immortali ai mortali nel momento in cui costoro credettero di essere entrati nell'*età della ragione*, che si declinerà in infinite – appunto – varianti. La più abusata in passato è stata l'infinità nel tempo, poi, in epoca moderna, l'infinità dello spazio e di questi tempi l'infinità nell'ambito relazionale con l'idea di *complessità*, ovvero quel suggestivo e fascinoso precipitare dell'Uno verso una molteplicità indefinitamente moltiplicabile e per ciò stesso *sempre meno Uno* ma mai del tutto negazione o superamento dell'Uno.
È questa ferita originaria, l'infinito, che condanna l'algoritmo perfetto a infinita permutazione. Non esiste *la* macchina.
Esistono *infinite macchine possibili*.

Uno
Cattive infinità
Peras & *Apeiron*

> La gran questione è di distinguere il vero concetto dell'infinità dalla cattiva infinità, l'infinito della ragione dall'infinito dell'intelletto (…)
> È la natura stessa del finito di sorpassarsi, di negare la sua negazione e di diventare infinito (…)
> Questa cattiva infinità è in sé quel medesimo che il perpetuo dover essere. Essa è bensì la negazione del finito, ma non riesce a liberarsi in verità da questo.
>
> G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*, Libro 1, Sez. 1, Cap. 1

1. Anassimandro è il primo incontro di rilievo al Liceo per chi è portatore ancora inconsapevole della insidiosa (e forse inguaribile) *patologia della Totalità*. Perché il fascino dell'idea di *apeiron* è l'occasione per far emergere le latenze sapienziali che l'anima ancora adolescenziale non sa di avere, ma che sente *ruggire dentro*, senza poter dare un nome a questo malessere così affascinante e desiderabile. L'*apeiron* insomma arriva a tempo debito per dare figura e colore al bisogno adolescenziale di orizzonti possibilmente senza confini – Giacomo Leopardi, l'eterno adolescente del nostro romanticismo, la chiamerà con suggestiva pertinenza *vaghezza*.
Solo in una fase molto successiva ci si avvede che questo milesio di incredibile attualità è in fondo una sorta di eretico, perché i suoi contemporanei avevano un sano, ellenico e condivisibilissimo *horror indeterminationis*, sia secondo la qualità che secondo la

quantità – si potrebbe comodamente aggiungere anche secondo la relazione. Ma, come accade per tutte le cose aborrite, i Greci se lo trovarono nella più inviolabile e sacra intimità di ciò che credevano di essere.

2. Anassimandro ha poco a che fare con l'indesiderato ospite sapienziale: il suo *indeterminato* era dato come premessa, come riferisce Teofrasto([1]), perché solo l'*apeiron* era una *arché* – l'unica *arché* in verità – capace di rendere priva di significato la domanda se vi fosse una *archè* ancora più *arché* dell'*arché*. Necessità logica, dunque più che ontologica.
In contemporanea con la speculazione di Anassimandro, oltre che come *arché*, l'indeterminato si manifestò anche come *telos*, se lo prendiamo nell'accezione di *conclusione* e *risultato* – quando giungano imprevisti, inaspettati e soprattutto indesiderati. Il primo a farne le spese fu Pitagora e proprio sull'acme della sua aritmologia, con il teorema che porta il suo nome.
Data la contemporaneità dei due, verrebbe quasi di identificare l'*apeiron* anassimandreo con la *radice di due* drammaticamente scoperta da Pitagora, stante che *infinito* e *indeterminato* sono per la sapienzialità ellenica largamente sinonimi.
Nessuno sforzo è stato successivamente risparmiato per la prevenzione e la rimozione da ogni architettura sapienziale della bicipite mostruosità logica – e ontologica – sorta con il primo sorgere dell'anima occidentale. Il culto del *peras* rimanda costantemente e ossessivamente al terrore dell'*apeiron*, quasi come la gloriosa saga degli *Aseir* si staglia sul fondale oscuro

e sempre incombente del *Ragnarok*. Alla fine, anche la sapienzialità greca ha avuto la sua *Götterdämmerung* sapienziale, morendo d'infinito e lasciando campo a chi, ritenendo di averne maggior titolo, si illudeva di manipolare l'infinito senza conseguenze e anzi *ad maiorem Dei gloriam*.

3. Agevolata dal percorso parallelo della sapienzialità mistica di Ammonio e di Plotino, la patristica agli albori, invece di guerreggiare contro l'infinito, ne fece il proprio Dio. Peraltro, ripetendo identicamente il modello anassimandreo: dal fondale dell'indeterminato-infinito – l'*archè* – se ne esce il finito-determinato, che continuamente rimanda al suo fondale – oscuro come per Anassimandro ma, diversamente da lui, perché immaginato insostenibilmente abbacinante – così Dionigi, interpellato da un problema che per Anassimandro non esisteva, cioè l'impossibilità ce si desse in Dio una qualche ombrosità.
Il modello regge fino all'alba della Modernità, quando comincia a imporsi la consapevolezza, dapprima solo antropologicamente inquietante ma poi ontologicamente terrificante, che il *kosmos*, cioè il dominio del limite, della finitudine e della determinazione, va *smisuratamente* oltre le sfere celesti che si riteneva lo racchiudessero al proprio interno. Si apre, si spalanca, anzi, la porta all'ipotesi e alla possibilità che *kosmos* possa non essere più il luogo ontologico del *peras* e che quindi non possa più essere *kosmos*.
Si sgretola così il modello anassimandreo, quello del limite che emerge dall'illimite e poiché il limite face-

va da limite all'illimite, cioè aveva una *funzione contenitiva* dell'illimite *tenendolo fuori*, l'*apeiron* dilaga – letteralmente – entro i domini del *peras*, travolgendo irrimediabilmente la *finesse* troppo fragile perché troppo sensibile di un *esprit* come Blaise Pascal, il primo che sia *morto d'infinito*, perché segnato più radicalmente di chiunque altro – e fin dall'inizio, quando ancora nessuno la intravedeva – dalla tragicità del tempo che si apriva.

4. La Modernità, non potendo più prevenire l'infinito né fingere di non avervi a che fare, tenta di addomesticarlo. Con fatiche inenarrabili quanto inani, perché quell'*apeiron* – maledettamente – è anche *archè* e quindi, come sostiene Aristotele, non solo ciò *da cui* le cose originano, ma anche ciò *a cui* le cose ritornano. Nemmeno la speranza kantiana in una teleologia in filigrana ci è stata concessa e la prospettiva di ritornare all'indeterminato – sia esso il nulla o il divino – era tanto angosciante per i greci del sesto secolo avanti Cristo e quanto per noi occidentali del ventunesimo secolo dopo Cristo. Con una variante: mentre per i Milesii il problema era *far uscire* il *kosmos* – il dominio del determinato e del finito – dall'*arché*, per noi il problema è evitare che il *kosmos* precipiti di nuovo nell'*arché*. O meglio, trovare le ragioni per cui non dovrebbe farlo. O per cui non si riduca a fragile trama linguistica galleggiante alla deriva sulla superficie del caos.
Per quindici secoli, la *civitas christiana* era riuscita a sostenere lo schema aristotelico *arché-telos* adottando

lo schema neoplatonico *exitus-reditus* e determinando Dio come *indeterminato* perché luogo di incontro di tutte le determinazioni possibili e dunque non definibile attraverso un numero finito di quelle.
Ma con l'irruzione dell'infinito nel dominio del limite il *reditus ad principium* cessa di essere un rassicurante *processio rerum ad Deum*, come la concepiva Tommaso. Fatto salvo il tentativo eroico di Spinoza – abbiamo abbracciato l'infinito in atto, accontentandoci di dirne *di volta in volta* un numero finito di modi, cioè di determinazioni, sapendo che è un *dirne di volta in volta*, cioè senza fine – l'*apeiron* diventa un *muto scolorar del sembiante*, inevitabile e angosciante, nella palude opaca del nulla. O dell'essere, il che non fa alcuna differenza.
E con il sospetto, forse non infondato, che *meden* e *apeiron*, al di là dei cieli, coincidano, l'avventura anassimandrea si conclude là dove era partita, così come l'aveva disegnata l'identità aristotelica fra *telos* e *arché*, lasciando aperta la questione se tutta la nostra vicenda sapienziale di occidentali non sia stata semplicemente sogno, illusione o infantile fantasticheria.

———

(1) Diehls-Kranz, 12 A 9.

Due
Uno e Molti
Entropia & Antropia

> … l'accordare in uno gli infiniti possibili e l'illimite di ciò che è impossibile sia, fa dell'idea dell'inizio quella di una perfetta singolarità (…). La Singolarità davvero è massima evidenza e massima tenebra insieme.
>
> Massimo Cacciari, *Della cosa ultima. Trialogus de possest. Quinta giornata*

1. Clausius introdusse a suo tempo l'idea di entropia per indicare, in generale, il passaggio irreversibile di un sistema da uno stato di maggiore ordine ad uno di minore ordine, cioè di maggiore disordine. Così, non solo profetizzò la *morte termica* come destino irreversibile dell'universo – nell'ipotesi che sia davvero un sistema chiuso – ma aprì possibilità e suggestioni che, estintisi gli ontologi dalla seconda metà del Ventesimo Secolo, furono riprese da astrofisici e cosmologi con esiti insospettabilmente ontologici anche senza ricorrere a forme di *Zaubernaturphilosophie* o a cosmosofie schellinghiane.
Prendiamo lo sfero di Parmenide. Assomiglia irresistibilmente all'universo *a entropia zero*, unico, compatto, immutabile. Una possibilità cosmologica estrema, ma anche una possibilità ontologica estrema. Con la differenza che Parmenide – e dunque l'estremismo ontologico – sta *all'inizio* della storia della metafisica([1]), mentre Clausius si colloca *al compimento* della storia fisica dell'Occidente. Prospettive estreme sono

più probabili *alla fine* di una storia, non all'inizio, quando tutte le possibilità sono ancora tali e ciò dovrebbe suggerire con quanta cautela va preso Parmenide. Ciò che l'entropia mette a fuoco è l'inesorabile percorso di *disfacimento di un ordine*, cioè di uno stato di equilibrio, verso uno stato finale (esso pure possibilità teorica estrema) nel quale si raggiungerà un ordine definitivo solo perché non sarà più possibile *ulteriore disfacimento*, cioè ulteriore disordine. Con la rottura dell'unità originaria, cioè di quella *singolarità che è anche la Totalità*, comincia il tempo della *totalità che non è più singolarità*, cioè il molteplice.
Comincia la dissoluzione che dà luogo alle infinitamente possibili singolarità *individue* che sono la molteplicità, ma la molteplicità è disordine rispetto alla *singolarità iniziale* che era *singolarità totale*.
C'è molto Plotino – e molta gnosi – in questo orizzonte. Con la suggestiva terminologia delle *Enneadi*, si può aggiungere che il termine estremo – cioè quello senza più nulla dell'Uno – alla fine della processione – cioè del depotenziamento della potenza originaria dell'Uno – è quella stessa *materia* che, *signata quantitate*, è per Tommaso *principium individuationis*. A questo punto, non è forse fuori di luogo concludere che l'esito ultimo del processo di decadimento dall'unità originaria è il trionfo della *singolarità che nega la Totalità*.

2. Se l'unità semplice – lo sfero parmenideo – è strutturalmente *instabile*, diventa problematico sostenere che la semplicità sia perfezione. E se la direzione del

decadimento è opposta a quella che conduce alla semplicità, allora la perfezione – la stabilità, che è il requisito minimo per la perfezione, quello immediatamente successivo all'esserci – non può che essere cercata nella *complessità*.
Ma se il destino del tutto è la complessità, non v'è ragione per dire con Plotino che ad un certo punto il processo di decadimento debba arrestarsi e stabilizzarsi in uno stato di cui, anselmianamente, non sia ipotizzabile uno più complesso.
Se la semplicità – l'unità – *è* e *ha* un limite – e precisamente nella *singolarità unica* – altrettanto non si può dire della complessità. Detto altrimenti: la frantumazione dell'unità dà origine a una complessità (che non è semplicemente una *molteplicità*, perché ciascuna *singolarità* della *molteplicità* rimane strutturalmente in relazione con tutte le altre ed è forzata dalla necessità di coesistere con tutte le altre a stabilirne di nuove) e nulla impedisce che per ciascuna singolarità – come lo sfero originario, non solo è *una*, ma anche *unica* – si inneschi la medesimo moto che la porta a frangersi in una ulteriore complessità di livello inferiore. La quale sarà costituita di singolarità segnate dallo stesso destino, cioè quello di poter dare luogo a complessità di grado inferiore ancora.
Se anche la singolarità – eco progressivamente scolorantesi dell'unità-unicità dell'Uno parmenideo – è instabile, il processo di decadimento non potrà fermarsi fino a che non cesserà di esservi singolarità – del resto, è immaginabile una complessità che non sia in qualche modo *sistema di singolarità*?

È immaginabile, per dirla con le categorie di Aristotele, uno stato ontologico in cui la *sostanza* si sciolga nella *relazione*?

3. La mobilità della sempre una-unica singolarità come disposizione a decadere in una complessità fatta di *singolarità une-uniche* di grado inferiore, è inevitabilmente via maestra al caos: la complessità discendendo di livello e dilatandosi ad ogni livello, tende sempre di più a essere mera molteplicità, perché le relazioni – cioè la trama che mantiene in essere l'unità dopo il collasso dell'Uno – si attenuano a ogni passaggio di livello.
Alla fine, cioè *al limite* (forse mai davvero raggiungibile), non più connessa dalle relazioni in alcuna forma per quanto labile di unità, *la molteplicità cessa di essere complessità*.
Caos non è l'assenza di relazione fra tutte le cose coesistenti (e per estensione, fra tutte le cose possibili). All'opposto, è per definizione *l'essere in relazione diretta di ciascuna con ogni altra cosa*. La *caoticità* del caos significa
1) l'impossibilità di isolare una cosa o un numero finito di cose da tutte le altre possibili – *spontaneamente*, tutte le cose sono in relazione diretta con tutte le altre, *spontaneamente*, non si danno aggregazioni privilegiate di cose né relazioni privilegiate;
2) l'impossibilità di stabilire una sola relazione o un numero limitato e dunque gestibile di relazioni fra una cosa e le altre cose così da poter costruire un ordine qualsiasi.

Nella prospettiva ontologica del *decadimento* dello sfero parmenideo in singolarità uniche a loro volta destinate a decadere in singolarità uniche di livello inferiore, il tessuto relazionale fra le singolarità conseguenti al decadimento, compenserà il venir meno dell'unità originaria. Vuol dire: più c'è decadimento dall'unità originaria, più c'è caos perché le relazioni fra ogni cosa con tutte le altre si moltiplicano esponenzialmente (anche solo perché le cose, cioè le singolarità uniche, si moltiplicano esponenzialmente in ogni stadio di decadimento).

4. Nella prospettiva della complessità, il decadimento dell'Uno genera complessità, cioè singolarità poste originariamente in relazione dalla comune provenienza – dall'Uno o da ciò che dall'Uno già proviene – le quali singolarità a loro volta decadono (o possono decadere) in complessità di livello inferiore incrementando nella stessa misura la *complessità totale*.
La frantumazione sempre più spinta di ciascuna delle complessità (*complessità orizzontali*) discendenti lungo la scala del decadimento (*complessità verticale*), tende configurare la *complessità totale* – la Totalità – come *complessità sempre più complessa*, cioè come complessità in avvicinamento asintotico alla caoticità, dato che le singolarità generatesi nel processo di decadimento aumentano esponenzialmente e aumentano dunque ancora più esponenzialmente le possibili relazioni di ogni singolarità con ogni altra singolarità.
Più la complessità si complessifica avvicinandosi asintoticamente al caos, meno facilmente diventa re-

versibile: poiché (ma è discorso che qui non necessita nemmeno accennare) la complessità fa sorgere *proprietà emergenti* che la stabilizzano, immaginare che una complessità *stabilizzata* perda *spontaneamente* proprietà emergenti, sarebbe contraddittorio con il moto di complessificazione generale conseguente al decadimento dell'Uno. Piuttosto, tenderà a complessificarsi ulteriormente, facendo sorgere nuove proprietà emergenti.

5. Questa decisa *metafisica del decadimento* è l'ipotesi più semplice e più malinconica. Volendo invece osare di più – impossibile a dirsi quanto più fondatamente – si potrebbe immaginare l'*exitus ab unitate* non come una *frantumazione da esplosione* ma come una sorta di *ristrutturazioni successive di una singolarità al suo interno* secondo strutture sempre più complesse. Il complessificarsi della struttura altro non è che la prosecuzione – o il mantenimento – dell'unità originaria per altra via.
Come si complessifica la struttura in forma tale da compensare e recuperare la perdita dell'unità?
Spegnendo quante più possibile *relazioni dirette* fra ogni cosa e tutte le altre e favorendo il più possibile *relazioni mediate* (in qualsiasi forma). Il decadimento non si arresterebbe, ma il precipitare verso il caos conserverebbe riferimenti *più diretti* (anche se sempre più complessi) all'unità originaria perché liberi da altre interferenze relazionali. Fino a quando, se mai dovesse accadere, la supposta asintoticità si annulla nell'identità – in linea di principio mai, per la defini-

zione stessa di asintoticità, ma relativamente *presto*, se si considerano le nostre capacità di gestire la complessificazione.
Sarebbe *hybris* e arbitrio – proprio e prima di tutto nei confronti dell'ontologia del decadimento, far coincidere il *quoad nos* e l'*in se*. Le complessificazioni successive continuerebbero comunque a far capo *complessamente* (anzi, *sempre più complessamente*) alla singolarità iniziale e tutta la scala discendente si disporrebbe in una *complessità di tutte complessità* (*complessità verticale totale*) interrelata – cioè *unitaria*: la *Totalità*, che è tutte le singolarità possibili, interrelate a causa dell'unica provenienza più o meno lungamente mediata dalla *singolarità-origine*. E per quanto il processo di decadimento sia reiterabile su una scala sempre inferiore, la Totalità potrà ampliarsi indefinitamente, ma non sarà mai, in nessuna fase di ampliamento, infinita – cioè caos.

6. La questione a questo punto è se il decadimento sia davvero un impoverimento ontologico, cioè se la complessità sia alla fine una resa dell'Uno dopo il collasso dell'inizio([2]).
Il problema è *se la semplicità possa decadere in complessità*. E in complessità sempre più complesse. Va peraltro ricordato che molteplicità non è di per sé complessità: per generare complessità è necessario che i *molti* siano *tutti* in relazione fra loro. A causa dell'unica origine di tutte le possibili singolarità, in ottica parmenidea, il decadimento dell'Uno non può essere declassato a mera *frantumazione* che dà luogo a

singolarità irrelate. Ma se i molti a cui dà origine l'Uno sono relati – cioè, si danno (o si possono dare) in complessità sempre più complesse – allora la semplicità è infine *complexitas abscondita*, complessità negata e non districabile perché in verità complessità totale, complessità *assoluta*, complessità di cui non è immaginabile una complessità più complessa.
Il decadimento dell'Uno sarebbe allora un *rilasciare complessità*. Complessità sempre più accentuata che, dal punto di vista ontologico, suppliscono al progressivo venir meno dell'unità originaria dell'*eon* sferico e parmenideo, cioè della *semplicità come complessità assoluta*, con il dare luogo a relazioni nuove, diverse da quelle che legano le singolarità in un qualsiasi precedente stadio di minore complessificazione.
Poiché non è ontologicamente sostenibile *una corsa al rialzo ontologico, cioè* che la Totalità si incrementi, andrà supposto che la novità delle relazioni – e delle proprietà emergenti – a ogni stadio corrispondente di complessificazione sia solo un'esplicitazione della semplicità come complessità assoluta originaria – niente di nuovo, quindi, ma semplicemente qualcosa di, appunto, *riemerso*.
Che l'accentuarsi della complessità sia *remedium peccati*, cioè compensazione e anzi preservazione in altra forma dell'unità delle origini, evita il pericolo di una *deriva al ribasso ontologico* – cioè, il semplice allontanamento dalla perfezione delle origini che comporterebbe una sempre maggiore povertà ontologica. In effetti la ricchezza ontologica complessiva, cioè della Totalità, rimane *costante* come la cartesiana quantità

di moto dell'universo([3]). La questione allora sarebbe: se il limite strutturale della *singolarità semplice originaria* è l'instabilità – cioè, dal momento che decade, la sua *propensione al decadimento* – la *complessificazione* risulta davvero più solida e dunque ontologicamente più stabile?

7. Nella prospettiva che si potrebbe definire *parmenideo-complessificazionista*, la vita sarebbe un *comportamento emergente* lungo la traiettoria della complessificazione ontologica, cioè del decadimento sempre più accentuato dell'Uno parmenideo. Se è così, allora la singolarità originaria-originale *è* ma non *vive*. E la vita sarebbe la forma con cui la complessità, allo stadio di complessificazione a noi noto, mantiene in altra forma l'unità perduta delle origini.
Considerando la consapevolezza nella sua fase aurorale come *conscientia alicuius – consapevolezza di qualcosa* – in quanto proprietà emergente che certifica uno stadio di complessificazione successivo alla complessità meramente organica, la *conscientia sui* – il mistero dell'hegeliano *essere presso di sé nel proprio esser altro* – è una proprietà emergente che certificherà l'ulteriore complessificarsi della mera *conscientia alicuius*.
In questa prospettiva, le proprietà emergenti della (e dalla) complessità sono forma unificante che compensa il precipitare inarrestabile dell'Unità verso la dispersione della molteplicità. La complessificazione successiva si rivelerebbe allora essere una forma ogni volta inedita di *mantenimento* (è più corretto che *re-*

cupero) dell'unità delle origini e una complessità, a qualunque livello di complessificazione si trovi, non perderà in unità, non sarà *meno una* dell'unità originaria. Sarà diversa, cioè più complessa, solo per essere *più una*. Se è così, allora non si tratterà di *decadimento* dell'Unità originaria, ma più propriamente di *riconfigurazione* dell'Unità originaria. Riconfigurazione in termini di complessità il cui risultato finale deve essere sempre una costante – l'unità appunto dell'Unità originaria.

8. Se si potesse ravvisare una *necessità* nella successione degli stadi di decadimento-riconfigurazione (di complessificazione) dell'Unità originaria e delle corrispettive proprietà emergenti che la preservano a ogni stadio, si dovrebbe concludere che la Totalità (sempre più complessa) *tende* alla vita autoconsapevole secondo la prospettiva del *principio antropico* di Brandon Carter, che riesuma in forma inedita quello protagoreo dell'*anthropos metron panton*([4]).
Osando un po' di più, si potrebbe anche sostenere la versione *forte* del principio antropico, per il quale l'universo deve essere tale da permettere la presenza di *osservatori* a un dato stadio della sua esistenza.
E osando ancora di più, si arriverebbe *principio antropico ultimo*, il *Final Anthropic Principl*e di Barrow e Tipler ([5]). Evidenti le suggestioni teologiche del principio che sembrerebbe delineare una sorta di *divino in fieri*, dal momento che nulla vieta di andare *oltre* anche lo stadio di complessità che fa emergere la consapevolezza di sé, un oltre che peraltro non cono-

sce un principio di limitazione([6]). Anche se ontologicamente entusiasmanti quanto angoscianti, le suggestioni teologiche sono comunque sufficienti a coniare una sorta di *principio teistico* – *theos métron panton* o meglio, *theion métron panton* – giusta il precetto platonico enunciato all'inizio delle *Leggi*.
Anche senza considerare le implicanze sottotraccia che portano al principio teistico lungo la via della complessificazione, il principio antropico di Protagora aveva molte meno pretese del principio antropico di Barrow e Tipler. A Protagora non sembra interessasse l'ontologia e meno ancora *ta physika*. Tuttavia, una volta imboccata la via della complessificazione, nulla può limitare il percorso della forma della complessità antropica, nulla induce a ritenere definitiva la forma antropica della complessità.

9. Nella prospettiva della complessità, il precipitare verso il supposto disordine assoluto, verso il caos entropico, verrebbe ontologicamente recuperato dalle fasi di complessificazione successive che bilanciano la spinta ontologicamente centrifuga del decadimento dall'Uno. La Totalità – l'universo – sarebbe così sempre *in ordine* perché, all'impoverimento ontologico in fasi successive dell'*Uno Totale* – unico e semplice – corrisponde un recupero di ricchezza ontologica implicita dovuto alle proprietà emergenti di una Totalità sempre più articolata. L'*Uno Totale unico e semplice* tende costantemente a riconfigurarsi come *Uno Totale molteplice e complesso*. La complessità inibisce alla radice l'entropia ontologica, così che il

principio antropico prima e il principio teistico poi, potrebbero salvare l'universo – la Totalità – dalla deriva inesorabile verso il caos predetta da Clausius.

---

(1) Si assumerà qui il termine metafisica nel significato di discorso abbracciante tutto ciò che non riguarda i *physika* e quello di ontologia come discorso abbracciante, fra i *meta ta physika*, solo l'essere in quanto tale, sia in quanto ente circoscritto e determinato, sia in quanto *actus essendi* in generale.
(2) Il collasso dell'*eon* parmenideo coinciderebbe con l'Inizio. Se poi si tratti di Inizio iniziante o di Inizio iniziato, la questione è ancora aperta (per esempio, Massimo Cacciari in *Dell'Inizio* o Massimo Donà, *L'aporia del fondamento*).
(3) *Principi di filosofia*, II, 36.
(4) Ovviamente Protagora intendeva i *panta* non limitatamente ai *physika*, ma qui può bastare. Come pure, *antropico* in verità andrebbe generalizzato in *noetico* per non escludere altre forme di auto-consapevolezza diverse da quelle a noi note, sia in senso *sinfasico* (cioè *in parallelo* alla fase antropica della complessità), sia in senso *diafasico* (cioè *successive* alla fase antropica della complessità).
(5) John D. Barrow e Frank J. Tipler, *Il Principio Antropico*, Adelphi, 2002.
(6) Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, se il divino sia all'inizio o alla fine del decadimento ontologico. La domanda in fondo è oziosa, perché in una prospettiva di entropia ontologica, rimanendo costante la ricchezza di essere, l'*eon* e la complessità di cui non è immaginabile la maggiore, sono configurazioni diverse del medesimo.
Più interessante appare la questione se la complessità ultima ipotizzabile, cioè la complessità di cui non è ipotizzabile la maggiore, coincida col caos. Se la complessificazione segue una linea asintotica, allora il caos è un'ipotesi teorica, mero riferimento regolativo, mai raggiungibile. Esiste solo una complessificazione che si complessifica sempre di più senza mai arrivare al caos.

Tre
Atomismo a oltranza
Id quo maius & *Id quo minus*

> L'infinito non è ciò al di fuori di cui non c'è nulla, ma ciò al di fuori di cui c'è sempre qualcosa.
>
> Aristotele, *Fisica*, 207a 1

> … c'è un minimo di ciò che è piccolo, ma c'è sempre un più piccolo; perché non può essere che ciò che è cessi di essere per essere tagliato.[2] Ma c'è anche sempre qualcosa di più grande di ciò che è grande, ed è uguale al piccolo in quantità, e, rispetto a se stessa, ogni cosa è sia grande che piccola.
>
> Anassagora, DK 59 B3

1. All'alba dell'Ottocento, John Dalton rispolvera l'atomismo di vaga ascendenza democritea e, inconsapevolmente, riapre per i suoi successori la questione dell'infinito in atto *in physicis*.
Da una prospettiva consapevolmente ontologica, a ben vedere, l'atomismo della Modernità – quello della Grecità si assume senza sospetti il gravame delle aporie legate all'ultimatività dei costitutivi delle cose – si pone come una *forma contraria* dell'argomento ontologico anselmiano. Se per il *Doctor Magnificus* il nodo cruciale era l'*id quo maius cogitari nequit*, due secoli dopo Dalton, il nodo cruciale della fisica quantistica è l'*id quo minus cogitari nequit*.
Il punto veramente debole dell'argomentare anselmiano non risiede in un dubbio *salto* fra piani paralleli,

come denunciato da Kant, ma nella inesorabile insostenibilità della definizione iniziale. Assumere l'*id quo maius cogitari nequit* come definizione, implica un termine al processo della *cogitatio* dei *maiora*, perché altrimenti *aliquid semper maius aliquo cogitari potest*. Immaginare un limite alla sequenza dei *maiora* è come immaginare un *numero ultimo* – cioè del quale non sia possibile immaginare il successivo – nella sequenza dei numeri naturali. Anche il banale *contare* mostra in verità che si può sempre arrivare a qualcosa di più grande di qualcosa dato.
Alla per nulla evidente ovvietà della definizione anselmiana, va aggiunto l'implicito presupposto che l'*id quo maius* sia raggiungibile sequenziando *maiora* successivi. Se è così, allora esiste continuità fra l'*id quo maius* e uno qualsiasi dei *maiora* lungo la sequenza. Continuità che confligge evidentemente con l'ambizione teologale dell'argomento anselmiano, ma anche con l'ipotesi di arrestarsi per il fatto che, arrivati a un certo *maius*, non si possa andare più oltre.

2. Vale il medesimo nella direzione opposta, quella dell'*id quo minus cogitari nequit*?
La storia dei costituenti ultimi, da Dalton alla teoria delle stringhe, mostra senza ombra di dubbio una sequenza di *semper minora*. Anzi di *semper minora* solo provvisoriamente assunti come *minima*. In fondo, non esiste alcuna legge fisica che dimostri necessariamente l'esistenza di *minima* quali che siano.
La storia lo evidenzia inequivocabilmente: Joseph J. Thomson fu il primo a rompere l'unità del *minimum*

daltoniano; Ernst Rutherford e James Chadwick proseguirono scendendo di un livello ancora. Poi fu la volta dei quark, e poi delle stringhe. Per non dire, nel frattempo, dell'avvento della *supersimmetria* e dell'incontrollato (e incontrollabile) aumento della popolazione degli *elementali* nel paese delle meraviglie dei quanti.
Ogni *ricerca dei fondamenti* – di cui la fisica quantistica fu ed è caso esemplare – dovrebbe sempre ricordare "quell'indiano, il quale, dopo che ebbe detto che il mondo è sostenuto da un grande elefante, si sentì chiedere su che cosa poggiasse l'elefante; al che rispose: su una grande tartaruga; ma poiché si insisteva per sapere che cosa sostenesse questa tartaruga dalla schiena così ampia, rispose: qualcosa, che non sapeva che fosse"([1]).

3. Immaginiamo Dante e Virgilio che scendono in un inferno conico ma *rovesciato*, nel quale i cerchi si allargano invece di restringersi. In un simile inferno, il loro viaggio sarebbe senza fine perché, se la conicità *percorsa nel senso decrescente* prima o poi porta a un punto terminale, non così accade nel caso venga percorsa *in senso crescente*.
È quello che succede anche nella ricerca dell'*id quo minus cogitari nequit*.
Immaginiamo Anselmo alle prese con la ricerca dell'*id quo minus cogitari nequit*, supponendo valida, come nel percorso ascendente, la definizione iniziale, e quindi che il processo di riduzione applicato all'*esse* abbia termine in qualcosa – come gli *ultima* su cui si

accanisce la fisica quantistica. Dalla prospettiva dell'ontologia medioevale, il percorso ascendente della scala che porta all'*id quo maius cogitari nequit*, ha senso come percorso verso una *unità* che alla fine del percorso – sempre che *ire non sit ad infinitum* – diventa anche *unicità*, per graduale sussunzione di tutta la ricchezza dell'essere che via via si incontra, fino alla finale proclamazione di Dio come l'*ipsum esse subsistens*.
Accade invece che, il percorso discendente della scala verso l'*id quo minus cogitari nequit*, è ontologicamente un cammino verso il *non esse*, verso una progressiva *spoliazione ontologica* al termine della quale si dovrebbe manifestare l'*esse* nella sua assoluta *povertà*, cioè nella sua assoluta assenza di determinazioni e attribuzioni, ovvero come *mera esistenza senza essenza*. Se è così, lungo questa via, fino a che sarà possibile indicare una determinazione, il percorso continuerà, e quando non sarà più possibile indicare determinazioni, è verosimile immaginare di essere arrivati al *merum esse*, che, altrettanto verosimilmente, sarebbe arduo distinguere dal *purum nihil*.

4. Forse è per prevenire il cortocircuito logico relativo all'*affermazione del nulla* che lo Stagirita fu portato a coniare il concetto di *yle* come di potenza purissima, totalmente estranea ad ogni attualità e quindi determinazione – un recupero di geniale innovatività (quanto effettivamente consapevole?) dell'*apeiron* anassimandreo che però non destabilizza – anzi, funge da condizione stabilizzante – e che non è da confondere con il

nulla, così come noi moderni lo congetturiamo. Ma a ben guardare, la differenza fra *yle* e *medén* è in fondo che *yle* è *un nulla che esiste*, ovvero la forma estrema di *esse* che ha conservato la sola esistenza non predicabile di nulla. Viene garantita così la totale estraneità della *yle* all'*energheia* – perché la mera esistenza non è una *determinazione* – e al tempo stesso ne viene garantita la dicibilità e dunque la manipolabilità, disinnescandone il potenziale distruttivo sia sotto il profilo logico che quello ontologico.
È ponendo la *yle*, la *potentia prima* e *pura*, che si pone la vera, irrinunciabile premessa di ciò che poi sarebbe stato l'opposto ontologico, cioè l'*atto puro*, stabilendo fra questo e quella una continuità mai discussa – la discussione ebbe luogo, incessante e feroce, sulla sua percorribilità o impercorribilità (cioè se fra i due estremi ci fosse un numero finito o infinito di passi) e fu proprio Anselmo a riaprirla in età medioevale.

5. Lo schema vagamente neoplatonico digradante verso la povertà assoluta dell'essere (ridotta alla sua mera dicibilità) tramonta inesorabilmente con la rivoluzione scientifica, la quale pone nell'*ultimo* gradino possibile della scala dell'essere *la cosalità della cosa*, il *ciò che fa essere cosa la cosa.* L'estremo più basso diventa ontologicamente il più alto perché nel più basso giacciono tutte le possibilità del più alto – il quale, a quel punto, è *il più alto nella scala, non nella ricchezza di essere*.
Come per Anselmo nel percorso ascendente, la Modernità pone un *ultimum* nel percorso discendente. Se

la base del cono è indefinitamente procrastinabile – e per arrestare questo rimando continuo a dimensioni sempre maggiori, è necessario che Aristotele mostri l'impossibilità dell'infinito in atto – il vertice del cono non può non trovarsi a distanza finita e determinabile da un qualsiasi punto del percorso: l'inclinazione del cono non obbliga a una base, ma obbliga a un vertice. La prospettiva intravista con il calcolo delle flussioni confuta la rassicurante asimmetria fra percorso ascendente e discendente. L'infinito in atto insidia anche il percorso verso il vertice alla ricerca dell'*id quo minus cogitari nequit* – come a dire che anche la discesa verso l'*id quo minus cogitari nequit* ha la stessa possibilità di arrivare a un *minimum* quanto la salita verso la base del cono ha la possibilità di arrivare al *maximum*

6. La prospettiva ontologica premoderna segue il modello per cui il complesso trova la sua ragione nel semplice. Il rapporto semplice-complesso ai nostri occhi di moderni non è esente da un radicale paradosso: nella prospettiva premoderna la semplicità implica necessariamente superiorità ontologica: più qualcosa è semplice, *più è*.
Per converso, più qualcosa è complesso, *meno è*. La *yle* è *complessità assoluta* e non a caso, nell'ottica greca, complessità è indice e sinonimo di indeterminazione. L'*apeiron* anassimandreo è l'*id quo complicatius cogitari nequit*.
Democrito adombra il primo paradosso della complessità, che può essere così riassunto: se il semplice deve dare luogo al complesso, delle due l'una: o il

complesso è già *in potentia* nel semplice – e allora il semplice non è semplice – oppure il semplice dà luogo al complesso combinandosi (cioè entrando in relazione) con altri semplici (uguali o diversi da se stesso, è qui irrilevante) – e allora, in primo luogo e banalmente, non può essere uno, e in secondo luogo non può essere ontologicamente più ricco: ontologicamente più ricca sarà invece la combinazione dei semplici, dal momento che aggiunge qualcosa (molto o poco è irrilevante) che prima non era.
Democrito, forse intravedendo il paradosso, opta per la seconda soluzione: le ragioni delle cose (gli atomi, appunto) sono *più semplici* delle cose, ma solo perché ontologicamente *più povere*. Certo, il problema poi diventa dare ragione delle combinazioni dei semplici nei complessi, per cui la questione si sposta ma non si risolve.
Chi opta per la prima soluzione, tuttavia, deve portare la complessità nella ragione delle cose. In fondo è quello che più copertamente di tutti fanno Leibnitz immaginando le monadi e Spinoza immaginando l'Unica Sostanza. Questa opzione – dare ragione della complessità con la complessità – è una soluzione quanto lo è una tautologia.

7. Come se ne esce? In effetti *non* se ne esce. La Modernità va alla ricerca dell'*id quo minus cogitari nequit* nella prospettiva per cui è sempre il semplice che dà ragione del complesso. Fa sua l'opzione democritea ma, diversamente da Democrito, coglie chiaramente che il nodo non è il semplice ma il modello, la

figura, la forma entro cui il semplice deve trovare posto. Quindi in effetti non è il *minus* che *si complica* man mano che si discende lungo la scala, ma il contesto entro il quale il *minus* si colloca.
Dopo Newton il contesto in cui collocare i semplici di nuovo conio si chiama *teoria*. A tal punto che, rilevata una incongruenza nel contesto – cioè nella teoria – è l'incongruenza del contesto a spingere verso un ulteriore *minus*. Il *minus* in effetti acquisisce un nuovo livello di semplicità ma, parallelamente, la teoria acquisisce un nuovo livello di complessità. D'altra parte, la complessificazione espone a rischi sempre maggiori di contraddizione – incongruenze e anomalie – per cui la continuità del percorso verso il *minus* è comunque assicurata senza azzardi logici o metafisici: semplicemente la complessità che si contraddice ad un livello teorico dato, trasmette a una complessità più complessa, ma che combina semplici più semplici, l'onere del rendere ragione di un livello di complessità non più gestibile a causa della contraddizione intervenuta. Si può immaginare un ultimo livello in cui la teoria, sopraffatta dal proprio gigantismo, immobilizza il moto discendente verso l'ancora più semplice([2]). Ma il problema è problema della teoria, non del *minus* che, a quel punto, è diventato *minimum* per impossibilità delle teoria di procedere oltre.

8. Nell'ontologia del Dottore Mirifico, se l'esistenza dell'*id quo maius cogitari nequit* è dedotta come necessaria dalla definizione, sarebbe altrettanto necessario immaginare l'*id quo minus cogitari nequit*, per de-

finizione privo di ogni possibile perfezione perché alla fine non potrà non rimanere il mero *esse*. Ma il mero *esse*, il *simplicissimum*, cosa altro è se non Dio – l'*ipsum esse subsistens*? La simmetria dei due percorsi opposti termina allora nell'unico approdo possibile per l'uno e l'altro: non può non esistere la *mera esistenza senza essenza* o, meglio, quell'esistenza la cui essenza è esistere – Dio, appunto.

Come per l'*id quo maius*, si può sempre risolvere la questione contestando la sostenibilità della definizione – è tanto azzardato immaginare Dio come *Primum* al sommo della scala quanto immaginarlo come *Ultimum* al fondo della scala – solo essenza tuttavia implicante esistenza coincidendo in Lui le due in quanto *Primum*, solo esistenza tuttavia implicante essenza coincidendo in Lui le due in quanto *Ultimum*. Ciò che inficia la definizione è la *continuità* che si deve supporre fra ogni gradino e quelli immediatamente adiacenti nelle due opposte direzioni.

La Modernità si è messa radicalmente in gioco con l'ipotesi dei *minima* così come Anselmo si è messo radicalmente in gioco con l'ipotesi del *maximum*, l'uno e l'altra aggrappandosi alla necessità della commensurabilità di ciascun gradino con tutti gli altri data dal numero finito di passaggi che si possono compiere da qualsiasi gradino a qualsiasi gradino. La discesa verso i *minima* si interromperà non perché si attingerà finalmente al non ulteriormente minimizzabile, ma perché ciò che se ne dovrà dire sarà talmente complesso da essere ingestibile – *caos*, per dirla in altra forma. Vale il contrario nella direzione contraria?

In effetti vale: l'argomento ontologico è l'estremo della semplificazione. Perché l'argomento ontologico è strutturalmente tautologico. Del resto, come fermare il rimando *in infinitum* se non piegando il moto lineare del rimando nella *Circolarità Prima*?([3])

---

(1) John Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, Libro II, 23, parr. 1-2).
(2) Così è successo allo *stringhismo* con il grottesco esito del *panorama di teorie*, una sorta di iperuranio astrofisico-quantistico oltre il quale diventa difficile andare senza una radicale rottura di continuità della logica complessiva.
(3) Ponendo così un altro problema: risolto il *reditus*, come dare ragione dell'*exitus*? Cioè, per quale ragione e in quale forma la Circolarità Prima, che ruota per definizione su se medesima, compiuta e non necessitante di altro, dovrebbe mai dare luogo a un moto lineare discendente?

Quattro

Teologia naturale della *Teoria del Tutto*
Astrofisica & Tomismo

> Al principio il concetto di campo non fu altro che un istrumento volto ad agevolare la comprensione dei fenomeni dal punto di vista meccanico. (…) L'accettazione del nuovo concetto si affermò progressivamente, e finalmente il campo lasciò in ombra la sostanza. (…) Erasi creata una nuova realtà, un nuovo concetto che non trovava posto nello schema meccanicistico. Lentamente e non senza lotta, il concetto di campo finì per occupare una posizione direttiva in fisica e ne costituisce ora uno dei concetti basilari.
>
> Albert Einstein e Leopold Infeld,
> *L'evoluzione della fisica*, 3,
> Campo ed etere

1. Albert Einstein chiuse i suoi giorni senza aver risolto la sua ossessione – una *teoria del campo unificato* – e non accordò all'incipiente e per lui inquietante teoria dei quanti l'attenzione che si riteneva meritasse. Il demone dell'unificazionismo lo sospingeva per ragioni soprattutto estetiche – lui non era un *fisico della fisica*, ma un *matematico della fisica*. E la bellezza da contemplare è sempre movente più irresistibile che una verità da cercare.
Sarebbe troppo facile considerare l'estrema ossessione einsteiniana come l'epilogo del greve riduzionismo ottocentesco che aveva celebrato i suoi fasti con l'estremismo del *Wiener Kreis*. E tuttavia la *forma riconduttiva* del riduzionismo, per quanto compromessa da un'anima irrimediabilmente meccanicistica, mostra

innegabili somiglianze con quella *reductio ad unum* che la tradizione pregalileiana, con variegati tassi di complicazione, riteneva il modello naturale del dispiegarsi dell'*einai*, dal momento che, per il teorema di Parmenide, quello era il modello secondo cui funziona il *noein*.
All'inizio dell'interminabile tradizione pregalileiana c'è l'*unità* come una delle attribuzioni *trascendentali* dell'essere, la quale si dà come *reductio* (appunto) sul piano logico e come *reditus* su quello ontologico – che era sempre inevitabilmente anche teologico. Dunque, una prospettiva latamente teologica accomunerebbe tutte le possibili *forme riconduttive* perché la *reductio ad aliud*, anteprima e premessa della *reductio ad unum* che a sua volta è precondizione più o meno esplicita per ogni teologia, implica prima di tutto la strutturale e perciò inevitabile insufficienza di qualsiasi *sistema*([1]). L'impossibilità della totale autonomia di qualsiasi sistema è acquisizione definitiva del Novecento per ogni sistema possibile e *prima facie* sembrerebbe spianata la via verso una riabilitazione, un ritorno di Dio, salvo però dare per acquisito che, come *sistema*, sia definibile anche la Totalità([2]).

2. Curiosamente, se si considera l'avanguardia della fisica teorica – a parte una imprevista riabilitazione dell'ultimo Einstein – le affinità (e allusioni) teologiche vanno ben oltre una comune premessa.
La teoria delle stringhe nasce in anni recenti come la più accreditata (forse) *teoria unica del tutto*. Se è coerente ipotizzare che una *teoria del tutto* abbia un dise-

gno complesso, dovrebbe essere contraddittorio che siano compossibili più teorie che soddisfino, in forma per così dire *indecidibile*, le prescrizioni richieste per l'*esaustività* teorica.
Banalmente, una teoria del tutto non potrebbe che essere una, perché, nel caso contrario, non potrebbe essere teoria del tutto – come potrebbe, banalmente, essere anche la teoria delle teorie concorrenti? Meno banalmente: come potrebbero le cose essere quello che la teoria *T* afferma, ma anche, al tempo stesso e sotto lo stesso aspetto, essere quello che affermano le teorie concorrenti T_1, T_2, $T_3 \ldots T_n$? La ricerca di una teoria unificante gravità e quanti in fisica, ha dato luogo a un *paesaggio di teorie*.
Un esito *indeterministico al contrario*([3]) la risibilità del quale – un *paesaggio* iperuranico popolato da più o meno 10^{500} teorie – dovrebbe suggerire la risibilità delle premesse, ma si può sospettare che valga quanto scritto a suo tempo da Kuhn e Lakatos a proposito della solidarietà reciproca fra i membri della comunità scientifica, la quale ha ritenuto evidentemente sensato spostare la questione dalla prospettiva di una teoria unificante della *totalità delle cose*, a quella di una teoria unificante della *totalità delle teorie*.

3. Va da sé che avere più di una teoria del tutto è come non averne nessuna – figuriamoci averne dieci alla cinquecentesima([4]). Ciò detto, ribadendo che una *teoria del tutto* è compiutamente tale solo se è *una* e quindi capace di unificare tutte le altre – *teorie locali*, si potrebbero definire – già messe a punto per domini

definiti e in quei domini efficacemente funzionanti, potrebbe essere divertente (dire suggestivo significherebbe forse sopravvalutare fuori luogo) rilevare un paio di aspetti singolari.
Il primo, più immediato e banale, è la *cosificazione della teoria*, per cui la teoria viene posta sul medesimo piano ciò di cui essa dovrebbe essere teoria. Così la teoria assume compiutamente una funzione vicaria rispetto alle cose – dopo Cartesio non stupisce e dopo Hegel stupirebbe il contrario – e, di conseguenza, assume in se stessa la drammaticità del molteplice che con essa ci si proponeva di configurare in complessità abbracciabile e di ricondurre quindi a unità.
Il secondo potrebbe essere definito come *teologia della teoria*. Una teologia panteisticamente connotata in verità – *Deus sive theoria* – perché le teorie sarebbero unificate in un'unica teoria, ma comunque una teologia, se vale che teologizzare è *reducere ad unum* per rendere ragione della totalità.

4. Passando dunque dalle desuete *teorie di Dio* a un più coerente *Dio-teoria*, si viene a delineare un nuovo *sermo metaphisicus*, che sarà più propriamente *meta-metaphisicus*, assumendo che il dire (cioè, il definire e computare) è già *meta ta physika*.
Una *fisica delle teorie* sarebbe allora propriamente una *meta-metafisica*, nella quale le teorie prendono il posto delle cose, senza troppi rimpianti (in verità, nessuno). Procedendo per analogia (per quanto può valere), dato che la fisica di Aristotele culmina nel *primum movens* (così come la sua ontologia nell'atto pu-

ro) non è fuori luogo assumere che la finalità dichiarata dello stringhismo sia la *teoria delle teorie* – l'atto puro è in fondo la *noesis noeseos* – che si configurerà come una *teoria del tutto* quando ormai le cose non sono più date né più di interesse. Ritorna così la venerabile ipotesi, pure aristotelica, della *noesis noeseos* – cioè una *teoresi di secondo grado*([5]) – e volendo poetizzare in chiave platonica, si può immaginare un paesaggio iperuranico, con il sole della *Teoria del Tutto* che illumina un *paesaggio di teorie locali* teoricamente infinito.

5. In attesa e in preparazione al *quid sit* della Teoria delle Teorie, l'articolo terzo della seconda questione della *Summa Theologiae* potrebbe forse essere ancora di supporto nel deciderne almeno l'*an sit*([6]).
Potrebbe essere illuminante allora – sempre supponendo la predetta analogia – riformulare i cinque percorsi delineati dall'Aquinate, con gli opportuni riadattamenti dovuti al diverso punto (o piano ontologico) di partenza – *le cose* per l'Angelico e ciò che delle cose si dice, cioè *le teorie* per chi è alla ricerca di una Teoria del Tutto.
Il riadattamento per compensare la disparità fra i piani (ontologici) di partenza potrebbe essere la sostituzione dell'imprescindibile binomio *atto-potenza*, su cui alla fine si gioca l'efficacia delle *viae* tomiste, con quello, altrettanto imprescindibile nel dominio delle teorie, di *capacità esplicativa-efficacia esplicativa.*

6. *Prima via*. *Ex motu*.

In una teoria bisogna dunque distinguere la sua *capacità esplicativa* (esplicatività *in potentia*) dalla sua *efficacia esplicativa* (esplicatività *in actu*). La capacità esplicativa è la totalità delle conseguenze che si possono derivare, mentre l'efficacia esplicativa è il numero delle conseguenze effettivamente derivate. Una teoria è ovviamente strutturata per avere capacità esplicativa, altrimenti non sarebbe teoria. Per avere anche *efficacia esplicativa* deve dipendere da una teoria che già la possiede. Così la teoria della relatività ristretta dipende dalla teoria della relatività generale, della quale è un *caso locale*. E per evitare un rimando all'infinito, bisogna supporre una teoria che possa trasmettere, direttamente o mediatamente, efficacia a tutte le altre senza derivarla da una teoria ulteriore di cui verrebbe a essere *caso locale*. Ma una teoria che, dovendo essere direttamente o indirettamente ragione dell'efficacia di *tutte* le altre, non può dipendere da altre teorie, non potrà che essere una *teoria del tutto*. Se un dominio locale rimanesse fuori, si avrebbe un rimando a una teoria che ricomprenda sia la *teoria del dominio locale* rimasto fuori e sia *la teoria di tutti gli altri domini locali*. E così si tornerebbe al rimando infinito. Quindi deve esserci una teoria in cui la capacità esplicativa sia *totale*, cioè coprente tutti i domini locali, cioè l'esplicabile, nella quale l'efficacia esplicativa sarà parimenti totale, cioè adeguerà perfettamente la sua capacità esplicativa, così che tutto l'esplicabile sarà già anche esplicato.

7. *Secunda via*. *Ex causa efficienti*.

Se una teoria deve solo a se stessa la propria *efficacia esplicativa* e a null'altro, deve necessariamente essere una *teoria del tutto*, cioè la teoria da cui tutte le altre derivano la propria *efficacia esplicativa*. Se non deve solo a se stessa la propria efficacia esplicativa, sarà una *teoria locale*, cioè la *teoria di un dominio locale*, e dovrà la propria efficacia a un'altra teoria, che potrà essere o di nuovo locale, quantunque di estensione superiore (cioè includente più domini locali), oppure *totale* – cioè una teoria del tutto che non necessita di rimando ulteriore. Ora non essendo possibile una sequenza infinita di rimandi, perché non esisterebbe alcuna teoria *efficacemente* esplicativa (e quindi nessuna teoria sarebbe propriamente teoria) è necessario porre una *teoria del tutto* che sia la ragione ultima, cioè prima, sia mediatamente che immediatamente, dell'*efficacia esplicativa* di tutte le altre.

8. *Tertia via. Ex possibili et necessario*.
In ogni teoria, la *capacità esplicativa* non sarà mai adeguata dalla *efficacia esplicativa*. L'adeguazione tra capacità ed efficacia non dipende dalla teoria perché, se così fosse, tutte le teorie sarebbero sempre e solo *teorie locali*, pienamente e stabilmente *efficaci* secondo la propria *capacità* – cioè teorie con piena coincidenza fra *capacità esplicativa* ed *efficacia esplicativa*. Quindi, non necessitando di altro per essere compiutamente ciò che è, ogni *teoria locale* sarebbe totalmente indipendente e autosufficiente. Ci sarebbe così un numero *n* di *domini locali* totalmente indipendenti e autosufficienti da tutti gli altri, ciascuno coperto dal-

la rispettiva *teoria locale* indipendente e autosufficiente da tutte le altre.
A questo punto, delle due l'una: o si opta per un visione unitaria e dunque coerente di tutti i *domini locali* possibili, che nessuna *teoria locale* sarà in grado di dare, oppure si dovrà optare per una visione dispersa a causa di incommensurabilità e di possibile contraddizione fra tutte le *teorie locali*. Una visione unitaria implica dunque l'impossibilità di teorie locali indipendenti e autosufficienti. Ma se le *teorie locali* non sono né indipendenti né autosufficienti, sarà necessario ricorrere a una *teoria non-locale* che non abbia a sua volta necessità di una *teoria non-locale di ordine superiore*. In questa *teoria non-locale*, la *capacità esplicativa* adeguerà compiutamente la sua *efficacia esplicativa*. E una tale *teoria non locale* sarà ciò che abbiamo chiamato *teoria del tutto*.

9. *Quarta via. Ex gradibus*.
Ci sono teorie che hanno più o meno capacità esplicativa. Ma il grado di maggiore o minore non si possono attribuire se non in relazione ad una teoria che abbia *in sommo grado* sia *capacità esplicativa* sia *efficacia esplicativa*, cioè una teoria in cui la *capacità esplicativa* coincida con l'*efficacia esplicativa*. Dunque, deve esistere una teoria che abbia potere esplicativo in sommo grado, altrimenti non esisterebbero nemmeno teorie che ne abbiano in misura più o meno grande. Ma detenere un potere esplicativo in sommo grado, altro non significa che essere una *teoria del tutto*.

10. *Quinta via. Ex gubernatione rerum*.
Esistono teorie con *efficacia esplicativa* senza possedere – vuoi per incompletezza, vuoi per incoerenza – una corrispondente *capacità esplicativa*. Cioè, teorie esplicative *nonostante* loro stesse, come la teoria ondulatoria della luce incapace di spiegare il *darsi corpuscolare* della luce e la teoria corpuscolare della luce incapace di rendere ragione del *darsi ondulatorio* della luce. Ora, poiché è concepibile una teoria con *capacità esplicativa* senza *efficacia esplicativa*, ma non una teoria con *capacità esplicativa* senza *efficacia esplicativa*, è necessario concludere che un'altra teoria sostenga con la propria la carenza di *capacità esplicativa* delle teorie incomplete o incoerenti. E poiché la possibilità di *teorie efficaci ma incapaci* non ha limiti di occorrenza nel dominio teorico, la *teoria capace ed efficace* deve essere in grado di supplire ovunque e dunque non potrà che essere una *teoria del tutto*.

11. Dall'*an sit* della teoria del tutto si potranno poi desumere gli *attributi* del *Dio-Teoria*, cioè il *quid sit*.
Qui si eviterà per prevenire il ridicolo di una *teologia naturale del Dio-teoria*.
Forse l'inevitabile comicità di una teologia naturale della teoria del tutto indica con chiarezza ancora non evidente solo a chi vi è indissolubilmente *embarqué*, quanto la prospettiva di una *Teoria della Totalità* sia probabilmente indifendibile e infine insostenibile per quanto di seducente suggestione – ancora e sempre l'ammaliante attrattività dell'ossessione unificazionista di Einstein. Ma forse nemmeno il Dio delle nostre

teologie più o meno innaturali ha informazioni complete sulla totalità, se questa include anche Lui.
Ontologizzare ciò che si dice delle cose perché le cose sono tramontate, non esime dal rischio che corre ogni possibile ontologia, cioè ancora e sempre l'impervia problematica di ciò che Aristotele chiamava infinito in atto, per esorcizzare la quale, man mano che si procede verso l'*ultimo indivisibile*, si è evocato, in tempi più recenti, anche quella del *primo unificante*. Che non è una *arché* – la *cosa delle cose* – ma sarà una teoria, la *teoria del tutto*, la madre di ogni teoria – la *teoria delle teorie*.

12. Di qualche interesse forse sarebbe uno sguardo più attento sui rapporti fra *teorie locali* e *teoria del tutto*. Il rapporto corrispondente fra cose e Ragione Ultima delle Cose (*quod omnes dicunt Deum*) mostra una incommensurabilità che invece parrebbe non esserci fra teorie locali e teoria del tutto. In fondo anche una teoria del tutto parrebbe pur sempre una *teoria*. E a ben vedere, ogni teoria del tutto ha sempre mosso da teorie locali già consolidate come *teoria super-locale*, per così dire, capace di *unificare teorie locali* – la teoria delle stringhe che unifica relatività e quanti – diventando infine una sorta di *super-teoria locale*.
Generalizzando, andrebbe allora considerato se non sia possibile arrivare a una teoria del tutto ampliando sufficientemente una teoria locale, portandola cioè alle estreme premesse e alle estreme conseguenze. In effetti se supponiamo continuità fra teorie, alla fine arriviamo alla definizione di teoria del tutto come la

collazione armonizzata di tutte le possibili teorie locali. Ciò comporta che da una *qualsiasi* teoria locale è possibile costruire una teoria del tutto. La teoria del tutto, in questo caso, sarebbe *l'unica* (e smisurata) *teoria* e non propriamente *la teoria delle teorie*.

13. Ma considerando quanto potrebbe essere arduo sostenere che la *totalità delle cose* sia essa stessa una *cosa*, per analogia andrebbe considerato, al di là del mero nome, se davvero una teoria che occupi tutto lo spazio teorico possibile, non lasciando spazio ad altre e ulteriori teorie, la *teoria assoluta*, sia ancora una teoria. E, d'altro canto, se nella definizione di teoria è incluso, esplicitamente o implicitamente, che *teorizzi cose*, allora una *teoria che teorizzi teorie* (locali) non potrà mai essere propriamente teoria – almeno non nel medesimo senso in cui una teoria è definita come tale: ma a questo punto, la prospettiva si apre completamente a tutti i rischi dell'analogia, finendo verosimilmente per svuotare totalmente la definizione.
Dunque, una teoria del tutto non potrà essere in continuità con le altre teorie locali, cioè non potrà essere una *super-teoria locale*, l'unica, quella in cui si armonizzano tutte le possibili teorie locali. Ci sarà un salto di commensurabilità con funzioni e funzionalità da ridefinire. Senza contare il cappio di Russell, per il quale la teoria del tutto non può includere se stessa, quindi non può definire se stessa.

14. È il medesimo schema del dramma logico e ontologico dell'argomento di Anselmo: ciò di cui non si

può pensare il maggiore è semplicemente *la sommità* della gerarchia – il primo fra tutti e per questo in continuità con tutti – o è *altro* da quella gerarchia?
L'unica soluzione è, al momento, la *tipizzazione* avanzata da Russell: cioè il ridefinire opportunamente le parti chiamate in causa, sterilizzando così il possibile paradosso fin dall'inizio.
Tommaso vede chiaramente la controindicazione e afferma l'incommensurabilità di Dio, cercando di non affondare nelle ambiguità dell'analogia. Se sia riuscito a evitare il naufragio, è alquanto dubbio e in ogni caso è costretto a fare i conti con la confutazione dell'infinito in atto, la quale alla fine non è se non la necessità di fermarsi a un certo punto della sequenza gerarchica degli atti perché andare oltre non porta da nessuna parte.
Vuol dire, ancora una volta, arrivare al primo della lista, cioè di nuovo, l'*id quo maius cogitari nequit*. Di nuovo la commensurabilità di tutti i livelli gerarchici, che ontologicamente significa *continuità* fra gli immediatamente successivi.
E lo statuto epistemologico della teoria del tutto, allora? Dovrebbe seguire il medesimo percorso, e cioè optare fra commensurabilità/continuità e incommensurabilità/discontinuità fra teorie locali e teoria del tutto – *teoria totale*, forse è meglio dire.
Ciò vuol dire optare fra una teoria totale che potrebbe non esserlo davvero – ma che potrebbe essere o una *super-teoria* locale o una teoria *super-locale* – e una teoria totale che però non avrebbe nulla a che fare con

le teorie locali di cui dovrebbe essere teoria totale. Una via senza uscita in entrambe le direzioni

---

(1) Che qui si intenderà semplicemente come la risultante della messa in relazione di individuità finite e in numero finito attraverso relazioni definite e in numero finito.

(2) La teoria entropica, sul lato della fisica, è un pronunciamento pesante contro l'autonomia di un sistema, mentre i teoremi di Gödel lo potrebbero essere sul lato della logica. Potrebbe non essere impossibile darne dimostrazione generale, ma qui ci accontenteremo di una presa d'atto per così dire empirica (constatare che i sistemi più decisivi non lo sono. Più suggestiva è l'ipotesi di Totalità come *sistema di tutti i sistemi*, che, senza scomodare il paradosso di Russell, implica due premesse

a) che tutto, nulla escluso, sia allocabile in un sistema

b) che non sia contraddittoria la definizione di sistema di sistemi, cioè che il sistema possa allocare in sé altri sistemi.

Ma questa è tutta un'altra storia.

(3) L'indeterminazione quantistica stabilisce che di una cosa non si può sapere in contemporanea l'aspetto *A* l'aspetto *B* e bisogna scegliere. L'indeterminazione *olistica* (cioè del Tutto) stabilisce di una cosa che il medesimo aspetto *A* può essere A_1, A_2, $A_3 \ldots A_n$ ed è impossibile scegliere.

Esemplare su tutta la questione è Lee Smolin in *L'universo senza stringhe. Fortuna di una teoria e turbamenti della scienza*, Einaudi, 2007.

(4) Dal momento che le dieci alla cinquecentesima teorie sarebbero comunque *teorie del tutto* in quanto *teorie delle stringhe*, si aprirebbe la prospettiva, invero delirante, di una *super-teoria del tutto* che dia ragione della loro differenza e numerosità. Senza garanzia che la cosa si fermi qui.

È decisamente più prudente attenersi alla prospettiva di *una sola* teoria del tutto che si possa supporre capace di unificare tutte le *teorie locali* rendendo ragione poi di ciascuna.

(5) Terribile preludio all'idea di una teoresi di *ennesimo grado* perché, se dio è noesi di se medesimo, cosa vieta che sia anche noesi di noesi di se medesimo, e anche noesi di noesi di noesi di se medesimo – dove anche il se medesimo è noesi di un se medesimo che è noesi di un se medesimo e così via. D'altra parte, in Dio non si può nemmeno immaginare un *ire non est in infinitum*. E così la circolarità dell'autoreferenza perpetua all'infinito l'infinitesimo, rendendo Dio asintoticamente trascurabile.
(6) Così, per esempio, Vito Mancuso, che intravede "per questa teoria scientifica [cioè la teoria delle stringhe] uno statuto epistemico non dissimile dall'esistenza di Dio" (*Io e Dio*, 2011, pag.131). Il rischio di teologizzare sulla fisica è quello di essere costretti poi a fisicizzare sulla teologia. Non è detto che sia un male l'una e l'altra cosa, ma bisogna essere consapevoli che probabilmente è necessario riperimetrare contestualmente tutti i domini dell'*episteme*.

Cinque
L'entropia dell'atto
Termodinamica & Aristotelismo

> Unde et similiter duplex est potentia: una activa cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum. Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma.
>
> San Tommaso d'Aquino, *De Potentia*, quaestio I, art. I, respondeo

1. Il solito Clausius ipotizzò per primo che non tutta l'*energia* (in senso newtoniano) comunicata da un corpo (in senso newtoniano) a un altro, si trasforma in *lavoro*, ma una frazione di essa diventa *calore* e si disperde. Per Aristotele, quando un ente in atto comunica il proprio atto ad un ente in potenza capace di ricevere quell'atto, il ricevente passa dalla potenza all'atto nel senso di un *riversarsi totale* dell'atto senza dispersioni dal *terminus a quo* al *terminus ad quem* dell'*operatio*. È inimmaginabile per lo Stagirita l'eventualità entropica teorizzata da Clausius, per la quale la totalità dell'atto *comunicato* possa *non corrispondere* alla totalità dell'atto *ricevuto*.

2. Tradotta in linguaggio approssimativamente aristotelico, l'entropia non sarebbe una violazione del principio *omne quod recipitur ad modum recipientis reci-*

pitur – con l'attribuire al ricevente una qualche responsabilità o inadeguatezza nella ricezione dell'atto – ma la conseguenza spontanea della *comunicazione* stessa dell'atto, che sarebbe un trasmettere *ontologicamente dispersivo*. Le conseguenze dell'introduzione di una sorta di *clinamen entropicum* minerebbero alla radice il tacito presupposto della possibilità tendenzialmente infinita del passaggio dalla potenza all'atto, sulla quale è costruita non solo la fisica aristotelica, ma anche la sua teologia. Ma questo sarebbe un problema per l'ontologia aristotelica, non necessariamente per l'ontologia in quanto tale.
Un'ontologia, che includa una sorta di *perdita d'atto* a seguito della sua trasmissione lungo la catena dell'essere, potrebbe offrire non poche suggestioni e forse anche nuove prospettive per guardare a ciò che consideriamo Totalità. La premessa, ovviamente, è che sia possibile far corrispondere termini della fisica ottocentesca a termini della fisica aristotelica. Galileo e Cartesio passavano dall'uno all'altro vocabolario con una certa disinvoltura e dunque non è fuori luogo ammetterne la traducibilità senza indicazioni più dettagliate.

3. Assumeremo allora che il calore di Clausius sia, aristotelicamente, una forma di *energheia*, di *actus*, relazionabile sempre a una *dynamis*, una *potentia*. Ciò premesso, le questioni ontologicamente più rilevanti potrebbero essere:
a) se la *dispersione* entropica comporti un irreversibile dileguamento, una *reductio in nihil* della *quota di at-*

tualità che con essa viene sottratta alla potenza destinataria dell'atto;
b) se l'essere-in-potenza rispetto a quell'atto, sia un essere-in-potenza alla *totalità* di quell'atto, oppure se sia un essere-in-potenza già preordinato alla *sola quota non disperdibile* dell'atto – la questione è meno marginale di quanto sembra, perché se la quota della potenza *teoricamente* interessata non coincide con quella *effettivamente* interessata, si avrebbe la destabilizzante conseguenza che anche l'atto più perfetto lascerebbe la potenza *ontologicamente incompiuta*.
Anassimandro vedrebbe nell'entropia il *dazio ontologico* richiesto da Ananke per il darsi delle cose, le quali, in fondo, sono un turbamento della condizione spontanea dell'indeterminato, cioè quella di essere, appunto, indeterminato. In quanto *violenza* alla quiete dell'indeterminazione, le cose sono *colpa*, il divenire, cioè la forma di essere cui solo possono ambire, è colpa. E in quanto colpa esige una *pena*, una riparazione adeguata. Così, le cose "pagano il fio e la colpa dell'ingiustizia" non tanto perché "donde le cose traggono la loro nascita, ivi si compie la loro dissoluzione secondo necessità" – se l'inizio è colpa, la fine è pena – ma soprattutto perché ogni atto del divenire, che trae le cose dalla loro attualità precedente verso una nuova e diversa attualità – è già una perdita, una rinuncia che verrà inesorabilmente sanzionato da Ananke.

4. Al di là della figurazione mitica, il mutamento ha sempre un *costo ontologico*, se l'immobilità – anche nella forma equivoca del moto uniforme – è il manife-

starsi più immediato e spontaneo delle cose e degli stati di cose. L'atto aristotelico rimane in ogni caso uno *sforzo* ontologico, un moto che sollecita, orienta *diversamente* qualcosa che avrebbe ragione di continuare indefinitamente ad essere immobilmente e identitariamente ciò che è[1].
È dunque coerente, appropriato, ipotizzare che a causa di questo sforzo, l'atto *consumi se stesso* in qualche misura e giunga a destinazione in qualche modo *diminuito* rispetto al momento in cui l'agente ad esso ha dato inizio. Solo l'atto divino, attingendo a una inesauribilità posta per definizione, non patirebbe questa *diminutio*. O forse *compensa* – in qualche forma mai indagata per non fare torto alla Sua inesauribilità – questa *diminutio*, se mai si dovesse appurare che essa è conseguenza necessaria della dinamica dell'atto in quanto atto. Ogni atto finito dunque non si potrebbe sottrarre a questo *destino di perdita* e nemmeno disporrebbe di dinamiche suppletive di compensazione.
Ciò consente di ipotizzare una soluzione al problema della *dispersione entropica* – cioè, se possa darsi un atto *finito* una quota del quale non abbia *terminus ad quem*, una quota che non sia preordinata ad attuare una potenza. E dunque se possa darsi dell'attualità senza corrispondente potenzialità.

5. La soluzione più semplice è ipotizzare che il *terminus ad quem* della quota di atto *entropicamente dispersa*, sia la quota dell'atto destinata ad *attuare l'attuazione della potenza* corrispondente, perché un atto può avere "funzione di potenza in rapporto agli

atti ulteriori”([2]). Come dunque esisterebbe una *potenza attiva* e una *potenza passiva*, potrebbe esistere([3]) anche un *atto attivo* e un *atto passivo*: attiva è quella quota di atto che *porta all’atto l’atto*, passiva è la quota di atto che *è portata all’atto*. E questa quota, avendo come destinazione propriamente un atto, risulterebbe propriamente un atto senza potenza corrispondente. Acquisterebbe così un senso non solo mitico l’ipotesi di un *costo ontologico* dell’attualità dell’atto, che coinciderebbe con il fio da pagare da parte delle cose per aver abbandonato l’originaria liquidità del *fondale* – l’*apeiron* – ed essersi presentate sulla scena del mondo nella propria individuità.

6. Sul lato della potenza – ed è la seconda delle questioni poste – le ipotesi in gioco sono due: o la *preordinazione* – “la potenza non può essere definita se non in rapporto all’atto”([4]) – della potenza all’atto è preordinazione solo alla quota di attualità che non si disperde, e allora c’è sempre *congruità* oltre che preordinazione fra potenza e atto, oppure se la potenza è preordinata alla totalità dell’atto (anche alla quota di atto che si disperde, cioè la cui destinazione è l’atto stesso), e allora c’è sì preordinazione, ma c’è anche strutturale *incongruità* fra atto e potenza preordinata a quell’atto. La risposta di Clausius è il concetto di entropia, che porta diritto a quella che è stata definita come *morte termica dell’universo*. Aristotelicamente, il livello complessivo di attualità del tutto, disperdendosi n*e*ll’*innesco* di ogni singola attualità, scema in egual misura fino a un punto limite in cui non sarà

possibile ulteriore passaggio dalla potenza all'atto. Così, a meno di ipotizzare che Dio ripristini incessantemente il suo livello complessivo di attualità, il destino della totalità è di tornare alla pura potenza da cui origina – l'*apeiron* anassimandreo. La dispersione dell'atto, di cui l'esito termodinamico non è che la forma ultima emergente dalle cose, è la cifra del loro limite, non inteso nel senso del *peras,* ma nel senso di una strutturale, drammatica mancanza di autosufficienza. C'è allora una esiziale incongruità – il *calore* – fra atto e potenza ad esso preordinata, una incongruità forse funzionale alla maggior gloria di Dio e alla più cupa drammaticità del mito, ma che desta non pochi sospetti e inquietudini sulla coerenza della totalità. È innegabile che per Aristotele il *kosmos* è un *disegno* tracciato fissamente sul foglio vergine dell'essere e non un *dinamismo* e che la teoria dell'atto e della potenza è funzionale all'idea di *kosmos come disegno* e non *come dinamismo*: da qui l'impossibilità di addomesticare la dispersione entropica, in assenza di qualche correttivo.

7. Se l'atto è atto di un atto e della potenza corrispondente, e se c'è una superiorità ontologica di ciò che comunica atto rispetto a ciò che lo riceve, la quota di atto che non è destinata alla potenza ma all'atto che la deve attuare, è ontologicamente superiore all'atto destinato all'attuazione della potenza. Senza la quota di atto per sostenere l'*impetum* ontologico dell'atto che attualizza la potenza, non ci sarebbe potenza attuata, non ci sarebbero enti in atto. La prospettiva è diame-

tralmente opposta – sia detto per semplice inciso – a quella della *dispersione* in forma di calore, condizionata dalla premessa implicita che è *fisicamente più nobile* la quota di energia destinata a trasformarsi in lavoro di quella destinata a disperdersi in calore. Tradotto nell'ambito della fisica di Clausius, ciò significa che la dispersione di calore non sarebbe un seccante sottoprodotto della produzione di lavoro, ma *conditio sine qua non*. E per ciò stesso fulcro e cardine del dinamismo dell'universo come Totalità. Pertanto, cadrebbe il sospetto di incongruità strutturale fra atto e potenza ad esso preordinata, perché l'atto si relazionerebbe non solo alla potenza che ad esso è preordinata, ma anche – come del resto negarlo? – alla Totalità: una quota dell'atto spetterebbe alla potenza da attuale, una quota minoritaria spetterebbe alla Totalità che consente all'atto di attuare.

Si definirebbe così meno miticamente l'idea anassimandrea di *fio* o *dazio ontologico*: dal momento che non è secondaria la relazione del singolo con la Totalità, non è accidentale nemmeno la destinazione di una quota parte dell'atto alla Totalità in quanto tale. Nessuna incongruità, dunque, anche se non tutto l'atto è preordinato alla potenza da attuare. L'atto, benché eccedente, non potrebbe essere il relato di una potenza da attuare di portata ontologica inferiore e la potenza, benché sottodimensionata, non potrebbe essere il relato di un atto di portata inferiore: così la *commisurabilità* fra i due, indiscutibile per Aristotele, sarebbe di nuovo ristabilita.

8. Da qui in avanti, gli scenari – come sempre quando si giunge nelle vicinanze della Totalità – si potrebbero moltiplicare. Gli aristotelici avrebbero da rigorizzare la definizione ontologica di entropia ed esplorarne le estreme conseguenze.
I termodinamici dovrebbero almeno chiedersi se la Totalità, in quanto tale, può davvero essere considerata *sistema* – e sistema *chiuso* – senza contraddizione. Se è vero che la macchina del moto perpetuo è autocontraddittoria, perché anche la Totalità non potrebbe esserlo, come verosimilmente sembrerebbe esserlo anche ogni sistema oltre un certo livello di complessità?
Il vicolo cieco cui si giunge non è solo drammatico, ma addirittura angosciante per noi che guardiamo la Totalità dal trono di Dio senza essere Dio: o la Totalità è ontologicamente una *macchina dell'atto perpetuo* – e dunque sarebbe autocontraddittoria – oppure sta costantemente perdendo attualità, cioè ricchezza ontologica, fin da quando esiste, incorrendo nella contraddizione, forse meno definibile formalmente ma ontologicamente problematica, di una Totalità che *evapora* perdendo attualità e acquistando potenzialità fino a diventare totalmente pura, informe, inattuata potenzialità. O peggio ancora, condannata a una *evaporazione infinita* se la perdita non è per sottrazione ma per divisione – qualsiasi finito è infinitamente dimezzabile senza mai esaurirsi.

9. Nell'uno e nell'altro caso, o si costruisce una *ontologia sinusoidale* – un'ontologia che, sul modello

dell'universo periodico di Fridman, è un incessante rimbalzo fra condizioni di perfetta attualità alternati a condizioni di perfetta potenzialità – oppure sarà necessario assumere che il destino della Totalità è la pura potenza – una entropia ontologica in cui vige la totale indeterminazione, cioè l'*apeiron* non come *arché* ma come *télos*. In questo caso, si porrebbe inevitabilmente il problema della ragione per cui la pura potenza dovrebbe dare luogo a una qualsiasi forma di attualità, così come la pura indeterminazione dovrebbe dare luogo a forme di determinazione. Bisognerebbe supporre che la potenzialità sia instabile tanto quanto lo è l'attualità che evapora entropicamente.
Allora bisognerà immaginare anche una dispersione di potenza ogni volta che la potenza medesima perde attualità? L'impresa parrebbe disperata, qualunque sia il percorso intrapreso. Il nodo cruciale non è la dialettica di atto e potenza, ma l'insidiosissima definizione della Totalità. Che non è la *Cosa di Tutte le Cose*, ma noi non ne sappiamo dire in altra forma.

———

(1) Anche il caso banale del moto trasmesso per il raggiungimento del fine è, a ben vedere, un moto in qualche misura violento. Se una cosa deve raggiungere il proprio fine, è perché parte da una condizione in cui il fine non è ancora raggiunto. Se tale condizione è possibile è perché il fine non è necessario. Se lo fosse, perché *doverlo* raggiungere? E che contraddizione c'è per una cosa rimanere nella condizione di incompiutezza, dal momento che è possibile, dal momento che viene all'essere nella sua incompiutezza e che l'incompiutezza è la sua più spontanea, immediata e originaria condizione di essere? Anche visivamente,

una cosa non *cade* per attrazione fatale verso il suo fine. Al suo fine deve *tendere*, deve *caricarsi di tensione*. Deve, in altri termini, costringersi, fare violenza a se medesima.
(2) Regis Jolivet, *Metafisica*, Tomo secondo, 179.2.
(3) Ibidem, 178.1.
(4) Ibidem, 176.1.

Sei
Confutazione della Biblioteca di Babele
Continuo numerico & Continuo alfabetico

> … dice che non è illogico pensare che il mondo sia infinito. Chi lo giudica illimitato, suppone che in qualche luogo remoto i corridoi e le scale e gli esagoni possano inconcepibilmente cessare; ciò è assurdo. Chi lo immagina senza limiti, dimentica che è limitato il numero possibile dei libri. Io mi arrischio a insinuare questa soluzione: La Biblioteca è illimitata e periodica.
>
> Jorge Luis Borges,
> *La Biblioteca di Babele*

1. Con *La biblioteca di Babele*, Jorge Luis Borges sembrerebbe evocare per la prima volta l'*infinito bibliografico* (se nella sua allucinata *attualità* o nella sua non meno inquietante *potenzialità* è tutto sommato irrilevante). A ben guardare invece, racconta il *continuum alphabeticum*.

In effetti il suo infinito è solo *per accidens* la collezione di tutti i libri possibili – e dunque biblioteca solo *per accidens* – perché in verità lui parla di tutte le possibili combinazioni delle lettere dell'alfabeto, solo per comodità narrativa raccolte in volumi.

Borges non osò (o non poté) immaginare il *continuum alphabeticum* secondo un qualche piano di sistematicità né ricondurlo a una qualche *ratio* capace di offrirgli unità e forma. La sua biblioteca – che invece è il *continuum alphabeticum* – si presenta come una infinità che Borges si limita a sospettare "illimitata e pe-

riodica”([1]). E confessa: “Se un eterno viaggiatore la traversasse in una direzione qualsiasi, constaterebbe alla fine dei secoli che gli stessi volumi si ripetono nello stesso disordine (che ripetuto, sarebbe un ordine: l’Ordine). Questa elegante speranza rallegra la mia solitudine”.

2. L’attenzione di Borges è tutta *semantica*. Per nulla *architettonica* – per quanto l’architettonica della Biblioteca sia suggestiva e forse addirittura sia il lato più interessante di tutta la questione. Ciò che sembrerebbe premere a Borges è auspicare combinazioni significanti di lettere (al limite, anche un libri completi) nel mare senza fine del *continuum alphabeticum*. Alla fine, si accontenta – sa che deve accontentarsi, date le premesse – della ripetizione del medesimo disordine. Non sarebbe d’aiuto per una maggiore significanza di ciò che è scritto, ma la periodicità di medesime sequenze disordinate nell’infinito sarebbe in qualche modo rassicurante – certo, verso la fine dei secoli.
Rispetto all’angosciante inabbracciabilità della totalità del continuo alfabetico, la periodicità è comunque una finitudine – dunque in qualche modo abbracciabile – nell’infinitezza, limite all’illimite e, per quanto *prima facie* pragmaticamente irrilevante, speranza di possibile domabilità dell’indomabile.
Tuttavia, questa sorta di possibile *eterno ritorno alfabetico* cela un paradosso potenzialmente esiziale. Eccone una possibile formulazione: se la combinabilità di lettere alfabetiche – per numero e tipologia – non ha limiti, allora non è possibile, in linea di principio,

che sia periodica, cioè che una combinazione identica ritorni prima di aver esaurito la totalità infinita delle combinazioni. L'infinito non è esauribile per definizione. Detto in altri termini – come del resto accortamente suggerisce Borges stesso – se l'*infinito* non può essere periodico, potrebbe esserlo, al limite e in condizioni stringenti, l'*illimitato*.

3. Infinito e illimitato possono essere semplicemente sinonimi – o meglio, illimitato può essere sinonimo di infinito. Ma c'è infinito e infinito.
In cammino dall'informe verso la forma incontriamo senz'altro subito il *continuo* – l'assenza totale di forme (de)finite ravvisabili. Poi ci può essere l'*innumerabile*, cioè un infinito che include un numero infinito di forme (de)finite. Poi si può immaginare un infinito *isotropo*, cioè che ripete infinite volte (nello spazio, nel tempo, nella relazione) una medesima forma (de)finita. Possiamo chiamare *illimitato*, sulla falsariga della notazione geometrica, l'*infinito isotropo*. Così definito (*sic!*), l'illimitato non può non essere periodico: un cerchio è una successione di punti continua *finita*([1]) per quanto grande sia, ma ha una *percorribilità infinita*. Ogni *percorso* sarà sempre per gli stessi punti: *finito* e *illimitato*.
La sequenza dei numeri razionali è invece *infinita* – è *sempre* immaginabile un numero maggiore di un numero dato – ma un numero qualsiasi non può ricorrere più di una volta, altrimenti ci sarebbe soluzione di continuità. Ovvero cesserebbe di essere *continuum*. Dunque, *infinito* e *illimitato*.

4. Allora, che dire dell'*elegante speranza* che Borges oppone all'indomabilità, inabbracciabilità del *continuum alphabeticum*?
Nonostante la sua dotta rassegnazione al caos, nella Biblioteca di Babele la *periodicità* e la *stessità ricorsiva del disordine* sono già una forma di *ordo*([3]). Borges lo spera. L'infinito è la naturale dimora del caos. Il finito può essere caotico, ma la caoticità del finito non è mai irrimediabile. Forse immaginando, come Anselmo, un finito infinitamente espandibile([4]) ma sempre finito a ogni espansione, Borges insinua che in qualche forma – magari chiara solo alla fine dei secoli – anche l'infinito in fondo possa non essere la dimora naturale del caos. Lui probabilmente ignorava la prospettiva *lato sensu* della *frattalità* – sottostrutture che non riconosciamo come strutture (cioè come ordine) perché il nostro livello di accessibilità dato al momento non lo consente – altrimenti avrebbe colto immediatamente che la questione non sarebbe più stata il caos in quanto tale ma *a quale livello di raffinazione* accostiamo il caos. Certo, che ogni caos possibile sia trattabile frattalmente è tesi ardua da argomentare, ma forse è solo questione di tempo e di dotazioni. La prospettiva della frattalità insinua tuttavia che dietro al caos ci potrebbe essere un algoritmo.

5. L'algoritmo della circonferenza

$$(x^2 + y^2 + ax + by + c = 0)$$

– prototipo dell'illimitato finito – asserisce la percorribilità illimitata senza discontinuità (come potrebbe

esserlo l'angolo di una figura) della sua forma finita. Il finito è sempre domabile anche se illimitato sotto un certo punto di vista. Ma, per converso, la ripetitività suggerisce – e lo si potrebbe argomentare senza troppa fatica – che il ripetitivo, per quanto grande, è sempre finito. Ergo, se la Biblioteca di Babele ripete lo stesso disordine, allora è *aliquomodo* finita.
L'algoritmo del *continuum* della serie infinita dei numeri naturali ($x' = x + 1$) è il modello dell'infinità domabile e anzi sempre *actualiter* domata. E domata attraverso il divertente paradosso per il quale la reiterazione incessante del suo algoritmo garantisce la non ripetitività del suo risultato – la non ripetitività garantita dalla ripetitività. La non ricorsività garantita incrollabilmente dalla ricorsività.
E l'infinito indomabile – cioè, il continuo informe?
Sarebbe necessario, come minimo, notare che l'indomabilità *simpliciter* – la caoticità totale e assoluta – dell'infinito non è in linea di principio mai assicurabile. Rimane sempre e inderogabilmente un'ipotesi.
L'*apeiron* anassimandreo sarebbe semplicemente un caso di scuola e spingendosi avanti con sufficiente decisione, si potrebbe forse scoprire che l'infinito non ricorsivo, non periodico, non ritornante, non presentante alcuna regolarità, è una definizione autocontraddittoria. Se l'infinito indomabile è mera ipotesi di scuola e forse addirittura nemmeno sostenibile, sarà lecito porsi la questione – talmente borgesiana che Borges non la pone – se ciò che ci si presenta come *continuum alphabeticum*, e dunque infinito indomabile, non sia invece riconducibile a un algoritmo.

6. In premessa va chiarito che l'approccio algoritmico è sempre e comunque un approccio *sintattico*. Mai semantico. È probabilmente per questo che Borges arriva sulla soglia senza oltrepassarla. Lui vede la questione – vede tutto, in effetti: è il dono dei ciechi, che rende sopportabile la cecità – sempre in forma semantica. Individuare un algoritmo all'origine del *continuum alphabeticum*, richiede dunque di abbandonare la *via semantica* alla Biblioteca di Babele, per percorrere invece la *via sintattica*.
C'è una differenza radicale fra *continuità alfabetica* e *continuità numerica*. In primo luogo, tra un numero e l'altro c'è un numero infinito di numeri possibili. Fra una lettera e l'altra, non c'è nulla. In secondo luogo, i numeri naturali – quelli, cioè, che non sono risultato di operazioni, come pi greco o i decimali periodici) – sono in *naturale* successione secondo l'algoritmo $x' = x + 1$. Quindi, e in terzo luogo, se il continuo alfabetico non è *divisibile* all'infinito, è, come il numero naturale, moltiplicabile all'infinito.
Basta la moltiplicabilità all'infinito *senza divisibilità all'infinito* per definire un continuo?
Se continuo è occupazione di tutto il possibile spazio([5]) occupabile senza lasciare iati, allora si può parlare di *continuum alphabeticum*: le infinite combinazioni delle lettere non lasciano iati fra l'una e le altre che possano essere occupati da altro([6]), perché sono le combinazioni, in fondo, a creare lo spazio che poi andranno a occupare. In assenza di iati perché in assenza di spazi, non c'è rottura di continuità. È come se cia-

scuna combinazione di lettere *aderisse* alla successiva e non lasciasse altra possibilità se non alla combinazione successiva.

7. Proviamo ad abbozzare allora una via sintattica nel tentativo di domare il continuo alfabetico, la caoticità del continuo alfabetico. Se si vuole, è un tentativo (forse disperato) di una *grammatica dell'alfabeto* – la grammatica in generale è sempre grammatica di una lingua – quasi una *grammatica naturale*.
I tratti salienti del *continuum alphabeticum* potrebbero essere ipotizzati come segue:

a) A, B, C, D, E, F, G, H, I, J, K, L, M, N, O, P, Q, R, S, T, U, V, W, X, Y, Z sono tutti e soli i componenti ultimi del *continuum*, detti *lettere*([7]);

b) l'ordine delle lettere di cui al punto a) è totalmente arbitrario, ancorché consacrato da una venerabile tradizione;

c) tutte le lettere sono combinabili in sequenze, dette *parole*, con tutte le lettere, comprese se stesse, senza limiti nella lunghezza delle sequenze, anche se ogni sequenza, per quanto lunga e ulteriormente allungabile, è sempre finita;

d) l'occorrenza di ciascuna lettera nelle parole non ha vincoli né di numero né di posizione all'interno di una parola;

e) tutte le lettere hanno le medesime proprietà, tranne il segno che identifica ciascuna di esse e il suono che a ciascuna di esse corrisponde.

Se da queste premesse si può ipotizzare una procedura rigida di manipolazione delle lettere per la quale si producono tutte le possibili sequenze finite di lettere (le parole), si potrà parlare di *algoritmo generativo* del *continuum alphabeticum*.
Per essere compiutamente algoritmo, la procedura dovrà essere applicabile nella sua identicità senza alcun cambiamento. Si avrà così un algoritmo generativo che è propriamente una *funzione* articolata in un calcolo di variabili indipendenti per ottenere variabili dipendenti.

8. L'algoritmo potrebbe essere così articolato:
a) sia data la sequenza completa delle lettere (latine, in questo caso, ma l'algoritmo non cambia con un qualsiasi altro alfabeto);
b) l'ordine in cui sono date sia sempre identico, tale che la lettera sia identificabile anche solo con la propria posizione nella sequenza;
c) si considerino una a una le lettere della sequenza ordinata e a ciascuna venga aggiunta la prima della sequenza: si otterrà una serie di parole di due lettere inizianti con ciascuna delle lettere della sequenza e terminanti con la prima lettera della sequenza;
d) lo stesso si faccia con la seconda, ottenendo una serie di parole di due lettere inizianti con ciascuna delle lettere della sequenza e terminanti con la seconda lettera della sequenza. Per tutte le altre, nell'ordine, si proceda nella stessa forma;
e) a ciascuna delle parole ottenute con c) e d) si applichi la medesima procedura usata per ottenerle e alle

parole risultanti si applichi la medesima procedura, così si proceda man mano che la procedura produce nuove parole.
Nella sequenza iniziale le variabili indipendenti sono le lettere, in tutte quelle successive sono parole ottenute da applicazioni precedenti della procedura.
È intuitivamente sostenibile che, così procedendo, non si otterranno *mai due parole uguali*, di qualunque lunghezza sia la sequenza([8]).
È bene precisare che l'algoritmo è generativo del *continuum alphabeticum*, cioè costruisce parole di lunghezza indefinitamente crescente – ma sempre finite. Non genera un *linguaggio*. La selezione e l'uso di determinate sequenze di lettere del continuo, a cui si assegna anche una dimensione semantica, non riguarda la generazione del *continuum alphabeticum*, che è e rimane stabilmente una produzione strutturalmente sintattica.

9. È di tutta evidenza, che, essendo per definizione il *luogo* di tutte le parole possibili, il *continuum alphabeticum*, come quello numerico, consta di infinite parole, cioè è *infinito*. E infinito *continuo* perché senza iati fra combinazioni.
È sufficiente per configurare un algoritmo capace di governare il continuo alfabetico sottraendolo al caos?
Poiché cercava speranza nell'ipotizzata ripetitività delle sequenze di lettere, la risposta di Borges sarebbe stata indubbiamente negativa. Così come definito, l'algoritmo generativo non consente la ripetizione, la ricorsività dell'uguale([9]) (ordinato o disordinato che

sia). Tutt'al più del quasi uguale, non essendo possibili, per definizione, due parole uguali nonostante l'infinità (potenziale) del loro numero([10]).
Tuttavia, l'algoritmo rimane algoritmo. E, come tale, rimane forma per configurare l'informe. E, in quanto computazionale, forma rigida e meccanica e sempre *forma di governabilità* del caos.
In questo senso Borges avrebbe forse accolto con sollievo anche un'ipotesi puramente sintattico-estensiva del *continuum alphabeticum* infinito: a fronte dell'impossibilità di un governo semantico del *continuum alphabeticum* – non si danno algoritmi generatori di significati – la domesticazione anche solo sintattica dell'infinito e (soprattutto) la pianificazione della sua estensione([11]), sarebbe ontologicamente (ed esistenzialmente) confortante. *Quanto* confortante poi possa essere in assenza di una domesticazione semantica – cioè un algoritmo o altra forma per individuare nel *continuum* tutte e sole le sequenze di lettere a cui è attribuibile un significato – è altra questione.

10. Osando un po' di più, un continuatore (o un commentatore) del racconto borgesiano noterebbe che l'approccio puramente sintattico al *continuum alphabeticum* rende in fondo ridondante una Biblioteca di Babele così come la racconta Borges. Ridondante come sarebbe ridondante una *Biblioteca Pitagorica* i cui libri raccogliessero l'elenco *completo* e ordinato di tutti i possibili numeri naturali a partire da zero. Il possesso dell'*algoritmo generativo* è già possesso della totalità delle combinazioni e quindi di tutto ciò che

ne discende, senza alcuna necessità di elencarlo per esteso – ogni algoritmo è un infinito in potenza([12]). Tuttavia – e chissà che non sia alla fine questa la ragione dell'esistenza di una Biblioteca di Babele *ridondante* – nessun approccio sintattico potrà mai sostituire quello semantico. Perché in principio è il linguaggio, non la totalità delle combinazioni possibili di lettere. Il linguaggio non viene derivato (per selezione) dal dispiegamento della infinita combinabilità delle lettere – che nascono come epifania semantica, non sintattica e definire *sintatticamente* l'algoritmo del *continuum alphabeticum* non offre alcun aiuto sotto l'aspetto semantico: la sintassi determina la possibile combinabilità delle lettere, non un linguaggio. L'algoritmo del *continuum alphabeticum* è dunque mero *corollario* – ancorché inevitabile – di un qualsiasi linguaggio, affermabile solo *dopo* che il linguaggio è già dato. Tuttavia, i logici da George Boole in avanti, affascinati dall'impossibile sogno tipicamente moderno di *dedurre la semantica dalla sintassi*, furono di diverso avviso e assemblarono rigorosi *linguaggi in forma computatoria*. I quali, tuttavia, lungi dall'illuminare su possibili criteri semantici da poter adottare nel *continuum alphabeticum*, resero semplicemente più complicato (o anche molto più complicato) l'algoritmo costruendolo con una componentistica di volta in volta più fine. Il risultato fu la definizione della semantica come una *sintassi sufficientemente complessa dell'algoritmo generativo*.

11. In effetti, per quanto *non propriamente semantiche*, dalla sintassi dell'algoritmo si possono dedurre conclusioni *non propriamente sintattiche*: per esempio, che l'occorrenza delle parole dotate di significato entro un linguaggio qualsiasi del *continuum alphabeticum*, è inversamente proporzionale alla lunghezza massima delle parole di quel linguaggio. Tuttavia, non può dire nulla, sempre a titolo di esempio, a proposito della loro *distribuzione* sul piano del *continuum alphabeticum* (cioè a quale punto della sequenza costruttiva del *continuum* si trovano), dato che l'attribuzione di un significato a una combinazione di lettere è dovuta a cause esterne al *continuum* e dunque risulta assolutamente imprevedibile *all'interno* del *continuum*, pur non essendo forse casuale – per esempio nel caso di parole derivanti da altre parole. Quindi, mera *meccanica sintattica* semanticamente irrilevante. E per contro, l'insieme di tutte le sequenze di lettere dotate di significato è il *linguaggio naturale*, lista malauguratamente non ordinabile secondo nessun algoritmo per quanto complicato.

12. Forse per questo sono sorti innumerevoli *linguaggi innaturali*, sempre più complessi, che ritagliano *artificialmente* ambiti definiti nel *linguaggio naturale* proprio per ridurre al minimo la *libertà sintattica della semantica* attraverso apparati sintattici sempre più complessi e per ciò stesso vincolanti.
In più, una maggiore complessità dell'algoritmo porta inevitabilmente ad una minore estensione del linguaggio innaturale a causa della maggiore selettività nelle

procedure di ammissione di parole significanti che escludono meccanicamente il significante *non processabile* dall'algoritmo. Come la russelliana teoria dei tipi, i cui vincoli impediscono sempre possibili interferenze autoreferenziali che porterebbero inesorabilmente all'inefficacia dell'algoritmo.

13. In effetti, nemmeno l'algoritmica meccanicità del linguaggio innaturale garantisce da contraddizioni e paradossi, dimostrando, in fondo, quanto sia problematico ogni intervento di regolarizzazione sintattica della semantica. Basterebbe ricordare l'insidiosa questione del *metalinguaggio*.
Il linguaggio naturale parla anche di se stesso perché non esiste un *metalinguaggio naturale*. Che in ciò possano darsi contraddizioni, è assolutamente possibile. Ma le contraddizioni nascono solo quando si tenta una più o meno accentuata *rigorizzazione* del linguaggio naturale, che è sempre necessaria premessa di una *algoritmizzazione*, trascurando che il linguaggio naturale non deve né origine né funzione a un algoritmo.
Se contraddizioni si generano, sono da ascrivere al tentativo – improprio ancorché non vietabile – di rigorizzazione.
Si potrebbe forse fissare che ogni tentativo di rigorizzazione sintattica della semantica – cioè di dedurre per quanto possibile semantica da sintassi – è destinato a generare contraddizioni. Ma è conclusione che deriva da mera fattualità – poiché così è stato, così poteva essere.

Al momento spingersi oltre sarebbe un azzardo, nonostante possa essere ampiamente verosimile che l'algoritmo senza contraddizioni è quello senza mire semantiche.

14. La logica, fino almeno a Gödel, ha sempre ricercato, nel dominio del solo *linguaggio naturale* e per via di rigorizzazioni sempre più stringenti, il *linguaggio perfetto*, cioè quello che dalla sintassi può dedurre la semantica. Nel perseguire l'impossibile sogno, la logica ha deliberatamente messo in parentesi che la sintassi può giocare con il *continuum alphabeticum* se e solo se è assente ogni preoccupazione semantica.
Per Borges, *ogni* combinazione di lettere è in fondo una forma di significato e forse proprio in questo vedeva il limite radicale dell'approccio semantico. Così, sperando in un impossibile ritorno periodico delle medesime sequenze, sognava di trovare la consolante meccanicità della sintassi nella sua disperata ricerca di significati, confidando di trovare quell'*ordine* che altrimenti non avrebbe mai potuto scorgere.
Anch'egli, nel perseguire il suo impossibile sogno, dimenticava (o forse deliberatamente ometteva di ricordare) che la semantica può giocare appieno solo nel disordine dell'incontrollabile casualità, ovvero quando e dove la regola – la sintassi – è assente.

___

(1) La linea curva è indubbiamente finita. Il numero dei punti in successione potrebbero non esserlo.
(2) Periodicità non implica necessariamente finitudine e nemmeno forma invece di caos: può trattarsi semplicemente di un caos

finito che si ripete incessantemente, all'infinito. Interessante notare che l'unica forma di ordine della Biblioteca di Babele è l'architettura dell'infinito alveare in cui si struttura. La quale architettura non ha legame necessario con la destinazione a biblioteca del suo spazio né, tantomeno con l'*infinitum alphabeticum* che i suoi libri custodiscono.
(3) A cominciare dall'architettura della Biblioteca. Rigida e ricorsiva, per quanto senza limiti: infinita ripetizione del medesimo in ogni direzione.
In generale, un *ordo*, per quanto implicito e sottotraccia, è sempre all'origine di un *continuum* e che garantisce la *continuitas continuum*. È difficilmente negabile che ordo implichi sempre e come minimo un discreto che sia ordinabile in potenza, ma forse bisognerebbe indagare con meno pregiudizi sulla grigia zona di passaggio dal continuo al discontinuo.
(4) Esemplificando: se io aumento di 1 un numero qualsiasi per *n* volte, otterrò sempre un numero finito, anche se *n* fosse infinito.
(5) Spazio, ovviamente non geometrico, ma *luogo*, cioè *contesto* in cui può essere una molteplicità e senza cui non si può avere molteplicità.
(6) La serie dei numeri naturali, per la stessa ragione non può essere un continuo, perché tra ciascun numero naturale e quello successivo lascia infinito spazio ad altre forme di numero.
(7) L'alfabeto latino è solo uno degli alfabeti possibili. Lo stesso algoritmo vale anche per il cirillico o l'ebraico. Discorso diverso, più complicato, sarebbe da fare per una lingua ideogrammatica. Il *continnum ideogrammaticum* (e verosimilmente anche il *continuum pictogrammaticum*) ha regole diverse dal *continuum alphabeticum*.
(8) Ai fini della continuità del *continuum alphabeticum*, la prospettiva sintattico-estensiva ignora la differenza fra parola e proposizione.

Nelmezzodelcammindinostravitamiritrovaiperunaselvaoscurachèladirittaviaerasmarrita

è indubbiamente la prima terzina della Divina Commedia, ma è indubbiamente anche una parola con 82 lettere. Poiché l'algoritmo genera indefinitamente, al limite, avremo anche

l'intera Divina Commedia generata come unica combinazione di lettere, e quindi come unica parola.
(9) La ricorsività, a ben vedere, non è nella ripetizione di sequenze (ordinate o caotiche che siano) identiche secondo cicli la cui ricorrenza forse non è nemmeno computabile. La ricorsività è invece nella possibilità di infinite applicazioni del medesimo algoritmo al risultato della precedente.
La ripetitività dell'algoritmo generatore forse è adombrata nella rigida ripetitività della struttura della Biblioteca,
(10) L'infinito del *continuum alphabeticum*, così come delineato dall'algoritmo, è un infinito *costruttivamente* aperto a tutte le combinazioni possibili potendo le sequenze di aggiunta proseguire senza un limite di volte, da qualunque punto dato. Ma muovendo da qualunque punto dato *all'indietro*, la decostruzione è sempre possibile in un numero finito di passaggi.
Si può aggiungere soltanto che la vera prova dell'*algoritmicità* di un algoritmo costruttivo è proprio la possibilità di decostruire univocamente per raggiungere l'incontrovertibile inizio.
(11) Anche se il *continuum alphabeticum* ha estensione infinita, la ripetitività dell'algoritmo, muovendo da una prima sequenza rigida e definita di lettere – sarà sempre misurabile in numero di volte in cui la sequenza è stata applicata ai risultati della precedente. Quindi ogni applicazione della sequenza, per quanto distante dalla sequenza-origine sottenderà sempre un dominio finito, per quanto grande, del *continuum*.
(*12*) Il possesso dell'algoritmo capace di generare tutti i possibili numeri naturali ($y = x + 1$) così come quello capace di generare tutte le possibili combinazioni delle lettere, risolvono anche il problema dell'infinità dei risultati possibili (numeri o parole che siano).

Sette
Matematizzazione del divino
Totalità & Singolarità

> Poiché è costruibile un quadrato equivalente a un poligono regolare con un numero qualsiasi di lati, comunque grande sia questo numero, e poiché un poligono i cui lati non si distinguano dagli archi di una circonferenza è da ritenersi uguale a questa circonferenza, Antifonte concludeva che una quadratura del cerchio è possibile.
>
> Polo Zellini, *Breve storia dell'infinito*, II

1. Ad un certo punto della nostra storia di sempre estenuati occidentali, Plotino comincia a parlare di Dio come ciò che "non si esaurisce in se stesso, dal momento che l'inesauribile esiste in virtù di Lui (…): Egli non incontra il confine né in altrui né in se stesso"([1]). Come pure afferma, sempre riguardo a Dio, che "occorre concepirlo infinito non perché sia interminabile, vuoi in grandezza, vuoi in numero, ma per il fatto che la sua potenza non è circoscritta"([2]). Infinito – *apeiron* – come Anassimandro aveva chiamato l'*archè*. Platone e Aristotele sarebbero inorriditi di fronte a questo ritorno al passato, dopo che il loro magistero aveva saldamente conformato il divino secondo la categoria del *peras*, ma la lezione neoplatonica riprese là dove Anassimandro aveva lasciato e, in forme sempre più eleganti, consegnò al futuro l'infinità come consolidato attributo del divino. Anzi, attributo originario.

2. Aristotele presentiva la catastrofe che il dare cittadinanza all'*apeiron* nella *polis* del *logos* avrebbe alla fine comportato e per questo combatté senza quartiere l'ipotesi dell'*infinito in atto*. Ma finché questa forma particolarmente venefica di *apeiron* fu confinata al di là dei cieli, non fece che esaltare *per viam eminentiae* la gloria del divino, marcando ancora più fortemente la Sua distanza dal mondo. Nel quale, intanto, ciò che per Platone e Aristotele era stato sinonimo di perfezione, ovvero il *peras*, diveniva, in forma altrettanto eminentemente marcata, sinonimo di miseria e di insufficienza – e dunque di imperfezione.
La vicenda autorizza a concludere che non è rilevante su *quale* piano ontologico siano collocati finito e infinito, ma è cruciale che *non sia mai lo stesso*. Se ciò fosse accaduto, nulla avrebbe potuto evitare la catastrofe preconizzata da Aristotele.

3. In effetti è accaduto. È accaduto al sorgere della Modernità. Anzi, la Modernità è sorta proprio quando ciò è accaduto e si è costruita attorno a questo nodo cruciale.
Blaise Pascal intravede ciò che era stato chiamato mondo e raccontato come luogo del *numerus, pondus et mensura*, dilatarsi nell'infinità dello *smisurato* mentre continua a vedere se medesimo, uomo, rimanere quello di sempre, cioè luogo doloroso del limite. Con Pascal l'infinito dilaga *al di qua* dei cieli e l'uomo vi si smarrisce. Newton prima e Leibniz poi lo misero a punto definitivamente nel chiarissimo e di-

stintissimo laboratorio computazionale dell'algebra nascente di quell'epoca eroica, così che "il processo di integrazione poteva allora considerarsi come la transizione ideale ad un compimento effettivo della forma, realizzata non come limite, ma come sintesi riassuntiva di un'infinita molteplicità e in definitiva come infinito attuale. Ogni forma della natura era il risultato visibile di un analogo meccanismo. Non c'è da stupirsi che la certezza di vedere l'infinito ovunque presente e operante provocasse alla fine l'idea di designarlo come semplice segno algebrico"([3]).

4. Ma l'infinito è "un concetto che corrompe e altera tutti gli altri"([4]), come sussurra Borges, e dopo quattro secoli di incessante opera, nulla può più fare a meno della sua inquietante presenza, che disegna la struttura stessa di ciò che chiamiamo mondo, se è vero che "applicando le leggi della relatività generale, si trova che a causa della massa e dell'energia enormi che sono compresse al centro di un buco nero, la trama dello spaziotempo si flette fino ad avere una curvatura infinita, rompendosi in maniera irreparabile; si forma cioè una singolarità spaziotemporale"([5]).
Singolarità spaziotemporali, *luoghi dell'infinito nella finitudine*: qui tutto ciò che accade è *singolare*.
Questi nuovi luoghi dell'infinito sono in verità solo *modelli computazionali*, eppure dischiudono scenari ulteriori *ove per poco il cor non si spaura* e l'idea di *singolarità* come *epifania dell'infinito nel finito* è la porta aperta che inevitabilmente introduce l'astrofisica nelle controversie teologiche (e la teologia nelle con-

troversie dell'astrofisica?), ponendo questioni su una sua possibile *anima mistica* – sempre che la mistica non sia comunque l'esito finale di un percorso su cui la nostra *ratio computatoria* ci sospinge incessantemente a calcolare sempre più esasperatamente, raffinatamente ed estensivamente.

5. La più singolare delle singolarità, nella quale tutto ha valore *infinito* (o infinitesimale) è *l'Inizio*([6]), perché ogni finitudine, per definizione, è preceduta (non solo e non necessariamente in senso cronologico) dal *suo non esistere*, almeno nella definizione secondo cui è data.
Il modello cosmologico standard definisce la Singolarità Iniziale come *apeiron*: l'Inizio era a densità *infinita* o a gravità *infinita* o a energia *infinita* e su una scala *infinitesimale* e così fu per un istante *infinitesimale*.
Di fronte alla coincidenza fra infinitesimale e infinito([7]), tutto l'orrore greco per l'illimite, di fronte alla *hybris* spudorata e nichilista dell'ossimoro avrebbe forse lasciato il posto a un riso irrefrenabile.
Poiché la sapienzialità ellenica non giunse mai alla conclusione dura e dolorosa della Modernità per la quale l'ipotesi dell'*adaequatio* funziona anche in senso contrario, e cioè che la cosa si adegua alla parola, allora se l'ossimoro è possibile sul piano logico, non v'è ragione di non ritenerlo possibile anche sul piano ontologico.
E per questa ragione che da Cartesio in avanti non è mai ben chiaro se la fisica dica dell'universo o se dica di ciò che dell'universo si dice (e si immagina).

Da questo punto di vista, l'Inizio diventa un *ossimoro dimensionale* che, sciogliendosi per riconsegnare l'infinito all'infinito e l'infinitesimale all'infinitesimale, darebbe luogo (in forme tutte da immaginare) alla finitudine., una sorta di t*zimtzum*, di teologico *ritrarsi* di Dio per lasciare spazio alle cose.

6. Se la lezione del paradosso di Russell non fosse passata invano, anche in un universo fatto di velocità, accelerazioni, gravità, interazioni forti e deboli, ci si dovrebbe chiedere se una *densità infinita* sia ancora densità, se una *gravità infinita* sia ancora gravità, se un'*energia infinita* sia ancora energia, se un istante infinitesimale o un punto infinitesimo siano ancora tempo e spazio – in fondo la domanda di Russell era se un *insieme infinito* sia ancora un insieme.
Già Dionigi ebbe non pochi problemi a percorrere fino in fondo la *via eminentiae*, ma lui poteva rifugiarsi nell'ombra ontologica di Dio dove si stende infinitamente l'*apeiron* anassimandreo. L'astrofisica contemporanea, memore della lezione di Newton, non può più e dunque il *paradosso eminenziale* rimane un problema: o si dimostra che l'*eminenziato* cessa di essere quello che era a causa dell'*eminenziazione* all'infinito, oppure si dimostra che l'*eminenziato* permane *per analogiam* il medesimo nonostante l'infinità della *eminenziazione*. In ogni caso, la singolarità è segnata inesorabilmente e irrevocabilmente dalla vertigine del salto nell'infinito. E se il divino è la dimora dell'infinito, forse non a caso la sapienza arcaica suggerisce che là dove vi è il divino, si annida la follia.

7. Anche optando per una soluzione russelliana – disinnescare *a priori* la paradossalità impedendola – la presenza destabilizzante dell'infinito non è ignorabile. Però, se la singolarità è presenza *localizzata* dell'infinito nel finito, proprio in quanto *localizzata*, è sempre possibile riportare (o lasciare) l'infinito o al di là dei cieli relativistici dell'astrofisica: l'universo diventa così il luogo ontologico della sola finitudine e dunque permette che l'infinità sia assegnata alla dimensione del divino proprio come cifra e contrassegno del divino.

L'astrofisica però dovrebbe rinunciare a ogni matematizzazione dell'Inizio e dunque a ogni ipotesi circa l'Inizio, così come, di conseguenza, dovrebbe rinunciare a ogni ipotesi circa la Fine – a meno di porsi come *matematizzazione del divino*([8]). E in effetti, se l'astrofisica fosse lo sguardo su ciò che non ha né inizio né fine, cosa mai potrebbe distinguerla dalla teologia?

Nell'impossibilità trovare una collocazione ontologica dell'infinito per evitare che inabissi il finito, cade ogni confine fra finito e infinito e tutto diviene infinito – è la tragica consapevolezza che ha devastato per primo Blaise Pascal al sorgere della Modernità: il dilagare dell'infinito in un universo ancora troppo finitamente tolemaico.

Ma se si ammette che l'eminenziazione comporta la perdita della configurazione dell'eminenziato, cioè la sua determinazione, del *peras* che lo definisce, si avrebbe inevitabilmente l'inabissarsi del finito

nell'infinito, del determinato nell'indeterminato. La finitudine sarebbe allora – sulle tracce di Spinoza – solo l'infinito provvisoriamente tenuto a bada per permettere il costituirsi delle cose e il poterle dire. Ma ogni cosa sarebbe singolarità. Ogni cosa sarebbe *aliquomodo* Dio.
Riconducendo la finitudine a una infinità, la finitudine non riesce più a liberarsi dell'infinità, al punto che se l'infinito esiste, allora può esistere solo l'infinito. Via letale ma quasi *sexta via*, la *via singularitatis*,

8. L'astrofisica è la forma con cui oggi si tenta di raccontare la Totalità. Un racconto che si snoda congetturando a partire da risultati di equazioni, invece che da una ontologia, ma chiamato a chiarire le ragioni per cui a un certo punto *il nulla è diventato tutto* – se mai ce ne fossero.
I Greci risposero che il nulla non era mai stato e che il tutto era sempre stato il tutto. Rigorosamente e inesorabilmente finito, perché aprire la porta al nulla significa aprire la porta all'infinito. Ed è verosimile congetturare che per i Greci il nulla fosse decisamente preferibile all'infinito.
I Maestri medioevali – forse sospinti dalle suggestioni logico-mistiche di Dionigi – non poterono resistere al fascino dell'infinito, assumendo il rischio di aprire al nulla. Ebbero tuttavia l'accortezza di spostare aldilà dei cieli l'infinito, per tutelare il finito dalla corruttività dell'infinito. Tutela fragile, e fragilissima – ontologicamente ma anche logicamente – quella di Tommaso che frapponeva solo una *distinctio rationis* fra noi e

Dio. Ma il punto era cruciale. E fu tenuto nonostante l'armamento a sua difesa si scoprisse a ogni passo più o meno inadeguato.
All'ombra delle ali dell'Altissimo, ci si prese così la libertà di giocare illimitatamente e senza troppo rischio con l'infinito senza compromettere l'*aldiqua dei cieli*. Fu possibile fino a quando Claudio Tolomeo, Atlante cosmologico, riuscì a far ruotare le sfere celesti attorno a noi.

9. La Modernità – per ragioni che qui non è necessario indagare, bastando rammemorare la vicenda esemplare di Blaise Pascal – permise all'infinito di oltrepassare l'aldilà dei cieli. E con rapidissima inesorabilità dilagò dappertutto, scoprendosi – anzi, facendosi scoprire – come *trama nascosta del finito* senza però quella *discontinuità* e *incommensurabilità* indispensabili a tutelare la nostra finitudine. Tutto allora ha ceduto all'infinito – il numero, lo spazio, il tempo – e anche quando, con la teoria dei quanti, si cercò di fissare un *ultimum* secondo la quantità, il dazio da pagare fu la resa secondo la qualità, la resa all'infinito in quanto *indefinito* – il principio di indeterminazione, il principio di complementarità.
Il modello cosmologico standard che ipotizza un Inizio come infinitesimo-infinito *strutturalmente instabile*, si ritrova necessariamente determinato, *iuxta propria principia* e senza salti ontologici, a *decadere nel finito* in un *aldiqua dei cieli* senza soluzione di continuità con l'antico aldilà dei cieli.

10. Quanto sia più consolante esistenzialmente la prospettiva dell'Inizio secondo il modello standard, si lascerà valutare a ognuno.
Vale la pena notare che, nel vano tentativo di esorcizzare lo smarrimento davanti all'abisso dell'infinito, l'Inizio continua ad essere *Mito Cosmogonico*, solo a *intelaiatura matematica* invece che genealogica o teologale. Ecco la narrazione il canto mitico del modello cosmologico standard: "Circa quindici miliardi di anni fa l'universo scaturì da un evento singolare, di enorme energia dal quale si sprigionarono tutto lo spazio e tutta la materia. (…) Con il trascorrere del tempo, l'universo si espanse e si raffreddò, e il plasma cosmico primordiale, inizialmente omogeneo, turbolento e caldissimo, cominciò a formare piccoli gorghi e addensamenti…"([9]).
Non è da meno la *Volospa* ([10]):
Quando all'alba dei tempi Ymir viveva
Non v'era sabbia, né mare, né fresche onde;
la terra non esisteva ancora, né alto cielo;
v'era l'abisso degli abissi, ma in nessun luogo l'erba.
Finché i figli di Bur sollevarono la terra
E formarono il famoso Midgardh:
allora il sole brillò sulle rocce
ed il suolo si coprì di verdi erbe.
Il tono è il medesimo – *obscura per obscurius* – se si considera che dei *gluoni* (i *colloni*, in inglese!) o del *bosone di Higgs* ne sappiamo forse meno che di Bur e Ymir.
Emarginato dalle *meccaniche sorti e progressive* della Modernità, specie nel tempo delirio ottocentesco, il

divino, *qui in altis habitat,* riappare nelle singolarità quantistiche – che ormai sono i cardini di ogni architettura cosmologica.
In altis, cioè *nelle profondità* – non nelle altitudini, se ci si attiene all'etimo. Nella cosmologia troppo chiara e distinta di questa epoca, è nelle *profondità* dello spazio e del tempo, è nello scendere sempre più in *profondità* nei livelli quantistici, che sono comparse le *singolarità*.

11. Quindi, se il richiamo teologico è inevitabile a proposito dell'*Inizio in quanto Singolarità*, non meno obbligato è nel seguito: se in principio era la Singolarità, perché mai avrebbe dovuto venire meno, se l'Inizio di tutto è Singolarità, se il Tutto è Singolarità, se tutto – ogni cosa – è in qualche misura, in qualche forma, singolarità?
Per l'astrofisica contemporanea, luoghi di singolarità indomabile dopo l'Inizio, sono i *buchi neri* – forse ripetizioni su scala inferiore, cioè finita, dell'Inizio nel *Seguito*. E se il *principio cosmologico perfetto* immagina la Totalità omogenea e isotropa, quelle epifanie dell'inizio si dovranno altrettanto immaginare come presenze ragionevolmente *regolari* dell'infinito nella finitudine nel panorama del Tutto. Presenza *teologale*.
A parte essere nodi spaziotemporali in cui l'Inizio ancora continua a collassare ripetendosi indefinitamente, potrebbero anche essere *ciò intorno a cui* il tutto si dispone. Ancora una volta, presenza teologale.

12. L'infinito è una presenza strutturalmente eversiva e la sequenza di fallimenti nel tentativo di domarlo ne è irrefutabile prova. L'ultimo, quello delle singolarità, nelle quali si credeva di poterlo confinare nell'*aldiqua dei cieli*. Già anche solo *aldilà dei cieli* l'infinito è presenza incombente e abisso che prima o poi avrà ragione della finitudine – l'ipotesi dell'eternità del mondo è in fondo ancora una *infinitizzazione del finito*. Ma le singolarità – a partire da quella iniziale – indicano come la finitudine, per quanto grande, è corrugamento provvisorio della superficie dell'infinità.
Farne l'architrave del concetto di Totalità, come accadde al Medioevo è indubbiamente via brevissima, ma sfuggì ai *Magistri* il suo potenziale corruttivo.
Se l'infinito è, la Totalità è ridondante.
La Modernità ha sostenuto le ragioni della Totalità contro le ragioni (o l'assenza di ragioni) dell'infinito – dal calcolo delle flussioni fino a Cantor. E per sostenerle si è appellata al chiaro, distinto e determinato nei termini del quale ha immaginato di poter rendere, tradurre, riconfigurare l'infinito, ottenendo di ingabbiare l'infinito nel finito – o di illudersi di averlo fatto, come sempre ci si illude di aver domato ciò che è indomabile. *Domare col ridefinire* è un artificio che regge nel lato rivolto verso di noi, non nel lato rivolto a ciò che dovrebbe essere domato. Con il chiaro, il distinto, il determinato abbiamo assemblato l'artificio da opporre alla corrosiva, travolgente e inabissante presenza dell'infinito – la nostra *machina mundi* in perenne adeguamento per poter rimanere a galla sulla superficie irrequieta dell'Indomabile. Nonostante la

fatica smisurata per renderla impermeabile e impenetrabile, l'infinito apre costantemente ferite nella compagine compatta dell'assemblaggio meccanico. Come a impedirci ostinatamente di coronare infine il *Sogno Meccanico* della Modernità.
Come a dire che "se il Signore non costruisce la casa, invano faticano i costruttori"([11]).

---

(1) Plotino, *Enneadi*, V,5, 10 ss.
(2) Ibidem, VI, 9, 6.
(3) Paolo Zellini, *Storia dell'infinito*, IX.
(4) Jorge Luis Borges, *Altre Inquisizioni, Metamorfosi della tartaruga*.
(5) Brian Greene, *L'universo elegante*, XIII, 10.
(6) Eviteremo qui la questione solo apparentemente secondaria della differenza fra Inizio, Cominciamento e Principio (cfr. *supra*, II, nota 2) assumendo un solo significato definito: quello del trapasso fra stato di assenza (precedente) e stato di presenza (successivo).
(7) L'infinitesimalità è una forma di infinità – non per espansione ma per contrazione. Infinito è il numero delle espansioni/contrazioni possibili, mentre – per singolare paradosso – ognuna delle singole espansione/contrazioni possibili da sempre luogo inevitabilmente a un finito.
(8) L'Inizio sarebbe il punto infinitesimale del passaggio dall'infinito all'infinito, cioè un salto di commensurabilità che annida aporie logiche e ontologiche non risolvibili in termini di quantità misurabili.
(9) Brian Greene, *L'universo elegante*, XIV, 1.
(10) *Volospa*, strofe 3 e 4.
(11) *Salmo 127*, 1

Otto
Much Ado about Nothing
Buona & Cattiva Infinità

> 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?
>
> Oswald Spengler,
> *Il tramonto dell'Occidente*, Introduzione, I

1. A volte appare consolante guardare alla storia come a una *totalità strutturata*: la finitudine è garanzia di dicibilità e la dicibilità è sempre rassicurante. A ben guardare, però, non senza qualche inquietudine.
Hegel, al termine delle fatiche fenomenologiche di una coscienza sempre irrequieta, vi allude: "lo spirito ha da ricominciare dal principio, in modo altrettanto fresco, (…) come se ciò che precede fosse per lui perduto, ed esso non avesse imparato nulla dalla esperienza degli spiriti precedenti"([1]).
Hegel – che non concepisce una fichtiana infinità per *incessante aggiunta di nuovo* secondo una linearità in perenne ascesa – sceglie la forma più rassicurante della circolarità. Ma perché non sia mera ripetitività dell'uguale, ogni giro "comincia (…) da un grado più alto". Volendo geometrizzare, la circolarità hegeliana sembrerebbe disegnare una *spirale tridimensionale* in cui ogni spira *sposta in avanti* (o *in alto*) il punto di ripartenza. Per dare poi un inizio e una fine a ogni

moto circolare, si può immaginare che i punti di ripartenza (o di ritorno) si dispongano lungo una medesima linea, parallela all'asse della spirale.

2. L'*esprit de géometrie* di noi contemporanei porrebbe la questione se la spirale eternoritornante del nonuguale non formi a sua volta una figura. Verrebbe immediato, in assenza di indicazioni, immaginare che la spirale si disponga a sua volta in figura di spirale, aprendo la possibilità che anche questa forma a sua volta assuma una figura di spirale eccetera.
La conclusione è un'alternativa inesorabile fra circolarità perfetta, e quindi ritorno dell'uguale, e ciclicità ogni volta riposizionantesi per via di un *clinamen* che si dispone in spirale di spirale di spirale *ad infinitum*. Una perfetta circolarità con *clinamen* è contraddizione in termini. Se è così, Hegel non si è discostato granché da Fichte – l'infinito che infinitamente si infinitizza. Se non è così, non rimane che la pura ripetitività dell'uguale e quindi la malinconica irrilevanza e superfluità di un qualsiasi disegno strutturale della storia. Per ragioni probabilmente molto tedesche([2]), Hegel come tutti i romantici almeno da Fichte in avanti, ha cancellato la possibilità in generale dell'*ulteriore* a favore di un totale e definitivo *dispiegamento* grazie al quale l'architettura della Totalità viene definita e per la quale, prima o poi, *ciò che è* deve coincidere con *ciò che deve essere*.
Hegel vuole *arrivare al punto* e arrivare al punto significa possedere la *definitività*, cioè a ciò che non può in nessun caso e sotto nessun aspetto essere di-

verso da ciò che è. Arrivare al punto, per Hegel, significa compiere il destino della Totalità, ovvero realizzare il Regno di Dio([3]), se non il proprio essere Dio.

3. Ma se ciò è raggiungibile in un numero finito di passi e secondo una perfetta continuità di ciascuno col precedente, l'esito può essere o l'immobilità del compimento, l'immobilità di Dio, oppure un moto circolare, che nel suo *progredire* è sempre anche un *regredire* al punto di partenza per ripetere il medesimo percorso. La scelta è fra *Assoluto Immobile e Definitivo* oppure *Assoluto Mobile e Ciclico*, fra *Eterna Permanenza* ed *Eterno Ritorno*. Scelta solo apparente, perché la perfetta circolarità è solo nome diverso dell'immobilità: immobile è il *Re Lear* o l'*Edipo Re*, nonostante raccontino una vicenda, perché *dati una volta per tutte* e al tempo stesso infinitamente percorribili – ancorché sempre finitamente percorsi – con fasi ed esiti sempre identici. Anzi dati una volta per tutte proprio perché possano darsi infinite volte col ripetersi nel loro essere sempre uguali. Va da sé che, per chi non è Dio, una tale alternativa è agghiacciante. Ma è il prezzo da pagare da parte di chi vuole sapere esattamente come andrà a finire. La vera alternativa è allora fra una rassicurante definitività che condanna all'inesorabilmente uguale e inquietante ulteriorità che condanna a non trovare mai un punto d'approdo. Da questo punto di vista, la questione fra *buona* e *cattiva infinità* non è mero esercizio dialettico, perché vi è un *desiderium naturae* di definitività e un *desiderium naturae* di sempre nuove prospettive.

4. Alla fine, se accusare Fichte di inconcludenza non è fuori luogo, non si può tuttavia facilmente negare che "appartiene al concetto dell'uomo che il suo fine ultimo sia irraggiungibile e il cammino verso di esso sia infinito", come scrive Fichte nella prima lezione de *La missione del dotto*. Solo se "un infinito perfezionamento è la sua destinazione", l'uomo si può sottrarre alla definitività.

Il pericolo della circolarità è il destino terribile dell'*esser-Dio senza esserlo*: "lo scopo finale deve restare eternamente irraggiungibile, altrimenti l'uomo cesserebbe di essere uomo e diverrebbe un Dio", osserva diabolicamente Fichte.

Solo la *cattiva infinità* salva l'uomo dall'essere Dio senza esserlo, cioè condannandolo a perpetua provvisorietà ed eterna imperfezione. Ma se è disperante la condanna all'*Eterno Provvisorio*, per Fichte e in genere per la *romantische Seele*, la *prospettiva di non aver prospettive*, la negazione di una possibilità sempre ulteriore, appare incomparabilmente più agghiacciante.

Hegel sceglie senza esitazione l'altro corno della contraddizione. Per lui anche la visione più romanticamente eroica dell'*Eterna Inquietudine* – come *Eterno Perfezionamento* ed *Eternità del Nuovo* – non rende la cattiva infinità più desiderabile.

Negando la storia come totalità strutturata, come dramma già scritto, come *progetto dello spirito*, si nega alla fine la storia: una sequenza infinita di momenti lasciati ontologicamente a se stessi non può essere disposta secondo alcun disegno e alla fine viene ad esse-

re legata solo dalla mera successività. Una storia infinita non può essere storia. Una storia infinita è pura, assoluta assenza di senso.

5. I due Romantici siedono sui corni opposti della contraddizione, a un tempo ontologica ed esistenziale, ed entrambi i corni comportano un doloroso dare e avere: l'ulteriore rimandare ad un ulteriore senza fine salva dalla soffocazione ma innesca un motivo di *smisuratezza* che sgomenta. Ma non meno spaventevole è l'idea essere rinchiusi nella lussuosa cripta tombale del compimento definitivo, in una beatitudine che "immobilitatem habeat et perpetuitatem", come annota l'Angelico([4]) senza nemmeno sospettare la possibilità di angosce come quelle pascaliane.
Soffocazione da definitività, dunque o sgomento da indeterminatezza. Angoscia per l'infinita noia della beatitudine oppure dannazione per una stabilità incessantemente negata. La contraddittorietà di queste opposte tensioni dà luogo a una *linea di confine* nella quale si apre lo spazio degli uomini, entro il quale riescono a esistere (e resistere) solo nell'equilibrio e proprio per l'equilibrio di dinamiche ontologiche decisamente fuori dalla loro portata. Il viandante sogna il ritorno alla propria casa, ma quando vi arriva non ne sopporta la noia e si rimette in viaggio – il destino profetizzato a Odisseo nell'undicesimo dell'*Odissea* – solo per agognare nuovamente il ritorno che in breve lo spingerà fuori dalla porta di casa.
La circolarità vera non è quella immaginata da Hegel, ma è una circolarità quasi di secondo grado, ed è quel-

la che da Fichte rimanda a Hegel da Hegel rimanda a Fichte. Incessantemente.
Ma se l'orizzonte è quello di una vastità incommensurabile – noia infinita o infinita precarietà – qualsiasi cosa che non sia eternità e infinità, è nulla e in un simile contesto, solo Dio potrebbe (forse) trovarsi a proprio agio.

6. Che abbia ragione allora Spinoza?
"Non può esistere né si può concepire altra sostanza che Dio", afferma nella proposizione quattordicesima dell'*Ethica*. Nel qual caso, contraddizioni e angosce null'altro sarebbero che corrugamenti passeggeri, ancorché inevitabili, dell'infinita superficie del divino. Noi stessi saremmo pieghe della Sostanza solamente un po' meno provvisorie e un po' più complicate di tutte le altre. Così ogni ombra sarebbe tolta perché, banalmente, non esiste, come non esiste colui che ne dovrebbe soffrire. E per conseguenza, la storia sarebbe solo un brivido che percorre una regione finita – quanto grande, di fronte all'infinito, è irrilevante – della superficie dell'Eterno. Tanto correre, dunque per rimanere allo sfero di Parmenide.

7. Non fa eccezione nemmeno il disegno grandioso abbozzato da San Paolo nelle sue lettere, considerato a torto, da venti secoli a questa parte, più a misura della nostra fragile e irrequieta sensibilità([5]). L'ipotesi che la storia sia una immensa, commovente, totalizzante vicenda di caduta e redenzione, non sembrerebbe avere la brutalità inflessibile e inesorabile di Spinoza o di

Parmenide, ma alla fine non offre maggiore consolazione ontologica – e quindi esistenziale.
L'Apostolo la riassume scrivendo alla comunità cristiana di Roma([6]) con la forza del convertito toccato e bruciato senza mediazioni dalla mano di Dio: "come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti".
Per l'Apostolo la storia è un immane, sofferto, nostalgico dinamismo all'opera per ripristinare alla fine lo stato di cose che era all'inizio. Ma la premessa sotterranea che ne consuma alla base l'architettura come Niddhog le radici di Yggdrasill, è che il semplice ripristino dello stato iniziale colora di spaventosa, inaccettabile inanità tutto ciò che lo separa dallo stato finale, a meno che lo stato finale sia ontologicamente migliore di quello iniziale. Ma se lo stato finale è la partecipazione all'eternità beata di Dio, non si vede come ciò rappresenti un miglioramento ontologico complessivo.
Pascal ne è il perfetto e profetico testimone alla Modernità. Che gli uomini partecipino alla gloria di Dio, non la rende più grande.
Che renda più grandi loro può essere, ma se poi l'esito è comunque ancora l'inabissamento nel divino, è grandezza del tutto inane. La logica di una storia della salvezza non sfugge alla drammatica vacuità del dinamismo *exitus-reditus*, se alla fine vi si dissolve come se nulla fosse mai accaduto.
Ma può *accadere* qualcosa a Dio? Nella metallica consequenzialità di Spinoza come in quella di Parme-

nide, la conclusione inevitabile è che *non è successo nulla*, perché *non può succedere nulla* – nulla a parte il cadere di una goccia sulla superficie di un oceano infinito, sussulto lieve nella quiete sonnolenta senza fine della divinità, accadimento senza alcuna conseguenza, acqua che cade nell'acqua, sabbia che cade sopra altra sabbia.

8. La storia come disegno compiuto – altrimenti nemmeno sarebbe storia – è vanità, anzi una fiera delle vanità, che alla fine si scioglie sulla superficie dell'eternità.
La questione di un possibile disegno della storia si risolve nella negazione radicale e irrevocabile della storia e alla fine l'esistenza del singolo nella storia è sempre e solo *molto rumore per nulla* – sul fondale dell'eternità dell'infinito, la storia medesima, qualsiasi accadimento o sequenza di accadimenti lunga quanto si voglia, fuori dalla immobilità dell'*eon* e della Sostanza, sono solo molto rumore per nulla – infinitesimo rumore, il singolo, di un rumore infinitesimo.
L'alternativa è un fichtiano *Willy Coyote* che esiste finché i suoi tentativi di catturare l'odioso, insopportabile, inscalfibile *Beep* vanno dolorosamente e comicamente a vuoto. Solo l'esistenza del perennemente sfuggente bipede pennuto gli consente di non disgregarsi diventando sabbia nella sabbia infinita nel deserto angosciante nel quale si trova gettato.
Ma anche se *Beep Beep* dovesse correre in eterno, nel momento in cui Willy Coyote si accorgesse finalmente dell'inanità del suo eterno rincorrere, sarebbe lui,

per una sola volta e ultima, a correre disperatamente verso l'*abisso orrido, immenso*, sperando davvero che il precipitarvi oblii ogni cosa.

---

(1) *Fenomenologia dello Spirito*, VIII, 21. (2) Ragioni molto tedesche potrebbero essere la *sindrome da Götterdämmerung* che fa da architrave all'ontologia della *deutsche Seele*, per bilanciare la quale – ed ecco una seconda ragione – la Germania (in quanto Nazione Ontologica) ha è diventata l'*universal caserma prussiana*. Senso incombente e insopprimibile della fine e compattamento per far fronte alla sua forza dilagante. L'incombere della fine, se inserito in un disegno definito, compiuto e compiutamente abbracciabile, perde molto della sua carica angosciante e disperante. Diventa semplicemente il compiersi di un motivo musicale che non può avere lunghezza infinita. È ovvio, cioè appartiene alla definizione di motivo, il suo dispiegarsi in un numero finito di battute. Se tale è la definizione, allora perché il disegno sia compiuto, la fine è necessaria. E se la sua manifestazione tarda o è messa in ombra, la fine va voluta.
Solo così si può giustificare Wotan quando, nella tempesta che assale l'inizio del terzo atto del Sigfrido, urla
Um der Götter Ende
grämt mir die Angst nicht
seit mein Wünsch es will!
(3) È il *Leitmotiv* delle sue *Lezioni sulla Filosofia della Storia*.
(4) Risposta alla *quaestiuncula 4* dell'*articulus 1* della *quaestio 1* della *Distinctio 49* del *Commento alle Sentenze*.
(5) Per la buona e inevitabile ragione che si tratta di una sensibilità modellata da quel disegno.
(6) *Epistola ai Romani*, V, 19.

Nove
La *hybris* del cyberspazio
Simia Dei & *Simia Hominis*

> Il fatto che la ricerca di tipo sperimentale sull'Intelligenza Artificiale abbia portato a produrre automi e, al tempo stesso, a comprendere il funzionamento di agenti semplici dell'io infantile, sembra costituire la prova di una stretta analogia fra uomo e macchina. Molti rifiutano per principio l'idea che la mente possa paragonarsi al programma di un calcolatore. D'altra parte, si è visto come l'abilità di un'agenzia sia data dalla composizione di parti più piccole; si tratta pertanto di un meccanismo, anche se ci si rifiuta di essere identificati a esso.
>
> Paolo D'Alessandro,
> *Critica della ragion telematica*,
> 6. *La mente in cornice*,
> 5. *Pensiero, autocoscienza e macchine*

1. Lontanissimo nel tempo appare quel mille novecento ottantaquattro nel quale William Gibson, nel suo *Neuromante*, profetava: "Il cyberspazio. Un'allucinazione consensuale vissuta quotidianamente da miliardi di operatori legittimi, in tutte le nazioni, da bambini a cui vengono insegnati concetti matematici elevati... Una rappresentazione grafica delle informazioni estratte dalle banche dati di tutti i computer del sistema umano. Una complessità inimmaginabile. Linee di luce classificate nel non-spazio della mente, conglomerati e costellazioni di informazioni. Come le luci di una città che si allontana..."([1]).

Da quel tempo lontano il cyberspazio è diventato lo *spazio esterno* a quello circoscritto dalle tre dimensioni a cui siamo usi, una sorta di *quarta dimensione* spaziale, *perpendicolare* alle altre tre, nella quale le cose propriamente non esistono ma dove sono presenti come *artefatti totali* per essere totalmente disponibili alla manipolazione.
È la dimensione della *virtualità* che nasce per costruire una trama artificiale fra le cose e che richiede di *ridefinire* le cose in quella dimensione non-spaziale per poterle mettere in relazione fra loro. Nessuno, in quel tempo che pare già remotissimo, avrebbe sospettato con quale rapidità i quegli *artefatti totali* avrebbero *sostituito* le cose, dando luogo a un *mondo parallelo* nel quale saremmo stati costretti, in qualche forma, a cercare e trovare dimora.

2. Nel film *Nirvana*, nel pure ormai lontano mille novecento novantasette, Solo è un personaggio di un videogioco, che ovviamente non sa e non può sapere di esserlo, e quindi non può sapere del gioco, né di chi lo ha costruito, né di chi lo sta giocando mentre a lui sembra di esistere. Il suo mondo è il videogioco e non vi sono impossibilità logiche (e neppure tecnologiche) a dilatare il videogioco fino a farne un universo di vastità e articolazione infinite senza che, dall'interno del gioco, si giunga mai nemmeno a dubitare che tutto sia solo un gioco.
Il dramma di Solo esplode quando diventa consapevole di essere quello che è: il personaggio di un videogioco creato in e da un mondo altro – il *nostro* mondo,

il *mondo delle cose* – per lui totalmente e irrimediabilmente fuori portata.
Di lì a poco, nel novantanove, il film *Matrix* insinua il sospetto che anche *tutto* il *nostro* mondo potrebbe essere uno smisurato, complicatissimo, soffocante videogioco in cui si simula quello che riteniamo sia il mondo delle cose, al quale è concesso di accedere, meccanicamente, ma compiendo una sorta di salto dimensionale. A differenza di Solo che è *figura virtuale* che ambirebbe a diventare *figura reale*, Neo è *figura reale* costretta ad essere *figura virtuale*.

3. La cosiddetta *realtà virtuale* non ha limiti strutturali e si potrebbe percorrerla all'infinito senza mai trovare il confine oltre il quale saltare nel *mondo delle cose*. Per dirla altrimenti, la realtà virtuale è una *Totalità compiuta*.
E come Totalità è anche strutturalmente e inesorabilmente *autoreferenziale* – non sarebbe Totalità se avesse necessità di riferirsi ad altro – e dunque a sé stante e *senza vie d'uscita*. All'interno e nel contesto della (o di una) realtà virtuale non esistono rimandi a una dimensione *per la quale*, *in relazione alla quale* e *in contrapposizione alla quale* sarebbe, appunto, virtuale. Un videogioco può avere un numero illimitato di livelli e ogni livello può avere estensione infinita. Un personaggio del videogioco potrà percorrerlo infinitamente – come una superficie sferica finita – senza mai arrivare alla fine e non sospetterà mai che il suo mondo sia stato costruito in e da un mondo altro. Su questa base, *Matrix* ha indotto il sospetto che anche la

realtà reale – le cose che chiamiamo *mondo* – possa essere definita come *virtuale* in relazione a un mondo, a una realtà *ancora più reale*. E da ciò al sospetto ancora più inquietante che si possa sempre supporre un mondo *più vero* di uno qualsiasi dato, la cui esistenza sia insospettabile nel mondo inferiore perché tutti i mondi sono *Totalità chiuse e non comunicative*, il passo è drammaticamente breve.
Così, le cinque vie dell'Aquinate o l'argomento anselmiano contravverrebbero all'idea stessa di Totalità, sia perché da una Totalità non se ne può inferire una di ordine superiore, sia perché la supposta Totalità inferita apparterrebbe comunque ancora alla Totalità da cui verrebbe inferita, essendo in una qualunque relazione con quella.

4. Lasciando a un'ontologia ancora da costruire di ipotizzare quante Totalità siano possibili, è però innegabile che il *mondo virtuale*, all'inizio, è *simulazione* che *affianca* il *mondo reale* e che la differenza fra l'uno e l'altro è chiara e distinta, così come è chiaramente e distintamente marcato il percorso bidirezionale che porta dall'uno all'altro.
Ora, poiché la manipolabilità e l'adattabilità del virtuale sono incomparabilmente più agevoli di quelle del reale, è solo questione di tempo che si avvii un processo inesorabile per cui il simulante dapprima *si sovrappone* in misura sempre maggiore al simulato, rendendo sempre più faticoso vedere differenze fra i due e sempre più labile il percorso bidirezionale che collega l'uno e l'altro. Una volta avvenuta la sovrap-

posizione, è poi solo questione di tempo che il simulante, con sempre maggiore puntualità ed efficacia, si *sostituisca* al simulato, fino a un livello tale di completezza e complessità da dare luogo a un mondo, a una Totalità chiusa e non comunicativa.
Così – sempre ammesso che noi non siamo il mondo virtuale di un mondo reale ancora più reale – il mondo reale, il mondo delle cose, viene sospinto oltre il confine dell'orizzonte e alla fine la simulazione virtuale è diventata, per gradi continui e infinitesimi, la nuova Totalità da cui non è possibile uscire.

5. Da sempre o quasi, prima di Galileo, era noto che *il gran libro della natura* fosse scritto in numeri e figure. A parte Pitagora, a parte l'agiografo che ricorda come Dio abbia disposto ogni cosa *in mensura et numero et pondere*([2]), in epoca più vicina Roberto Grossatesta scriveva che "omnes enim causae effectuum naturalium habent dari per lineas, angulos et figuras"([3]). Lui per la verità restringe il campo e indica con precisione che per raccontare il mondo, se ne deve *disegnare* – letteralmente – la forma geometrica, insinuando un'idea eccezionalmente eversiva per l'epoca, il cui esito finale tuttavia quasi certamente gli sfuggiva – o ben poco gli interessava.
Quell'esito, che per i moderni è diventato ovvietà, non era celato *in potentia* nelle possibilità dell'ontologia alla sua portata, ma nell'immane potenziale della geometria, potenziale insospettato e insospettabile finché la geometria sarebbe rimasta reclusa nel *qudrivium*.

La *ratio christiana*, a differenza di quella galileiana, si accontentava prudentemente di affermare la divina geometria delle cose, ma non di indagarla né, a maggior ragione, di riprodurla perché Dio "omnia videt in uno"([4]) e quell'unità non è frazionabile né in numeri né in figure.
In fondo, la matematica di Dio fa parte di quella tenebra infinita con cui Lui protegge la nostra finitudine dall'essere consumata dal contato diretto, se mai fosse possibile, con l'infinito. Rilevante, per la *ratio christiana*, è che Lui agisca matematicamente, non che noi siamo al corrente dei suoi algoritmi. Così, nell'abbagliante tenebra del divino, Lo si può contemplare come Grande Architetto, misticamente e devozionalmente.

6. Roberto tenta di superare in una certa misura lo iato che ci impedisce l'accesso alla geometria di Dio: quando parla di figure geometriche capaci di raccontare cause ed effetti, intende esattamente lo strumentario con cui Dio ha assemblato il mondo come Totalità ordinata. E ne parla non sulla base della latinissima – anzi *mediterraneissima* – *analogia entis*, che il mondo anglosassone non ha mi veramente colto e accettato, ma in termini di rigorosa *univocitas*, sottintendendo non senza ragione che il triangolo sia esattamente la medesima cosa per Dio e per l'uomo([5]).
Compiuto questo passo, il disegno della Totalità uscito dalle mani di Dio non è più nell'inaccessibile *videre in uno* ma dimora in quell'iperuranio matematico che è uno per Dio e per gli uomini, i quali vi possono

dunque accedere direttamente senza liturgie e grazie santificanti. Il punto di svolta è proprio la consapevolezza di aver messo le mani sulla *geometria di Dio* per il semplice fatto che è geometria.
Alla fine non interesserà più contemplare lo spettacolo dell'immobile, perfetta e perennemente identica architettura disposta secondo un disegno infinitamente bello, ma delineare *l'architettura di quell'architettura*, cioè, l'*algoritmo del mondo* (la Totalità ordinata è il mondo) che è l'*algoritmo di Dio* e che alla fine coincide con l'algoritmo euclideo e tutta la sua geometrica discendenza.

7. La peculiarità dell'algoritmo è il suo *operare meccanico* come *struttura che produce risultati* invariabilmente e coerentemente – *funzione*, in gergo matematico. Per questo il *posare gli occhi* sull'algoritmo del mondo spinge inevitabilmente a *mettervi le mani*. La fioritura alchemica, giusto a partire dall'epoca del Grossatesta e più o meno fino alla *scienza nova* di Galileo, mostra chiaramente la consapevolezza di poter mettere e di aver messo gli occhi sul *funzionamento* del mondo – il suo, appunto, *essere funzione*. Ma sarà Galileo a chiarire definitivamente che, per passare al mettervi le mani, quel funzionamento deve essere visto e trattato come *algoritmo*, l'*algoritmo del mondo* in quanto *algoritmo di Dio, piano funzionale* nascosto della Totalità. Non ci si accorse subito – e forse fu questo il segno più radicale della dipendenza degli inizi della Modernità dalla fine dell'Età di Mezzo – che mettere le mani sull'algoritmo con cui Dio ha di-

sposto le cose come Totalità significa *poter ripetere l'atto divino* sostituendo le cose e i rapporti che le legano con loro corrispondenti totalmente manipolabili anche dagli uomini e agevolmente collocabili nel conquistato algoritmo con l'intento di *simulare il mondo*.

8. Cartesio sdogana definitivamente il primato della geometria al paragrafo 53 dei suoi *Principi di Filosofia*, quando, obbedendo al comandamento galileiano per cui "il tentar l'essenza l'ho per impresa (…) impossibile", riduce la *sostanza* a *estensione* integrando – ed è *tecnicamente* il passo avanti più radicale e indovinato dall'epoca del Grossatesta – numeri e figure, ovvero geometria e algebra. Così, poiché ciò che è chiaro e distinto è compreso nella matematica pura([6]), la *res extensa* diviene dominabile e manipolabile senza ombre e nell'ambito della quale l'algoritmo del mondo, algoritmo di Dio, può inscenare la grande *actio dramatica* della Totalità. Se la matematica pura – algebra e geometria – è ciò con cui Dio ha congegnato l'algoritmo che dispiega la Totalità, una volta *ridotta la sostanza a estensione*, nulla impedisce che il passo successivo sia *ridurre la Totalità all'algoritmo* che ne è il modello – almeno in linea di principio e come intento programmatico. In verità, rimarrebbe (e rimase) l'ostacolo più arduo da rimuovere dopo quindici secoli di teocentrismo ossessivo durante i quali Dio aveva sempre agito *in mensura et numero et pondere*, cioè architettonicamente, cioè algoritmicamente: perché la *mensura*, il *numerus* e il *pondus* di Dio erano divenuti impotenti a tenere in ordine la Totalità?

La questione ebbe necessità di tempo per formularsi nella sua cristallina brutalità e intanto per Cartesio e Newton Dio continua a rimanere la causa cui sola si può ascrivere il *moto* dell'universo e la conservazione nel tempo della medesima *quantità di moto*.
La drammaticità della questione emerse chiara, distinta e inesorabile quando venne spontaneo ipotizzare che l'algoritmo sia capace di funzionare *etsi Deus non sit*. E quando l'Ottocento misconosce ogni dignità alla teologia cosiddetta razionale, la riduzione del mondo ad algoritmo si è compiuta definitivamente.

9. L'algoritmo congegnato dalla sapienzialità emergente in forma inedita all'inizio della Modernità per dire la verità ultima del mondo (che l'algoritmo medesimo aveva prodotto), è di efficacia tale che alla fine dell'Ottocento è chiamato ad essere anche verità ultima della parola che dice il mondo, fino alla drammatica follia fisicalista dei Viennesi che con Carnap auspica, nella sua *Sintassi logica del linguaggio*, "regole sintattiche invece di argomenti filosofici".
Così La Totalità, l'algoritmo che regge la Totalità e la parola che fissa l'algoritmo, vengono inevitabilmente a coincidere, mettendo a nudo l'antica verità pitagorica: *ciò-che-veramente-è* è solo l'algoritmo matematico, anima, disegno e struttura di un mondo in cui si era orma dissolto *ciò di cui* era stato anima, disegno e struttura – le cose.
Era inevitabile che qualcuno traesse l'estrema, inevitabile conclusione. Fu Charles Babbage con il progetto di una *analytical machine* capace di calcoli che

sempre meno avrebbero avuto a che fare con la mera capacità di contare.
Così l'algoritmo matematico riuscì a provvedersi efficacemente anche *ciò in cui aver luogo* – la macchina computante. Davvero doveva essere stato nelle mani di Dio prima che gli uomini se ne impossessassero.
La *macchina della matematica* è l'algoritmo *in atto*, proiettato inesorabilmente verso un futuro nel quale non vi sono impossibilità logiche a che le macchine della matematica funzionino *etsi homo non sit*.

10. Il *cyberspazio* è l'esercizio *in atto* della *potenza creatrice* dell'algoritmo sottratto a Dio e consegnato alla *vis computatoria* di *macchine della matematica* sempre più magnifiche e progressive.
La *hybris* demoniaca degli uomini, il peccato originale della Modernità (che poi *è* la Modernità), li condanna così non solo a recitare la parte della *simia dei*, ma in quanto tale – e con perfetta proporzione – ad abitare in una *simia mundi* costruita meccanicamente per via computazionale – in senso lato, il *cyberspazio*, lo spazio a-dimensionale in cui esiste tutto ciò che è termine di un processo computazionale.
Ma la corsa folle del maledetto che si è impossessato dell'algoritmo di Dio non finisce qui. Una maledizione impone sempre la reiterazione della colpa che ad essa ha dato origine.
Dopo essersi condannata alla mimesi in tono minore dell'atto con cui Dio ha posto in essere il mondo, quale passo ulteriore può compiere la *simia dei* se non rivolgere l'algoritmo di Dio contro se stessa e vagheg-

giare una *simia hominis*? Il cerchio così si chiuderebbe ripetendo il medesimo movimento: come Dio avrebbe dato luogo a una Totalità che poi avrebbe fatto a meno di Lui, la condanna degli uomini potrebbe essere quella di costruire una Totalità che farà a meno di lui compiendo pienamente se stessa – anche in questo *simia dei*, cioè perfetta imitatrice di Dio anche nel destino a cui Lo aveva condannato.

11. La *simia hominis* è in stato di avanzamento. Ancora si trova divisa su piani paralleli – quello della robotica e quello dell'intelligenza artificiale.
Appena i due piani si troveranno compiutamente integrati per costituire chi forse prenderà il nostro posto, il cerchio riprenderà il suo moto, ripercorrendo quello che noi uomini abbiamo già percorso?
E quel Dio a cui noi abbiamo sottratto l'algoritmo di una *onnipotenza al ribasso*, non avrà forse anch'Egli già percorso il medesimo cerchio, sottraendo il dono a un Dio più grande di lui, il quale a sua volta potrebbe averlo sottratto a un altro Dio di livello ancora superiore e così all'infinito?
È lecito chiedersi, a questo punto, se *il vero Dio* non sia forse lo stesso Algoritmo.

———

(1) William Gibson , *Neuromante*, cap. 3,
(2) *Sapienza*, XI, 20. E il *Libro dei Proverbi* racconta come la Sapienza divina fosse presente "quando [Dio] tracciava un cerchio sull'abisso" (VIII, 27) ed era con lui "come architetto" (VIII,30).

(3) Roberto Grossatesta, *De lineis et angulis et figuris seu de fractionibus et reflectionibus radiorum*, 61.
(4) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, quae. XIV, art. VII, resp.
(5) Non può esserci un *numero di Dio* e un *numero dell'uomo* un *triangolo di Dio* e un *triangolo dell'uomo.* Altrimenti ciascuno potrebbe dire solo del proprio contesto. Il numero di Dio che ordina le cose come Totalità sarebbe opaco al nostro accesso e il numero dell'uomo varrebbe solo per l'uomo – nemmeno per le cose perché non è l'uomo a porle in essere.
(6) René Descartes, *Meditazioni metafisiche*, VI, 100

Dieci
Filosofia delle storie. Eternità del tempo

> L'eone della verità non ha ombra al suo interno, ché la luce senza misura è ovunque in esso. Il suo esterno però è ombra. Perciò è stato chiamato oscurità. Una forza si è manifestata sopra l'oscurità. Le forze sorte poi dopo di esse chiamarono l'ombra il caos infinito. Di lì germinò la generazione degli dèi. (…) Allora l'ombra si accorse che c'è qualcosa di più forte di sé. Divenne invidiosa e, divenuta gravida di se stessa, generò subito l'invidia. Da quel dì l'inizio dell'invidia si manifestò in tutti gli eoni e nei loro mondi.
>
> *Trattato circa l'origine del mondo*, 4, 5

1. Quando accade che una storia, o una semplice vicenda, incontri l'eternità e che possa trovare congruo significato solo nel contesto dell'eternità, ci si trova d'improvviso in una sorta di *zona grigia*, dove tutto è egualmente possibile e il paradosso è la regola.
In quel crepuscolo può avere risvolti inaspettati il tentativo di rischiarare l'indistinzione dell'*oltre* che vi si nasconde e che la parola, forse per opportuna cautela, lascia più sospettare che intravedere. Così, preservare dalla dissoluzione una singola storia di speciale memorabilità richiede di conferire ad essa la cristallina consistenza di ciò che è imperituro – esito indubbiamente paradossale eppure inevitabile.
Seguendo, anche solo in superficie le complicate avventure del *pleroma* gnostico nell'*Apochryphon Jo-*

hannis o la follia ossessiva dell'intrico cosmo-teo-soteriologico nell'incredibile *Pistis Sophia*, si finisce per incontrare un'eternità che, lungi dall'essere il modello originario di cui il cosmo è specchio secondo il pio intendimento degli pseudo agiografi([1]), offre chiara e innegabile testimonianza del contrario: il cosmo nei suoi azzardi più estremi è il complicato modello dell'eterno a cui si giunge semplicemente dilatando all'infinito le proporzioni dell'originale. Gli effetti sono a tal punto grotteschi da rasentare la comicità, ma non per questo meno angosciosamente inquietanti, non potendo non scorgere in quel comico il ghigno trionfante del Maligno.

2. Quando Milton dà nel suo *Paradise Lost* la versione catto-luterana e barocca della roboante epopea del pleroma, sono scomparse le cautele e le bizzarrie con cui lo gnosticismo aveva circondato ogni discorso sulle cose prime: ripresosi dalla brutta caduta, Satana convoca le sue legioni maledette, che si raccolgono con "diecimila bandiere che si videro alzare nell'aria", in una "foresta immensa di lance" e "fitti addensamenti di elmi, di scudi serrati", muovendosi – ed ecco dove il grottesco sconfina nel comico – in perfetta falange i combattenti preser le mosse al dorico concerto delle tibie e de' sistri, antico"([2]).
E così avanti fino alla versione postmoderna, *megalopolitana* e trash nel film *Constantine*, nel quale la commistione fra cosmico e teologico assume connotazioni per le quali la semplice inquietudine diventa smarrimento quando non addirittura angoscia: non

tanto per ciò che accade *di qua*, ma per come sono congegnate le cose *di là* – vale a dire, *esattamente come di qua*.

3. Quando la parola si determina a valicare quel confine che essa stessa ha stabilito come invalicabile indubbia testimonianza di una maledizione, innesca un cortocircuito che prima di essere ontologico, è logico. Dire dell'*oltre*, in qualunque modo, anche apofatico([3]), significa *staccarlo* dal fondale crepuscolare dove dimora l'indifferenziato come nel suo luogo naturale e dove tutto è immobilità e identità. Ma poiché la parola si può dipanare solo nel tempo – la parola dei mortali almeno, appartiene radicalmente e irrevocabilmente al tempo – il suo *dire* è sempre un *raccontare* e ogni raccontare è invariabilmente una storia. E come un discorso senza fine anche se sintatticamente e semanticamente ineccepibile in ogni sua articolazione è vacua fatuità perché non ammette forma e direzione, così una *storia infinita* è solo illusione e ridonante inconsistenza([4]). Una storia infinita non è più storia così come un discorso infinito non è più discorso. Come in geometria un poligono compresso fino a ridurlo a un punto o dilatato fino a farlo coincidere con il piano, non è più un poligono.
Platone, codificatore della separazione fra tempo ed eternità, pose contestualmente il problema se potesse mai darsi una qualche forma di incontro tra le due sponde della *duratio* in alternativa al semplice rassegnarsi a che il finire di una vicenda la condanni inesorabilmente al nulla. La teologia medioevale, seguendo

la codifica del tempo come *immagine mobile dell'eternità* e le sue varianti successive fino più o meno a Boezio, esplicita definitivamente il problema (mai veramente avvertito da Platone, almeno dal punto di vista esistenziale) e Tommaso([5]) introduce l'ipotesi di una *aeternitas participata*, ovvero l'*aevum* delle antiche scuole gnostiche, che sarebbe la dimensione in cui l'*esse* lambisce l'eternità, rimanendo l'*operari* sottomesso alla successione.

4. La debolezza del compromesso è palpabile soprattutto perché disegna l'*aevum* comunicando il sentore che sia solo una forma specialmente (ma immotivatamente) stabile di provvisorietà, nella consapevolezza teologicamente tacitata che, se mai si arrivasse alle estreme conseguenze, l'instabilità del provvisorio riemerge. E riemergendo rivelerebbe la condanna dell'*aevum* a una irrisolvibile insignificanza – proseguendo l'analogia geometrica già accennata: è difficilmente confutabile che l'*aevum* abbia la medesima sostenibilità logica di un *pentagono infinito*.
Significativa, per la persistenza dell'ossessione di assicurare una qualche forma di eternità anche in tempi poco favorevoli alla metafisica, è stata l'introduzione della teoria – dipanatasi poi in più varianti – di un *modello ciclico* dell'evoluzione del cosmo ipotizzando che nascita ed estinzione del tutto avverrebbe da un sempre infinito proseguendo per un sempre altrettanto infinito. Scale temporali ovviamente fuori dalla nostra portata ma finite, tuttavia poste in successione infinita. Insomma, un'*eternità di tempi* in successione e

dunque una *sequenza infinita* di *storie finite* che la teoria non rubrica come *eterno ritorno dell'uguale* perché non può dimostrare che la ciclicità è sempre riavvio del medesimo ciclo. E non può dimostrarlo prima di tutto perché ai fini della teoria, la ripetizione dell'uguale non è affatto necessaria. E proprio perché non è (e non è necessario) un ritorno dell'uguale, l'indeterminatezza dell'infinito numero dei ritorni non è attenuata dalla finitudine (cioè definitezza ripetentesi) del ritornante: ciascun ritornante può in effetti avere una propria configurazione, ma non l'avrebbe la sequenza dei ritorni([6]).

5. Una *storia infinita* non è una *storia* perché tutti i suoi momenti si equivalgono – è *isotropa*: non esistono punti di svolta, perché anch'essi sono in sequenza infinita e dunque una svolta non ci sarà mai, né momenti o eventi risolutivi, perché ciò porterebbe alla fine della storia, esclusa per definizione. L'infinità non ha disegno, non ha forma. Al limite, cioè oltre un certo limite, una storia infinita diviene una sequenza di variazioni – di ogni variazione possibile – che per ciò stesso tendono inesorabilmente all'indifferenza e ogni suo momento diviene – al limite, cioè prima o poi – indistinguibile da tutti gli altri.
Una storia – è il sogno di Hegel per *la Storia* nelle sue *Vorlesungen* – si configura come storia solo se è *Totalità compiuta*([7]), ovvero una Totalità in cui gli eventi sono tutti e soli quelli necessari al suo dipanarsi e non sono indifferenti rispetto alla posizione che ciascuno ha nella sequenza complessiva.

Storia infinta è contraddizione in termini come altrettanto lo sarebbe una *infinità storica* – che non sia mera successività. Non ci sarebbe più nulla da dire se Platone non avesse inoculato nella forma sapienziale dell'Occidente la venefica speranza di poter dire il non dicibile – le cose di cui lui ha detto, seguendo la sua logica, non sarebbero state da dire – che per lui è la ragione del dicibile. Così ci siamo trovati a parlare di eternità in termini di tempo e dell'infinità in termini di finitezza([8]). Il punto debole dei compromessi ontologici è che semplicemente *spostano indietro di un livello* il problema. E per quanto il livello indietro sia ontologicamente distante, rimane pur sempre un livello nella scala complessiva dei livelli. E al momento, non è ancora stato dimostrato che esista un livello *quo maius cogitari nequit*. Dire l'indicibile – anche apofaticamente – non significa che l'indicibile è detto, ma che vengono sottratte quote di indicibilità al dominio del non dicibile senza che il dominio del non dicibile si opponga – l'*indifferentia entis* è il marchio del dicibile, figuriamoci del non dicibile. Quindi, anche assumendo che il *non dicibile detto* – cioè sottratto alla non dicibilità – sia a un livello superiore all'ultimo livello raggiunto dal detto, ed essendo sempre possibile sottrarre quote al non dicibile, ci sarà sempre un livello ulteriore raggiungibile.

6. E allora? Forse non rimane davvero se non l'eterno ritorno dell'uguale – paradosso combinatorio (eppure sostenibile) di finito e infinito per cui la *finitezza* sta nell'essere-definito del ritornante mentre l'*infinitezza*

sta nella ripetitività del ritorno: "Non dovrà ognuna delle cose che possono accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? (…) E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé tutte le cose avvenire? Dunque anche se stesso?"([9]), annuncia Zarathustra con un *loop* logico vertiginoso che però gli consente di chiudere definitivamente (cioè in forma autoreferenziale, cioè senza possibilità di ulteriore rimando ad altro) e irrevocabilmente (cioè secondo un'identità intangibile, altrimenti non si avrebbe il ritornare dell'uguale) il perimetro del finito eternoritornante. Eternoritornante può essere tanto la Totalità Compiuta quando il singolo eternoritornante in quella incluso. In qualche forma, vale sia per l'una che per tutti gli altri, l'istante che include se stesso e quindi anche il singolo eternoritornante è un finito che ritorna eternamente. Né per la Totalità Compiuta né per le singolarità eternoritornanti, pur nella loro finitudine, è possibile che la sequenza dei rispettivi ritorni possa dare luogo a *una storia di ordine superiore* – per quella e per questi. Con la conseguenza che l'inesistenza del supposto *ordine superiore* tende a riversarsi, in forma forse più discreta ma non per questo meno esiziale, nel piano inferiore, sollevando dubbi inquietanti per non dire angoscianti se davvero si dia (si possa dare) una sto*ria finita* qualunque (non importa se quella di Napoleone Bonaparte o di un clochard morto assiderato fuori dalla Gare de Lyon) che continua a ripetersi incessantemente.
Ma non è solo questo.

7. Anche se la storia di grado inferiore fosse supposta irripetibile – cioè *non eternoritornante* – si potrebbe sempre immaginare di collocarla nell'ambito di una storia di ordine superiore – come la vicenda del Bonaparte e del clochard della Gare de Lyon si collocano nel complesso della storia della Francia moderna. Ma a quel punto, nulla impedisce di rimandare la storia della Francia moderna ad una storia di ordine ancora superiore e nulla ancora, in assenza di decisivi argomenti ontologici o almeno logici, può impedire il rimando a un oltre che rimanda sempre ad un oltre. Così come, in direzione opposta, nulla può impedire che anche la singola storia, quella del Bonaparte, come quella del clochard della Gare de Lyon, possa essere la storia di ordine superiore di storie di ordine inferiore (di tutti gli antenati, per esempio), ciascuna delle quali a sua volta sprofondi in storie di livello ancora inferiore e così *in infinitum.*
Se così è, diventa inevitabile una prima conclusione di portata ontologica generale: spostare le ragioni di una cosa fuori dal perimetro che la definisce, significa sempre condannarsi alla pena del rimando infinito.

8. Quando una storia giunge al suo compimento, cessa. Pur maneggiato con tutte le possibili cautele, l'epopea del pleroma di *Pistis Sophia* è semplicemente un divino affanno teso ad annientare una vicenda che non dà ragioni plausibili del suo accadere. Quando tutto ciò che è uscito dall'Unità Ineffabile originaria, alla fine vi ritorna, restaurando la perfetta quiete

di sempre, è impossibile non chiedersi le ragioni per cui quella *processio entium* dal Perfetto ha avuto luogo, con gli sconvolgimenti del caso anche il mondo divino, solo perché tutto poi ritornasse come era sempre stato.
La risposta più ovvia sarebbe *l'instabilità originaria dell'eternamente perfetto*, il quale, date le catene logiche avvincono l'eterno fin dai tempi di Parmenide, difficilmente può essere ipotizzato se non indefinitamente *costretto* a questa sistole e diastole ontologica. La Gnosi ha immaginato la dimensione dell'eterno come un che di raccontabile disegnando la storia a lieto fine del pleroma. Una forma brutale e infantile di ridicolizzazione dell'eterno che lo ha ridotto a banale *immagine moltiplicata* dell'accadere nel tempo.
Resta però l'angosciante eventualità che l'eternamente perfetto potrebbe essere ontologicamente instabile. A quel punto, sarebbe decisamente più rassicurante ipotizzare un *pleroma strutturalmente oscillante* che non un'unica oscillazione nell'infinita distesa della sua *duratio*.

9. La *storia* del pleroma nega la sua premessa *eterna*, per quante ipostasi si affannino a distanziarla dalla nostra miserevole valle di lacrime. Se le ipostasi sono in numero finito, o il mondo di qua appartiene al gioco eterno dell'eterno oppure l'eterno è solo una denominazione sbagliata per ciò che è solo infinitamente più grande.
Per inesorabile conseguenza, l'affermazione del Perfetto originario, assoluto e autosufficiente, non può

essere compatibile con l'emanazionismo, sia mistico nella prospettiva neoplatonica, sia laico nella prospettiva delle cosmologia del big bang.
Se così è, diventa inevitabile una seconda conclusione di portata generale: *cercare ragioni* chiama inevitabilmente in causa una forma di ulteriorità, aprendo, di nuovo, l'abisso del rimando infinito. Ora, se una Totalità che includa le proprie ragioni è una Totalità priva di ragioni perché *autoreferenziale* (e, seguendo Gödel per analogia, incompleta e autocontraddittoria), una Totalità che non includa le proprie ragioni è insensata perché infinitamente inafferrabile. Vale la pena notare, a questo punto, la drammatica autocontraddittorietà della definizione di storia come Totalità, sia in quanto storia, sia in quanto Totalità?

10. L'*homo occidentalis* è inesorabilmente alla ricerca di ragioni perché nasce strutturalmente *eteroreferenziale* e vede le cose in termini di eteroreferenzialità – che poi è un altro nome del *peras*, dal momento che eteroreferenzialità si dà solo quando qualcosa manifesta senza ombre la propria finitudine.
Così, una storia non è una storia se non è compiuta. Eppure, anche il compimento è drammatica negazione della storia. Una storia compiuta è una successione di momenti (*lato sensu*, cioè non solo temporali) ciascuno dei quali è dato una volta per tutte, cosicché ogni divenire è una *successione di immobilità*. E per definizione l'immobile è ciò che include, fra le proprie innumerevoli virtù ontologiche, le proprie ragioni.

Il che equivale ad affermarne l'*autoreferenzialità*. Che è l'incubo della struttura eteroreferenziale dell'*homo occidentalis*. Un incubo tuttavia che altro non è se non esito necessario della premessa.

---

(1) Un esempio dall'*Apochryphon Johannis*: "14. La sorgente dello spirito fluì dall'acqua viva della luce ed egli provvedeva gli eoni tutti e i mondi in ogni modo. Egli riconobbe la sua propria immagine, vedendola nell'acqua luminosa, pura che lo circondava. La sua mente divenne attiva e si manifestò. Ristette dinanzi a lui, fuori dello splendore della luce. È questa (*Ennoia*) la forza anteriore al tutto, la quale si manifestò; è la pronoia (prescienza) perfetta del tutto, la luce, la somiglianza della luce, l'immagine dell'Invisibile. 15. Ella è la forza perfetta, Barbelo, l'eone perfetto della gloria. Ella lo (*lo Spirito*) loda, perché per mezzo suo si è manifestata, e lo comprende. È lei la prima ennoia, l'immagine di lui. Ella divenne primo uomo, cioè lo spirito verginale, il maschio tre volte, quello delle tre forze, dei tre nomi e delle tre generazioni, l'eone che non invecchia, maschio-femmina, uscito dalla pronoia di lui"
(2) John Milton, *Paradiso Perduto*, I, 705 ss.
(3) Lasciando qui senza esame la questione *se* si dia davvero un dire apofatico.
(4) A meno che non si tratti di un eterno ritorno dell'uguale, ovviamente.
(5) Tommaso d'Aquino, *Summa Teologica*, I, q. X, art. V
(6) Immaginando un universo ciclico, la sua evoluzione può essere resa graficamente da una sinusoide. Ma la sinusoide potrebbe essere solo bidimensionale o anche tridimensionale, disegnare una retta ma anche piegarsi a cerchio o avvolgersi a spirale. Ammessa anche la possibilità di abbracciare ogni singola Tutto che si succede nei cicli *big bang* e *big crunch*, come è possibile immaginare di abbracciare la *Totalità delle Totalità*?

E, delirio per delirio, perché escludere che la Totalità delle Totalità – una sinusoide, per esempio che si avvolga a spirale – possa essere a sua volta una *successione a sua volta sinusoidale di Totalità delle Totalità*?

(7) L'eterno ritorno dell'uguale è pure storia, se è sempre uguale ciò che ritorna: una medesima storia che si ripete infinite volte. Alla definizione di Totalità Compiuta non appartiene un numero definito di volte di darsi.

(8) Cosa vieta, se il tempo è immagine mobile dell'eternità, che il finito sia immagine mobile dell'infinito? La mobilità del tempo è una perdita ontologica rispetto all'eternità, così come l'immobilità del finito è perdita di tutte le altre possibilità.

(9) Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, I, *La visione e l'enigma*, 2.

Undici
L'equazione del presente. Geometria & Cronometria

> Come ho potuto non sentire che l'eternità, agognata con passione da tanti poeti, è uno splendido artificio che ci libera, sia pure in maniera fugace, dall'intollerabile oppressione del successivo?
>
> Jorge Luis Borges, *Storia dell'eternità. Prologo*

1. Quanto è ovvio – e spontaneo – che alla *tridimensionalità* dello spazio – da cui forse Hegel desume "la forma infinitamente importante della triplicità…"([1]) – corrisponda l'inesorabile e finora inscalfita *monodimensionalità* del tempo?
La questione della *povertà dimensionale* del tempo, in effetti, avrebbe potuto essere messa in dubbio, almeno a prima vista, anche solo notando la *ternarietà* passato-presente-futuro che, pur non essendo propriamente dimensionale, poteva prestarsi ad almeno un tentativo di simmetria con la ternarietà dello spazio. Ardua e malagevole senza dubbio, proprio perché ternarietà non dimensionale([2]), ma nondimeno ternarietà. E in quanto tale sospetta di avere comunque almeno una certa commensurabilità con la ternarietà dimensionale dello spazio.

2. Brian Greene([3]), con divertente incongruità, dopo aver dato per certe ben *sette* dimensioni spaziali *extra*, cioè oltre alle tre consuete, guarda con diffidenza a

una possibile multidimensionalità del tempo e ammette che "il tempo compattificato [*cioè con possibili dimensioni extra oltre all'unica intuitivamente coglibile*] potrebbe avere proprietà assai diverse da quelle del familiare tempo esteso (…). In contrasto con le dimensioni spaziali, però, una dimensione temporale extra richiederebbe una ristrutturazione radicale della nostra intuizione".
La perplessità finale, a parte ammettere apertamente che l'ultima preoccupazione delle teorie sono le cose, è francamente risibile in un contesto in cui siamo chiamati a immaginare dieci dimensioni spaziali *arrotolate*, e quindi in linea di principio inaccessibili, ma opportunamente *srotolabili* quando si tratti di dover salvare una teoria.
È comunque significativo che Greene quantomeno avverta il problema, anche se forse solo per una sorta di propensione alla simmetria – lunghezza-larghezza-profondità *versus* passato-presente-futuro. Simmetria che sembra incagliarsi subito quando la ternarietà del tempo si rivela non triplicità dimensionale ma mobile tripartizione dell'unica *linea* temporale – anzi *bipartizione*, andrebbe detto con maggior rigore, potendosi il presente anche intendere come il *mobile punto-limite* che separa le due *semirette* opposte di passato e futuro ottenute sull'unica retta del tempo.

3. In effetti, sempre che l'analogia geometrica sia sostenibile, se si considera un punto su una retta, tale punto la dividerà inequivocabilmente in un *prius* e in un *posterius*, riducendo sia l'uno che l'altro a *direzio-*

ni della monodimensionalità e se stesso a infinitesimo limite di separazione fra questo e quello. Così possono coesistere *unicità della dimensione* e *triplicità della scansione* del tempo senza dar luogo a dimensionalità ulteriori(4). Lo spazio ha invece una *tessitura puntiforme a grana infinitesima*, cioè una infinita distesa di *in*. Fra due punti dello spazio si può tirare un solo segmento. Fra tre punti, si possono tirare tre segmenti che appartengono a tre rette diverse; fra quattro, sei segmenti appartenenti a rette diverse; fra cinque, dieci segmenti appartenenti a rette diverse.

Anche il tempo, a ben veder, ha una tessitura puntiforme a grana infinita – gli istanti – e trasferendovi per analogia la medesima figurazione geometrica, *punti temporali* diversi possono essere uniti da *segmenti temporali*. La differenza è che, rispetto allo spazio, per quanti siano i punti considerati, *tutti i possibili segmenti che li uniscono saranno sempre e solo sulla medesima retta*. Geometricamente considerato, dunque, il tempo è inesorabilmente condannato alla monodimensionalità.

Ma la chiarezza e distinzione offerta dal modello geometrico del tempo può supplire all'assenza di *modelli cronometrici*? In attesa di una *cronometria del tempo* in parallelo alla più che collaudata *geometria dello spazio*, la questione dovrà essere riformulata come segue: fino a che punto la geometria – un modello geometrico – può portare la definizione di tempo oltre la monodimensionalità della retta(5), la quale, alla fine, non richiede alcuna geometria?

4. Il linguaggio offre un indizio cruciale a chi ritiene la grammatica un riferimento capitale per *dire il mondo* e dunque per il mondo medesimo, se lo si considera come costruzione di un dire. Anche se non è necessario arrivare all'estremo di immaginare il mondo come un commentario ragionevolmente coerente e omogeneo a una grammatica, in quanto modello del *raccontare il mondo* la grammatica sarà, per la proprietà transitiva e in linea di principio, anche un modello del *mondo raccontato*.
Se lo spazio è definito da *tre* coppie di termini contrari (alto-basso, destra-sinistra, davanti-dietro) – lasciamo nell'iperuranio matematico le *n* dimensioni di cui la quadratura delle teorie necessita, *non le cose* – nella lingua italiana il tempo conta *otto* modi all'indicativo, *quattro* al congiuntivo, *due* al condizionale e *uno* all'imperativo (solo considerando i modi definiti del verbo).
Il che significa ben *quindici forme* diverse per definire non solo l'*istante* ma anche la *sua collocazione nella sequenza* degli istanti. La povertà della figurazione del tempo come *linea retta* è desolante anche solo riferendosi al linguaggio. Sembra impresa ardua – e forse anche risibile – trovare un modello geometrico per l'indicativo o il congiuntivo, ma forse vale la pena indagare se la linea retta davvero sia l'unica figurazione geometricamente possibile.

5. Prima di tutto, che il tempo sia *linea*, non esclude che essa possa avere uno *sviluppo pluridimensionale*([6]). Nell'orizzonte euclideo, in effetti, le linee possi-

bili che non siano la retta sono bidimensionali([7]) e alcune (come la spirale) possono svilupparsi anche in uno spazio tridimensionale – senza contare le curve ottenute per combinazione di curve, come una sinusoide che si sviluppa a spirale. Ma non va dimenticato che la retta è chiamata qui in causa come *modello*. E in quanto modello, solo sul piano cartesiano raggiunge chiara, distinta e definitiva esplicatività e dunque compiutezza in quanto modello([8]). Una volta figurata sul piano cartesiano, cioè su un piano bidimensionale, la retta cessa per ciò stesso di essere monodimensionale e si offre come tutte le altre curve nella bidimensionalità.

Ma anche se definito da due coordinate, il tempo modellizzato dalla retta offre una semplicità di approccio che curve più complesse non possono offrire. Ma la facilità di manipolazione non rende necessariamente il modello adeguato a ciò di cui viene indicato come modello([9]).

Anzi, va da sé che più il modello è semplice, meno risulta adeguato a ciò di cui dovrebbe essere modello. Ma la manipolabilità è valore più alto della capacità adeguativa.

Così, alla fine non ci sono ragioni ostative a immaginare il tempo come parabola o iperbole, come sinusoide o spirale, se non altro perché *ogni* curva è immaginabile – tra l'altro – come:

a. una sequenza (successione) di punti infinitesimi e a-dimensionali;

b. un *continuo* per definizione, per la proprietà di *non essere spezzata*;

c. una sequenza continua ognuno dei punti della quale divide lo divide inequivocabilmente in un *prius* e un *posterius*.

6. Ipotizzando per definire il tempo curve diverse dalla retta, varia radicalmente la definizione di tempo che deriva da ciascuna.
Circonferenza e spirale indicano ciclicità: semplice nel primo caso – il ritorno dell'uguale – e dunque già percorso infinite volte, più complessa nel secondo, perché si tratta sempre di un ritornare, ma non dell'uguale. Lo scarto costante fra un ritorno e il precedente è il nodo da sciogliere, ma anche la suggestione e l'attrattiva vera di questa soluzione.
La sinusoide indica ricorsività nel senso di una *duplicazione continua dell'uguale* che *rimane accanto all'uguale* da cui è duplicato – tempo che succede al tempo, non che lo rimpiazza.
L'iperbole mostra l'avvicinamento all'infinito verso due asintoti che fanno da *attrattori esterni* – e che rappresentano il nodo da sciogliere perché, come lo scarto nella spirale, disegnano dall'esterno la figurazione del tempo. A differenza delle figurazioni precedenti, quella iperbolica è costruita sull'irreversibilità – non vi è ritorno. La sua simmetria a specchio, nel denotare un culmine (il punto di minor distanza da entrambi gli assi cartesiani), divide il tempo in due rami infiniti e simmetrici e la assimila alla parabola. La quale non avendo attrattori che condizionano infinitamente i due rami, è simmetrico *rovesciarsi* della successività.

La retta e la circonferenza sono *isotrope* e dunque ogni tratto della curva, per quanto piccolo o per quanto grande, non presenta variazioni della traiettoria([10]). Il tempo viene quindi figurato come sempre identico qualunque sia la posizione dell'istante lungo curva. Le altre curve invece danno una figurazione *non isotropa* del tempo perché a tratti diversi corrispondono conformazioni diverse della curva. Il tempo non è più costantemente identico: diventa anisotropo([11]) – dove *anisotropia* peraltro non significa *irregolarità*: in effetti, il cambiamento è indicato chiaramente e distintamente nella funzione che definisce la curva.

7. In tutti i casi, il punto che disegna la traiettoria è il presente, cioè l'*istante che si muove* – il presente sempre successivo – e il moto dell'istante è definito dalle *due variabili* di una funzione. Si può dunque e si deve parlare di una *equazione del presente*.
Cosa indichi, in una ontologia del tempo, l'anisotropia della sua figurazione cartesiana, è questione che richiede evidentemente indagine a parte.
Si potrebbe tuttavia azzardare qualche suggestione.
Una prima: immaginando il puntiforme istante del presente come un punto sul piano cartesiano, potrebbe non essere fuori luogo immaginare le coordinate che lo definiscono come *passato* e *futuro* tra loro in relazione attraverso una funzione. Potrebbe essere la forma per tradurre algebricamente l'assunto ontologico che un evento (presente) è necessariamente condizionato dal passato da cui proviene e dal futuro a cui è destinato.

Se passato e futuro diventano *coordinate del presente*, la relazione che li lega non può più essere semplicemente una *successività ad esclusione reciproca* e anche la loro ontologia ne viene radicalmente ridefinita.
Basterà solo notare come anche per il tempo la figurazione in termini di geometria analitica abbia ragion d'essere come ne ha per lo spazio.

8. Una seconda suggestione ontologica suggerita dall'analitica cartesiana, è che, se il presente è *punto-intersezione* fra passato e futuro (immaginando la figurazione del tempo come retta che origina con coordinate nulle), allora più aumenta il valore assegnato alla *variabile passato* (che è indubitabilmente la variabile *indipendente*), più aumenta il valore della *variabile futuro* (che è altrettanto indubitabilmente la variabile dipendente) secondo un rapporto di proporzionalità diretta([12]). Ciò implica che più si accumula passato, più si accumula futuro e che il futuro si amplia con l'ampliarsi del passato.
Una figurazione del tempo invece, come retta che origina da un punto dell'asse delle ordinate diverso da zero e con distanza decrescente dall'asse delle ascisse, mostrerebbe il punto iniziale in cui il futuro è al massimo del suo valore mentre il valore del passato è zero, e un punto finale – quando la retta tocca l'asse delle ascisse – in cui le posizioni sono invertite. Il momento in cui la curva del presente interseca gli assi, è quello in cui o non esiste ancora passato (e tutto è futuro) oppure non esiste più futuro (e tutto è passato).

Rimarrebbe da configurare ontologicamente quello che succede se la curva continua anche nei quadranti negativi: come definire un *futuro negativo* o un *passato negativo*?([13])

9. Anche limitandosi alla sola retta, si può concludere che se il presente fosse davvero riconducibile a passato e a futuro come a coordinate cartesiane, l'una coordinata misurerebbe la sua *capacità di passato* e l'altra coordinata la sua *capacità di futuro*. Intrigante – ma forse solo disperata – sarebbe, a questo punto, la ricerca dell'*unità di misura del passato* e dell'*unità di misura del futuro,* così come l'identificazione di una *unità di misura del tempo in termini di capacità di passato e capacità di futuro*.
Per azzardare, nella piena consapevolezza dei problemi che si vanno a innescare: se a ciascun istante – cioè punto infinitesimo della curva del presente – corrispondono due coordinate (capacità di passato e capacità di futuro) e potendo l'intersezione cadere su un punto qualsiasi delle rette-coordinate, la misura rispettiva di ciascuna delle due capacità potrebbe essere la *quantità di eventi passati* e la *quantità di eventi futuri* che a ciascun punto-presente fanno capo.
Continuando nell'azzardo, spostando appena il punto di vista, si dovrebbe notare che un qualsiasi istante presente sarebbe la risultante dei *passati effettivi* e dei *futuri possibili* che sui due assi di coordinate la sua posizione univocamente identifica – un *punto-passato* sull'asse delle ascisse e un *punto-futuro* sull'asse delle ordinate, i quali identificano univocamente un *punto-*

presente, intersezione fra le perpendicolari tirate, nei punti che lo determinano, dai due assi.
Altri azzardi sarebbero possibili e forse anche percorribili per un buon tratto.

10. *Unde tempus*? L'idea di un tempo bidimensionale (ma a quel punto, scoperchiato il vaso di Pandora, cosa potrebbe fermare la *n-dimensionalità* della figurazione del tempo?) apre senz'altro scenari ontologici che potrebbero mettere a disagio.
Bertrand Russel argomentò la necessità del tempo affermando che non poteva accadere tutto contemporaneamente([14]).
I maestri della scolastica confermerebbero senza esitazione, avendo da sempre posto l'eternità e simultaneità di ogni possibile in Dio, cioè fuori (o in assenza) del tempo. *Fuori di Dio* l'infinito in atto non solo è sconsigliabile, ma insostenibile.
Se l'infinito in atto non è possibile (cioè se è impossibile l'esistenza *simultanea* di tutti i possibili), è ovvia la necessità di *disporli in serie*. Il contare – cioè *costruire una successione* – è la forma prima e basale per prendere possesso della serialità.
Prima ancora che attribuire un numero a ciascun elemento di una serie, bisogna che qualcosa venga indicato *come successione*, ovvero, l'ipotesi di *successività* precede sempre la numerabilità e la numerabilità precede sempre la *numerazione* nel senso in cui la potenza precede l'atto.
Che, kantianamente, spazio e tempo *non* siano le forme pure originarie per accostarsi alle cose, trova la

sua ragione nella solo *parziale distinguibilità* fra *istante* e *punto*. Vuol dire che punto e istante sono un medesimo che si specifica solo *a definizione in corso*. Per un certo tratto cioè, sono indistinguibili e solo dopo prendono vie diverse([15]). Il *numerabile originario* prende *la via del punto* o *la via dell'istante* in relazione al contesto.

Se punto e istante non sono l'*Originario*, ma sono *declinazioni dell'Originario*, fare di spazio e tempo forme *irriducibili* entro cui disegnare il mondo, è improprio. E in linea di principio, allora, se se ne predica l'omogeneità per via della loro riconducibilità ad altro, non si vede perché non essere conseguenti fino in fondo e parlare di *dimensioni* anche nell'ambito del tempo.

---

(1) G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*, Libro 1, Sez. 3, Introduzione.

(2) Se non lo fosse avremmo una *cronometria analitica* così come abbiamo una geometria analitica.

(3) Brian Greene, *L'universo elegante*, 8.7.

(4) Che esistano *figurazioni spaziali del tempo*, dovrebbe indurre a un'indagine finalmente impietosa delle ragioni per cui non si danno *figure temporali dello spazio*. Si tratta di *natura* o di *cultura*? E se è cultura, ha ragione McLuhan, che nel suo *La galassia Gutenberg*, racconta di come la vista si sia impossessata anche dei contesti di tradizionale appannaggio dell'udito? Che la vista sia primariamente spazio e che l'udito sia primariamente tempo, è una presa d'atto, non una ragione. Spazio e tempo sono noumeni inaccessibili a meno di troppo impegnative metafisiche. Meglio – cioè più accessibili a noi vedenti e udenti – il vedere e l'udire, per cui la questione allora si riformula nell'indagare la

possibilità di una *resa visiva dell'udito* e una *resa uditiva della vista*.
(5) Anche il cerchio in verità è stato ampiamente usato come modello del tempo in tutte le possibili riedizioni dell'eterno ritorno dell'uguale. Ma anche per il cerchio vale quello che si può dire della retta, essendo per la geometria di Riemann quello che la retta è per la geometria di Euclide.
(6) In verità, se letta sul fondale della geometria analitica, anche la retta è *figurazione bidimensionale*, ricadendo sul piano cartesiano ed essendo definita da due variabili, come tutte le altre curve collocabili sul piano cartesiano. Ciò significa che se il tempo è modellizzabile come retta, l'istante è definito da due coordinate – una variabile indipendente e una variabile dipendente. Quali suggestioni possa offrire il tempo tradotto in due coordinate, è questione che qui si tenterà solo di sfiorare.
(7) Salvo il caso, come l'iperbole o il cerchio, siano chiamate a dare origine a un piano bidimensionale non-euclideo e quindi a geometrie non-euclidee – le geometrie di Riemann e di Lobacewskij. Il che rende interessante rispondere alla domanda se il punto (infinitesimo a-dimensionale) sia davvero lo stesso per tutte le possibili geometrie generabili da curve assunte come *forma dimensionale base* della rispettiva geometria.
(8) È la definitiva compiutezza dell'irrevocabile incontrovertibilità dell'algoritmo. C'è una visione *cartesiana* delle curve – cioè immerse in un reticolo regolare bi- o tridimensionale al quale sono riferite – e una visione che si potrebbe definire *euclidea* – le curve sono autoreferenti. Nel primo caso le curve sono definite da un algoritmo che è espressione del reticolo di riferimento. Nel secondo caso sono definite da una propria ontologia. Trattandosi qui di cercare un modello, viene spontaneo assumere la visione cartesiana, perché decisamente più incontrovertibile di qualsiasi ontologia.
(9) La *facilità di manipolazione* non rende necessariamente il modello *adeguato* a ciò di cui viene proposto a modello. La lista delle semplificazioni manipolatorie anche solo in fisica è infinita. Ogni semplificazione manipolatoria è introdotta da formule del tipo "sia *g* (o qualsiasi altra variabile) zero", oppure "si consideri *v* (o qualsiasi altra variabile) ininfluente" e così via. In effetti,

quando si afferma che $v = s \bullet t$ si ignora totalmente che qualunque punto dello spazio fisico è sottoposto a forza gravitazionale o a campo magnetico, per quanto piccola sia la misura della loro capacità di condizionare.
(10) Massima isotropia nella retta perché tutte le rette sono *uguali* per definizione. Meno isotropia nelle circonferenze perché tutte le circonferenze sono solo *simili*.
(11) Che il tempo si contragga a velocità vicine a quelle della luce secondo le equazioni di Lorenz, non indica anisotropia del tempo, perché la contrazione non dipende dal tempo ma dalla velocità. Inoltre, a velocità uguali il tempo è ugualmente contratto. Se si preferisce, si può considerare come riferimento la velocità della luce e parlare di dilatazione del tempo per tutti gli altri casi.
(12) Che il passato sia in grado di condizionare il futuro, è ovvietà davvero poco discutibile. Che sia il futuro a condizionare il passato, richiede ontologie complicate da articolare e da sostenere – il finalismo, per fare un esempio banale.
(13) Ancora più suggestivo è un tempo iperbolico, che si distende far due attrattori in posizione finita e definita, ma infinito per via dell'avvicinamento asintotico dei due rami ai predetti attrattori. Anche l'ellisse si costruisce attorno a due attrattori e sarebbe davvero interessante delineare in termini ontologici l'*attrattore temporale*.
(14) Traduzione ineccepibile in termini *quasi sintattici* – di un significato di cui non si può immaginare il più controverso – il tempo appunto. Echeggia l'*incompossibilitas possibilium omnium* di Leibniz, che però lui vedeva più come incompossibilità a livello di *essentia*, cioè di definizione e non tanto come possibili stati diversi successivi (un bambino che diventa adulto) di una medesima *essentia*.
(14) In verità andrebbe detto che è l'istante a dipartirsi a un tratto dal punto: potendo solo geometrizzare il tempo e non cronometrizzare la geometria, la cosa è decisamente ovvia conseguenza.

Dodici
Essere e Divenire
Essenza della storicità o Storicità dell'essenza?

> La volontà di *rifiutare* Parmenide si manifesta sin dall'inizio nel pensiero dell'Occidente. Anzi, essa è il fondamento dell'occidente.
> (…)
> L'"Essere" di Parmenide è annientante: proprio perché l' "Essere" è, gli essenti (e innanzitutto gli essenti del mondo) sono nulla.
>
> Emanuele Severino, *Il destino della tecnica*, XVIII. *Parmenide e la tecnica*

1. Forse non si potrà mai dire con certezza se la perpetuità immobile della popolazione eidetica dell'iperuranio sia dovuta a una necessità ontologica oppure all'angoscia del divenire che, a uno come Platone, imponeva di prendere provvedimenti affinché qualcosa – possibilmente il meglio – si salvasse dall'inabissarsi inesorabile delle cose nel tempo – e, per ciò che riguarda le cose umane, si potrebbe aggiungere anche dall'incessante inabissarsi del presente nella storia. Così, istituzionalizzando quella che Emanuele Severino chiama la *logica del rimedio*([1]), il sopracielo platonico è una sorta di dimensione parallela in cui nulla accade, in cui nulla può e deve accadere, perché là tutto ciò che può *accadere* in verità *esiste* – non *è accaduto*, *accade* o *accadrà* – da sempre, al riparo dal tempo e dalla consunzione del divenire.

L'accessibilità a questa dimensione è sottoposta ad attenta vigilanza da parte di una *élite* scelta – i *philosophoi* – quasi ci sia il timore che una frequentazione troppo allargata – democratica, si potrebbe suggerire – possa in qualche modo reintrodurvi il divenire, il tempo, la storicità.
Seppure in varia forma, tonalità e accentuazione, e nonostante dichiarazioni in contrario, tutto il mondo greco guarda al divenire con gli occhi di Platone muovendo dal tacito triplice assunto che il *divenire in quanto divenire* è un *problema*; che questo problema ha *soluzione* fuori da se medesmo; che la soluzione risiede (solo) nell'*essere in quanto essere*. Il triplice assunto non ha alcuna ovvietà ma è stato efficace al punto da conquistarla saldamente.

2. Finché sugli *eide* aleggia la capacità evocativa e visionaria di Platone e la forza delle suggestioni che lui riesce a fissare nella scrittura, lo schema regge.
Aristotele non ha capacità evocative e visionarie. Lui è un *meccanico* ma la divaricazione dal maestro dovrebbe solo mostrare chiaramente che lui *platonizza da meccanico* (oppure meccanicizza da platonico?) – è sempre il divenire il problema, ed è sempre l'essere in quanto essere la soluzione([2]).
Platone prende la via più breve e si occupa della soluzione lasciando il problema quasi sullo sfondo, semplicemente indicandolo come in distanza.
Aristotele, una volta disegnata la soluzione, torna a ciò che ritiene davvero interessante – il diveniente, appunto. Ma ci torna dopo aver pagato dazio a Platone

e alla prospettiva secondo cui fin dall'inizio si è posto il mondo greco.
Il quale mondo greco – forse per strutturale propensione all'*autologia* (oltre che all'*auto-nomia*) *della polis* – indubbiamente unito nel ritenere che il problema sia il divenire e la soluzione l'essere – l'Ellade contro l'invasione da Oriente –torna poi a dividersi sul definire l'essere – Atene e Sparta nella guerra del Peloponneso.

3. La soluzione diventa subito campo di battaglia. E nel successivo dibattito lo diventa in forma talmente radicale che, se fosse legittimo un criterio del *dissensus gentium* in ambito ontologico così come lo è il *consensus gentium* nel giuridico, il sospetto di un vizio di origine nel porre la questione così come era stata posta, sarebbe stato assolutamente giustificato.
Nemmeno il pirronismo uscì dall'abbraccio mortale, perché si limitò a constatare l'inefficacia dello schema in cui Platone aveva intrappolato il futuro sapienziale dell'Occidente, ma lo accolse come destino inesorabile. Così la *guerra dell'essere* non spense mai il sentire originario di Platone, ovvero l'*angoscia del divenire* e il conseguente riflesso condizionato di dover salvare qualcosa, possibilmente il meglio, dalla catastrofe della temporalità.
È quasi banale intravedere nell'*accanimento ontologico* sull'essere come soluzione del divenire, la tensione sapienziale a una forma *immortalità per contiguità*, se è troppo osare di più, cioè un aver ragione del e sul tempo *per vicinanza e consuetudine* con il *necessa-*

riamente atemporale – argomento platonico ripreso con desolante insistenza per avvalorare l'ipotesi traballante che l'anima appartenga al *dominio della soluzione* – cioè dell'essere – e non al *dominio del problema* – cioè del divenire. Così, "quando l'anima, restando in sé sola e per sé sola, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro ed eterno, immortale, immutabile e, avendo natura affine a quello, rimane sempre con quello, ogni volta che le riesca di essere in sé e per sé sola (…) perché immutabili sono quelle cose alle quali si attacca"([3]).
Che qualcosa di imperituro sia, è rassicurante già solo per il fatto di esistere, a prescindere dall'eventualità di poterne fruire in qualche forma o misura. A maggior ragione allora sarà rassicurante se la sua esistenza può anche dare ragione della sperata immortalità dell'anima.

4. Nel diciassettesimo secolo, la soluzione di Platone – l'essere in quanto essere – rivela definitivamente la sua insostenibilità, anche se non viene messa in discussione la prospettiva che ne era stata all'origine – cioè che il divenire sia il problema, che come tale necessiti di soluzione e che una soluzione sia possibile.
All'inanità dell'*essentia* – ragione di stabilità che redime il divenire dalla sua inesorabilità – si giunge per consunzione. Non è difficile indicare nella raffinazione estrema della *distinctio*([4]) quasi una *dimostrazione meta-ontologica* della sorte inesorabilmente divenienti anche di ciò che era stato posto a contenere l'usura del divenire.

Accantonato l'essere come soluzione, l'accanimento ontologico deve cercare nuove forme di rassicurazione per rilassare la tensione sapienziale.
Nel diciassettesimo secolo, estintesi definitivamente le *forme sostanziali*([5]), rimane solo Dio – l'antico *eidos* platonico del Bene – che in venti secoli più o meno ha fagocitato l'iperuranio e tutta la popolazione degli *eidos*. Galileo certifica la dolorosa inaffidabilità dell'*essentia* e la riconosce inabile a rassicurare sul conto del divenire.
L'esorcismo del divenire deve incardinarsi più saldamente che su uno spettrale, evanescente, inafferrabile *paesaggio di essenze*. Ecco la rassegnata necessità di affidarsi ai numeri e alle figure, all'epoca ancora immuni dalle sindromi fondazionali di fine Ottocento, ritenendo di avere negli *Elementi* di Euclide un modello assoluto di chiarezza, distinzione e coerenza([6]).

7. Il problema ora diventava cercare ciò che nelle cose fosse esprimibile in misura e figura, così come prima si cercava ciò che fosse esprimibile in termini di atto e potenza. Platone, forse perché non aveva a disposizione il trattato euclideo, collocò il livello dell'aritmogeometria appena al di sotto di quello eidetico. Accadde così che la *nuova scienza* inaugurata da Galileo occupasse l'ormai deserto iperuranio platonico con numeri e figure.
Il nuovo *iperuranio aritmogeometrico* fu talmente efficace da ridimensionare gradualmente persino il ruolo ontologico di Dio fino a renderlo del tutto pleonastico, condannando definitivamente all'irrilevanza –

quando non anche al ridicolo – la fisica con finalità di teodicea o comunque a sostegno della devozione.
Con ciò, la Modernità incardina la sua grandezza (e miseria) su un gesto di rinuncia. Rinuncia forse a una illusione, ma pur sempre rinuncia e quindi nostalgicamente avvertita come tale.

8. Quanto è *naturale* la matematica? Quanto sono *naturali* il calcolo delle flussioni o la geometria analitica? E la *velocità* (come la gravità o l'accelerazione) è *cosa* o mero rapporto matematico?
Il tempo, come sempre accade, scopre la verità e la matematica rivela il suo volto di *artificio*: artificio inoppugnabile e compiuto – come lo sono tutti gli artifici destinati a durare – *soprattutto efficace, ma per ciò stesso capace* solo di artificialità. Poco evidente all'inizio sia per l'inevitabile contiguità fra *naturale* e *artificiale*([7]) che non consente di apprezzare le differenze, sia per il numero di *artificialia*, all'inizio insignificante e incapace perciò di incidere.
Così il nuovo iperuranio si popola sempre di più di *artificialia*, che progressivamente sostituiscono i *naturalia* nel delineare la trama del mondo. Fino a che, come abbiamo cominciato a vedere nella e con la *virtualità* trionfante dell'età dell'informazione, la sostituzione sarà completa.
È con l'universo della relatività generale che si compie finalmente l'abolizione del divenire([8]), perché viene alla fine a coincidere con l'iperuranio aritmogeometrico dopo aver riconfigurato ogni evento a entità puntiforme definita da quattro coordinate.

E suona finanche beffardo notare che la quarta coordinata, quella *temporale*, associata a un numero, fissa *eternamente*, nella sequenza immobile degli istanti, la posizione cronologica dell'evento.

9. Ma anche senza attendere le estreme conseguenze, il senso di perdita per la rinuncia che è stata la premessa della Modernità, si traduce in una sorta di *nostalgia dell'essenza* – della *forma sostanziale*, in verità – che trova voce nella luminosità della stagione romantica([9]) e fa dire a Faust([10]):

Per questo mi sono dato alla magia,
se mai per forza e bocca dello spirito
qualche segreto mi si palesasse,
e non dovessi più sudare amaro
a raccontare quello che non so,
e potessi conoscere nel fondo
che cosa tiene unito il mondo,
scoprire i semi delle forze attive,
non rimestare più tra le parole.

La stagione romantica, come quella *naturosofica* del Cinquecento, non si rassegna al *possesso geometrico-numerico* del divenire e *tenta l'essenza*. Disperatamente e vanamente, ancorché a tratti genialmente.
Hegel – sempre diffidente e disinteressato alla natura e alla sapienzialità declassata che se ne occupa – celebra l'apoteosi di questo recupero, costruendo il *corrispondente naturale* dell'artificio matematico. Così, solo per dare un esempio, la *gravità* è "la confessione

della nullità che colpisce l'esteriorità della materia nel suo esser per sé, della sua mancanza d'indipendenza, della sua contraddizione"([11]).
Quanto *tentar l'essenza* cercandola in ciò che nel suo sorgere la negava, avrebbe potuto dare requie al tormento di Faust, è molto meno rilevante della drammatica grandiosità del tentativo. Il quale si riassume nel *ridefinire l'essenza includendo il suo divenire nel suo permanere*.

10. Tutto il capitolo terzo della sezione terza del libro primo della *Scienza della logica* racconta del *divenire dell'essenza* – cioè *dell'essenza come divenire*.
Al tentativo ellenico di *trovare nell'essere la ragione del divenire*, Hegel risponde sostenendo che *l'essere è il divenire*, cioè, in fondo, che non c'è bisogno di alcuna ragione per ciò che diviene: ciò che diviene è ragione a se medesimo. Quindi non c'è bisogno di nessun essere *dietro* o *sotto* o *sopra* per dare ragione di ciò che accade *davanti*. Così, se il divenire è essere, allora *tutto è necessario* e il mondo infine viene a coincidere con l'iperuranio: "poiché il finito è l'opposizione che si contraddice in se stessa – poiché il finito *non è*, c'è l'assoluto. Il non essere del finito è l'essere dell'assoluto"([12]).
L'estenuante enumerazione del divenire è il dipanarsi dell'essere fino alle più estreme conseguenze. Così, l'*essenza* è concepita in forma quasi *estensiva*, cioè come il dispiegarsi di tutte le provvisorie determinazioni del divenire nel tempo. Più o meno come, nell'ambito della teoria dei numeri naturali, si è ricorsi

a una *definizione insiemistica* del numero, cioè, in definitiva, *enumerando senza comprendere*.
Il tempo – la Storia – in tutto il suo distendersi è per Hegel l'*essenza* che viene a coincidere con la Ragione che divora, digerisce e rigurgita la Totalità – Ragione insaziabile, che si ferma alla Totalità solo perché per definizione non dovrebbe darsi altro, oltre a quella. Ma se si desse, la Ragione potrebbe continuare – *immanior ipsa*.
Ma le cose non sono andate come Hegel aveva forse auspicato. La Modernità è passata accanto a Hegel non tenendo gran conto alla fine della sua *Natur* e ha passato il testimone alla Contemporaneità incaricandola, o costringendola, o mostrandole l'inevitabilità del di un iperuranio aritmogeometrico sospingendola ad ampliare il numero degli *artificialia* e a connetterli sempre più indissolubilmente – *rete aritmogeometrica* che ricostruisce le cose là dove le cose non possono esserci, ma dove la manipolabilità dell'artificio annulla il rimpianto delle cose.

———

(1) Vedendola come la vede Severino, anche il linguaggio o la capacità di contare appartengono alla logica del rimedio. Se la consapevolezza di sé è male, allora è inevitabile una logica del rimedio. La seconda segue dalla prima, ma non è detto che la prima sia così ovvia.
(2) Distinguere l'ontologia (*l'essere in quanto essere*, cioè l'essere nella sua estrema povertà) dalla teologia naturale (*l'essere in quanto l'Essere*, cioè nella sua estrema ricchezza) è una questione secondaria rispetto all'essere in quanto soluzione della problematicità del divenire. Sia l'una sia l'altra sottraggono

la quota di essere coinvolta nel divenire dall'inabissamento nel nulla. E non è detto che in fondo *l'essere in quanto essere* non sia proprio *l'essere in quanto l'Essere*.
(3) Platone, *Fedone*, 79a.
(4) La distinzione muove dall'*univocitas* all'*analogia* – quando parte dall'*univocitas*. Se parte già dall'*analogia*, il suo destino inesorabile è l'*aequvocitas*. L'*aequivocitas* è la malattia mortale della parola che la dissolve appunto per consunzione.
(5) Il rapporto fra *essentia* e *forma substantialis* sembrerebbe essere quello della parola che dice la cosa e la cosa detta dalla parola: "l'essenza è ciò che viene espresso mediante la definizione della cosa" (*De Ente et Essentia*, cap. 2). "La forma sostanziale invece conferisce l'essere in senso assoluto; quindi alla sua venuta si dice che un soggetto è generato in senso assoluto; e al suo scomparire si dice che perisce, sempre in senso assoluto" (*Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 4) e "la forma sostanziale causa l'essere in atto nel proprio soggetto" (ibid. I, q. 77, a. 6).
(6) Non è granché dire della Gioconda che il rapporto fra gli assi del suo viso ha un certo valore numerico o che la distanza fra i suoi occhi ha un rapporto definito con la lunghezza delle labbra o trovare l'equazione esatta della curva che segue la mandorla dell'occhio. Però, pur non dicendo granché sulla Gioconda, quello che dice è inoppugnabile. Basta accontentarsi. Se poi le medesime operazioni vengono condotte sulla Dama dell'Ermellino, sulla Lucrezia Panciatichi, sulla Ginevra Benci, si scoprirà che alcune descrizioni numeriche sono inoppugnabilmente ricorrenti in più casi o in tutti i casi. Nascerebbe così la *scienza nova* della pittura.
(7) Non che l'*artificiale* sorga spontaneamente dal *naturale* – perché sarebbe ancora *naturale* e basta – però siccome in questione sono i *naturalia*, è ovvio che qualsiasi soluzione non possa prescindere dal partire da questi. All'inizio, confezionare soluzioni su misura è quasi banale, ma quando il raggio d'azione della soluzione si amplia, il su misura si complica perché il dominio da abbracciare si complessifica. Del resto, se la soluzione fosse naturale, esisterebbe in natura – ma non c'è perché per troppo tempo ve l'abbiamo cercata. Ma che i *naturalia* avesse uno o più

naturalia come ragione è una soluzione che nemmeno i Milesii sposarono, stante che l'*arché* non era immaginata sul medesimo livello delle cose di cui veniva considerata *arché*.
(8) Definendo il punto-evento con tre coordinate spaziali e una temporale, Einstein lo fissa nell'eternità – atomo spaziotemporale invece di atomo solo spaziale – indivisibile e quindi indivenibile. E per ciò stesso eternamente contemporaneo a tutti gli altri. Il tempo cessa di essere il ciò in cui gli eventi accadono per entrare nelle definizione dell'evento.
(9) Tanto Schelling quanto Hegel, nel parlare di matematica e soprattutto di fisica, riecheggiano – no, reduplicano – le suggestioni di un Agrippa di Nettesheim e in generale della *naturosofia* cinquecentesca finalmente liberata dalle liturgie sapienziali della scolastica. La differenza fra il Cinquecento rinascimentale e l'Ottocento romantico è che nel primo caso, l'iperuranio aritmogeometrico sarebbe arrivato di lì a un secolo, mentre nel secondo caso, l'iperuranio aritmogeometrico era in costruzione già da due secoli.
(10) J.W. Goethe, *Faust*, Parte Prima, Notte, monologo iniziale.
(11) G.F.W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, 262.
(12) G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*, Libro II, *La dottrina dell'essenza*. Sezione I, *L'essenza come riflessione*. Cap. III, *Il fondamento*. Nota III.

Tredici
La beatitudine di Biancaneve. Metafisica & *Mito*fisica

> Molti eroi di fiabe, a un punto cruciale del loro sviluppo, piombano in un sonno profondo e rinascono. Ogni risveglio o rinascita simboleggia il raggiungimento di uno stadio superiore di maturità e di conoscenza.
>
> Bruno Bettelheim, *Il mondo incantato*, *Parte seconda*. *Biancaneve*

1. La trentunesima funzione identificata da Vladimir Propp([1]) è l'esito finale della storia, cioè "l'eroe si sposa e viene proclamato re". Con ciò la fiaba ha fine, perché, evidentemente, ciò che l'ignoto inventore voleva comunicare e trasmettere sta nella vicenda che precede. Ciò detto, non è – non può essere – privo di ragione che la fiaba, con il suo finale inesorabile, immetta sempre in uno stato di cose che, cessando il divenire, è già in qualche misura *eternità*. Con tutte le inquietudini e le esitazioni che di solito accompagnano (e segnano) lo sguardo che la vorrebbe fissare.
Vediamo.

2. Pur essendo l'esito accanitamente perseguito dalla vicenda, la trentunesima funzione di Propp viene sempre paradossalmente lasciata nel vago: la povera Biancaneve passa quel che passa per coronare il suo sogno e quando se lo trova di fronte senza più impedimenti, poche allusive pennellate e il sipario cala

immediatamente quanto inesorabilmente. Come a dire che, quando incomincia il bello per lei, finisce il bello per noi. Non meraviglia che questa trascuratissima vaghezza nell'esito sia la ragione di fondo di una sorta di implicita *logica del sequel*, dato che l'inevitabile indeterminazione dell'eternità, nella quale non accade più nulla perché nulla può più accadere, alla fine non soddisfa.

Wotan, affermando nel primo atto del *Rheingold*, che *Wandel und Wechsel liebt wer lebt*, stabilisce una sorta di ontologica *equazione tra esistere e divenire*, da cui si deduce che l'assenza di divenire è cessazione di esistere e se l'eternità è assenza di divenire, il massimo che ci si può aspettare è il romantico affondamento nella notte di Novalis, perché "senza tempo e senza spazio è il dominio della Notte. Eterna la durata del sonno"([2]). È forse per questa ragione – per timore del nulla in cui inesorabilmente precipita la vicenda – che la fiaba evita di dilungarsi sulla felicità di Biancaneve o di Cenerentola o della Bella Addormentata: la loro felicità non è fiaba perché non è racconto e non è racconto perché non è vicenda, divenire. L'eternità – a parte gli scenari deprimenti fino al ridicolo dipinti della gnosi([3]) – non può essere raccontata perché non v'è nulla di essa che può essere raccontato. La qual cosa porta a concludere, che, dal punto di vista del *Wandel und Wechsel*, l'eternità è nulla.

3. La logica del *sequel* nasce dalla necessità (chissà se *umana* oppure solo *occidentale*) di spingersi oltre il limite dell'esito finale della fiaba per sottrarre l'eroe

allo stato di sospensione nullificante in cui quell'esito l'ha definitivamente collocato a riposo. Non si tratta di *curiosare nell'eterno* – e in verità anche chi vi ha gettato uno sguardo ne ha poi dato una raffigurazione di agghiacciante immobilità scenografica impregnata di un silenzio angosciante – cioè di dettagliare il *vissero-felici-e-contenti*, ma di raccontare una nuova fiaba: solo così, solo in un (nuovo) divenire può esistere l'eroe e un sequel fiabesco di Biancaneve e i sette nani sarebbe quasi un atto di clemenza verso di lei e i sette comprimari col sottrarli al limbo triste e silenzioso cui l'inesorabile finale li ha consegnati. E tuttavia, la logica del *sequel*, nonostante una sorta di spontaneo interesse ad avere notizie di Biancaneve (o di Cenerentola o della Bella Addormentata) dopo il matrimonio con il Principe, è parsa evidentemente un nonsenso alla tradizione fiabesca, dato che a un eroe – per una sorta di una fiabesca biunivocità – corrisponde (o forse *deve* corrispondere?) curiosamente *una e una sola vicenda* e viceversa.

Che la cinematografia contemporanea abbia introdotto l'*estetica del sequel* non è privo di implicazioni metafisiche. Come non è privo di analoghe implicazioni l'ancora sommessa *logica del prequel*, che invece – simmetricamente – evoca l'eroe (direttamente o indirettamente) dalla medesima vaga eternità cui lo ha consegnato la fine della vicenda, ridandogli nuova esistenza nella direzione temporale opposta al corso della fiaba. Come a suggerire che il tempo non ha direzioni privilegiate nel suo distendersi sopra l'eternità e che una medesima eternità *segue e precede* la fiaba.

4. Va da sé che qualsiasi narrazione – dalla fiaba al poema al romanzo – è in una certa misura sottrazione di una sezione definita di divenire all'abbraccio omogeneizzante dell'indeterminazione dell'eternità. O del Nulla, a seconda dei gusti. Tuttavia, le storie il cui finale segna un passaggio ad altra condizione sono le più appassionanti perché *totalmente aperte*. Aperte a possibili – ancorché dalla tradizione mai tentate – esplorazioni della nuova condizione. Quelle in cui invece l'eroe alla fine muore, sono chiuse proprio sul lato più promettente, quello del *sequel* appunto, e dunque ammettono solo una più condizionata espandibilità, quella nella direzione del *prequel*. Così, se è legittimo e finanche intrigante immaginare quello che accade a Renzo e Lucia dopo la fine della storia raccontata da Manzoni, appare del tutto pleonastico e irrilevante porsi analoga domanda a proposito di Amleto. Mentre la fine dell'eroe *chiude* ogni altra possibilità, il lieto fine *apre* possibilità infinite, possibilità di infinite altre possibili storie. Il lieto fine schiude la vastità della possibilità dei possibili.

5. La storia di Biancaneve sembra *galleggiare* sulla superficie immobile e silente dell'eterno, ma è aperta ad altre (infinite) storie possibili che potranno indefinitamente sottrarre l'eroina all'immobile, perfetta e definitiva beatitudine dell'*e-vissero-felici-e-contenti*. Almeno finché ci sarà qualcuno a raccontarle.
Le parole del congedo (*e-vissero-felici-e-contenti*) appartengono ancora all'*aldiqua* del limite finale della

fiaba e non alla dimensione dell'eterna beatitudine in cui Biancaneve passa superandolo. Oltrepassato il limite finale, Biancaneve entra nella sua permanente condizione di eternità e cosa ella sia o possa essere di là di quel confine è ormai indicibile perché passato nell'eternità. Ma se la presenza della Principessina venisse di nuovo evocata, potrebbe esserlo solo in una nuova fiaba, cioè fuori dell'eternità, sotto il segno del tempo, il quale è vicenda, successione di eventi, e quindi storia.

Un *sequel*, insomma. Che la sottrarrebbe all'abbraccio totalizzante della sua condizione beatifica. Così accade che la *logica del sequel* sia negazione – ancorché provvisoria – dell'eternità.

La prospettiva che sia possibile sciogliere Biancaneve dall'abbraccio dell'eternità con una nuova fiaba, è decisamente inquietante, soprattutto perché sembra ridimensionare in una certa misura l'inesorabile onnipotenza dell'eternità, compromettendo alla radice quella *definitività* che è l'altro nome dell'eternità.

Un'*eternità provvisoria*, che patisce improvvise instabilità, può essere oggetto solo di *meteorologia metafisica* e non di una ontologia ma se fosse sostenibile, Francesco Petrarca avrebbe torto nell'assegnare il suo ultimo trionfo all'Eternità, senza contare che questi sempre possibili collassi dell'eternità nella temporalità, potrebbero consacrare anche il tempo come infinità a pieno titolo e dunque ontologicamente coesistente e coestensiva all'eterno – a quel punto, davvero a pieno titolo immagine mobile dell'eternità.

6. Che esista un tempo *parallelo* all'eternità è come chiedersi se l'atto sia *perpendicolare* alla potenza.
La logica del *sequel* sembrerebbe suggerire questa paradossale possibilità. E, se non consolatorio, sarebbe almeno divertente l'ipotesi di Biancaneve che *rimpalla* indefinitamente fra i due piani paralleli, in un gioco successivo di *triumphi* e *ruinae aeternitatis* o, reciprocamente, di *ruinae* e *triumphi temporis.*
La prospettiva non è esente da rischi per la Principessina, perché la sua rievocazione potrebbe essere solo un raccontare sempre la medesima fiaba. Si dà anche, in effetti, oltre a quella del *sequel* e del *prequel*, anche la possibilità del *remake*. Che pure parrebbe una confutazione dell'eternità. Ma quel *ritornare*, alla fine, non sarebbe dialettica fra tempo ed eternità, ma semplicemente una forma subdola e non immediata di immobilità e identità, agevolmente riconducibile alla definitività dell'eterno – un *eterno ritorno*.
Se poi si volesse ardire di generalizzare l'ipotesi fiabesca affermando la possibilità di collassi parziali dell'eternità in corrispondenza di *prequel*, *sequel* e *remake*, le conseguenze in campo teologico sarebbero devastanti. A meno di contendere una buona volta ai senzadio come Nietzsche e agli invasati come Fichte l'esclusività di uno sguardo alle alternative di Dio. Sarebbero poi così insostenibili una *teologia dell'eterno ritorno* o una *teologia della cattiva infinità*?

(1) Vladimir Propp, *Morfologia della fiaba*, 3.
(2) Novalis, *Inni alla Notte*, II.
(3) Per esempio, i soliti *Pistis Sophia* e *Apochryphon Johannis*.

Quattordici
Numeri *tronchi*
Numerare & Misurare

> … il numero è appunto la determinatezza totalmente quieta, morta e indifferente nella quale è estinto ogni movimento e ogni rapporto…
>
> G.W.F. Hegel,
> *Fenomenologia dello spirito*, V, 56

1. Si è raccontato infinite volte dello sconforto dei Pitagorici di fronte alla inesorabile constatazione che *perlopiù* il lato del quadrato è incommensurabile con la sua diagonale.
Nella generale desolazione dell'incommensurabilità, le *terne pitagoriche* erano isole di (pitagorica) razionalità che però, lungi dal dare conforto, rendevano ancora più sfuggente e indefinibile cosa alla fine fosse davvero il numero.
Sedici terne pitagoriche per i numeri fino a cento, su tutte le innumerevoli terne possibili, pongono interrogativi inquietanti a proposito della definizione di numero *naturale*, *perlopiù* incompatibile con il rapporto geometrico che incatena secondo necessità il triangolo rettangolo al teorema del fondatore. Tanto che verrebbe *più naturale* porre il problema contrario, ossia come mai esistano *anche* esiti *compatibili* del teorema pitagorico. Ma forse è lo stesso che chiedersi perché nelle terne pitagoriche ci sono cinque numeri che si ripetono – 5, 12, 13, 65 e 85 – e uno che si ripete ben due volte – 65. Il dilemma fu chiaro immediatamente:

esclusività del numero naturale oppure incontrovertibilità del teorema pitagorico. Si optò ovviamente per il secondo corno spalancando così le porte all'infinito in atto *in mathematicis*, alle sue dubbie suggestioni e alle sue vie senza uscita.

2. Eudosso di Cnido, a proposito di proporzioni, dimostrò che si potevano mettere in relazione quantità senza restrizioni, evitando di invocare la necessità di una comune unità di misura, distinguendo definitivamente *arithmòs* da *metron*([1]). Fino a quel momento il *métron* altro non era che il volto visibile e manipolabile dell'*arithmos*, ma una volta svincolato da obblighi metrologici, il numero poteva allora diventare qualsiasi cosa.
Da Cartesio in poi, il numero si è gradualmente impossessato di tutto – tardiva ma implacabile rivalsa di Pitagora – caricandosi di una *hybris* tale da valicare il confine dell'impossibile. Così, con l'introduzione di *i*, cioè dell'*unità immaginaria*, il dominio dei numeri entrò nel dominio del fantastico.

3. L'equazione

$$x^2 + 1 = 0$$

è corretta nell'ambito della notazione algebrica. Il problema è che porta il sistema a una imprevisto vicolo cieco, perché non si ha la minima possibilità di indicare quale numero possa essere *la radice quadrata di -1* (come di nessun altro numero negativo). Introdurre l'unità immaginaria è palesemente un geniale accorgimento *notazionale* con cui dare testimonianza

dell'impossibilità di andare oltre il limiti su cui il sistema dell'algebra era stato inizialmente costruito. L'espediente non è certo la soluzione al problema dell'inquietante autocontraddittorietà della matematica dei numeri reali. Rimane espediente anche se consente di disincagliare la manipolazione del sistema. Fuori dall'ambito matematico, ogni problema ontologico o etico ha sempre spinto verso espedienti che spesso erano esattamente la presa d'atto e la codifica della contraddizione di cui avrebbero dovuto essere soluzione – uno per tutti: la *potenza attiva*([2]).
Ma se il risultato dell'equazione è un vicolo cieco perché non consente di definire che cosa sia la radice quadrata di -1 e la soluzione dell'*impasse* è semplicemente la *denotazione della contraddizione*, si attesta non solo la propria impossibilità a definire, ma anche l'inevitabilità di *presenze né chiare né distinte* nel modello più riuscito di chiarezza e distinzione.
La denotazione non è in questo caso epifania del denotato ma, al contrario, esorcismo della sua pericolosità col circoscriverlo, perimetrarlo e oscurarlo per garantire la continuità dei percorsi nel sistema.
Non è possibile dire dell'unità immaginaria più della contraddizione che esprime, ma basta confezionarla in modo ermetico. Così non è più né interessante né rilevante cosa sia dentro il contenitore se è possibile codificare regole di manipolazione del contenitore.

4. Lo stesso vale a proposito della divisione di un numero qualsiasi per zero: posto che lo zero sia a tutti gli effetti un numero – giusta il primo assioma di Pea-

no, per cui l'assenza di numero è numero – ogni divisione fra numeri dovrebbe dare numeri e non cose di dubbia definibilità. Eppure, anche in questo caso non è possibile dire che numero sia il risultato di quella divisione – sempre supponendo che lo zero sia anche numero e dunque il risultato non sia un ibrido.
In altre circostanze – per evitare paradossi – si è intervenuto prevenendo, cioè dichiarando inammissibili conclusioni inevitabili con opportuni divieti, come fece Russell con la sua teoria dei tipi([3]).
Che la matematica fosse un sistema, un mondo imperfetto è stato sancito definitivamente da Gödel (il quale peraltro si serve di aritmetizzazioni per dimostrarne l'incompletezza), ma già ad un esame ben più sommario la cosa non sfugge.
Sulla stessa falsariga, si è provveduto in passato a redigere puntuali relazioni sulla natura della manticora e del grifone, del basilisco e della chimera.

5. Abbandonando il vincolo che anticamente legava *arithmòs* e *métron*, l'orizzonte non può che diventare una palude infinita non meno che infida.
Certamente, se all'inizio invece che la incontrovertibilità del teorema pitagorico si fosse optato per una *esclusività* dei numeri naturali – azzardando, per esempio, una teoria dei tipi *ante litteram* – il numero sarebbe rimasto *mera epifania della misura*. La teoria matematica sarebbe stata probabilmente di gran lunga meno complessa e perciò stesso, probabilmente, anche meno contraddittoria.

Indubbiamente sarebbe stata anche molto, molto meno interessante.
L'accentuazione dell'ancillarità del numero rispetto alla misura, lo avrebbe preservato dal divenire ipostasi a sé stante e quindi dall'acquisire autonoma consistenza, cui Pitagora prima e Platone poi, dedicarono la propria ossessiva attenzione ontologica – inconsapevole il primo, fin troppo il secondo. Una teoria dei numeri a valenza ontologica li classifica ovviamente fra i *naturalia* e quindi al riparo da dubbie operazioni che sono possibili solo quando qualcosa si presta illimitatamente a subire variazioni – gli *artificialia*. Se i *naturalia* mutando cessano di essere ciò che erano, gli *artificialia* probabilmente no. Eppure rimane il dubbio su quanto possa essere compatibile la vocazione *ancillare* dei numeri naturali con la loro *effettiva naturalità*: la definizione di ancillarità, cioè l'*asservimento alla misurazione*, sa troppo di artificio – la misurazione come tale non esiste *in naturalibus* – per poter considerare irrilevante la questione.

6. Comunque sia, alla fine non si può eludere la domanda su quale sia *la misura* – non il numero risultante dall'applicazione del teorema di Pitagora – della ipotenusa di un triangolo rettangolo i cui cateti misurino, per esempio, 4 e 5. Il calcolo porta allo spaventevole e soprattutto *incompleto* risultato di

6,403124237432848686488217674621 8 circa.

Il quale è certamente un numero, ma altrettanto certamente non una misura. Muovendo dalla premessa

infondata che alla fine tutto – numeri compresi – abbia un limite, i Greci non colsero forse che *necessità della misura* e *precisione del numero* sono prevalentemente incompatibili. Altrimenti avrebbero messo a punto una matematica – e forse anche un'ontologia – del *numero tronco* come ragionevole risposta alla invadenza dell'infinito in atto per ripristinare la perduta identità fra *arithmos* e *metron*. Un *numero tronco* – cioè un numero a cui, non avendo fine, si *impone* una fine – è sempre riconducibile a un numero naturale. Così l'infernale risultato della radice quadrata della somma dei quadrati di 4 e di 5, troncato e reso secondo una scala decimale adeguata, diventerà

64.031.242.374.328.486.864.882.176.746.218

numero certamente ancora spaventoso, ma finalmente anche *misura*.
Alla ricerca di una legittimazione (matematica? logica? ontologica?) della *troncatura*, non rimane che una possibilità, cioè che un numero, finché non ha un limite identificato, non può essere propriamente considerato misura e se un numero non è anche misura, si aprono le porte al dilagare dell'infinito in atto.

---

(1) Charles C. Boyer, *Storia della matematica*, Cap. 6, Par. 7.
(2) "Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut philosophus dicit, V Metaphys" (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 25 a. 1).

Che la potenza – *principio passivo* per definizione – possa essere anche *principio attivo* porta inesorabilmente a poter identificare una attività e una passività anche nella potenza attiva (e se utile, anche nella potenza attiva). Vale sempre che *ex contradictione quodlibet sequitur.*

(3) Per esempio, Russell-Whitehead, *Principia Mathematica*, Introduzione, Cap. II.

Quindici
La teodicea di Kurt Gödel
Semplice & Complesso

> Il sistema della logica è il regno delle ombre, il mondo delle semplici essenzialità, libero da ogni concrezione sensibile.
> G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*, I. *Introduzione*. *Concetto generale della logica*

1. A un certo punto del *Sofista*([1]), Platone stabilisce che l'opinione di Parmenide non è in sé falsa, ma che non porta da nessuna parte. E si impone di ridisegnarla, nonostante il Tremendo. Innegabile che qui Platone sia in fondo essenzialmente un nostalgico dell'*omoion* di Parmenide e che non perda occasione per riproporlo quando ciò non porti a impantanare il suo racconto.
La discussione platonica riferita dal *Sofista* è un delirio grammaticale sul verbo essere con la finalità evidente di disinnescare il detonatore che Parmenide aveva collegato al suo *sphairos* di ascendenza empedoclea per impedire ogni possibile discorso sull'*einai* qualora si fosse sacrilegamente toccata la *sacra univocità del logos*.
Nel contesto onto-grammaticale degli inizi, Parmenide aveva inoppugnabilmente ragione su un punto: con lo sfaldarsi dell'unità originaria, viene posta la premessa per il male e dunque la guerra dialettica in difese dell'*omoion* è una *guerra santa*.

2. Platone, attraverso la complicata gerarchia degli enti delineata nel *Filebo*, cerca di preservare la semplicità originaria dell'*omoion* – complice insostituibile la lingua che usa. È il suo omaggio a Parmenide mentre tenta di disincagliare il discorso dal punto morto in cui lo ha portato la via indicata dalla dea. Il quadro che così prende forma mostra un *molteplice* ancora accettabilmente unitario perché in questa prima complicazione dell'unità originaria si mantiene ancora ragionevolmente riconoscibile la figura originaria dell'*omoion*.
Ma un *quadro unitario*, per quanto unitario, non può essere l'*omoion*, l'*uno*. Si tratta pur sempre di *molti* che fanno unità senza cessare di essere molti.
Ma una volta introdotto il molteplice, cosa impedisce di reiterare su ciascuno dei molti ciò che è stato per l'*omoion*? In verità nulla: se l'*omoion* non ha retto, come può reggere uno qualsiasi dei *polla*, ontologicamente inferiori *kata physin*? Ma se nulla si oppone, cosa impedisce la moltiplicazione all'infinito dei molti e la complicazione all'infinito della totalità che li raccoglie?

3. In verità esiste un limite alla frammentazione dei *molti* nei *molti di più*: l'impossibilità dell'infinito in atto. Se davvero è impossibile – *vexatissima quaestio* – allora si può tentare di raccogliere i molti[2]. Così, nella sua guerra instancabile ma incessante contro l'infinito in atto, Tommaso d'Aquino potrà azzardare la quinta, *ex gubernatione rerum*, per tentare di ritrovare le tracce ormai perdute dell'*omoion*.

Se è discutibile quanto la via tomista sia efficace, è indubbio che se l'unità originaria va sottoposta a dimostrazione di esistenza, siamo agli antipodi di Parmenide, per il quale – Zenone insegna – il problema era l'esistenza dei Molti, non dell'Uno.
Che è accaduto?

4. I generi supremi del *Filebo* hanno sostanzialmente fallito la loro funzione: acquisendo essi progressiva dignità ontologica autonoma, l'*omoion* non è più attingibile e il quadro è giunto a una complessità tale da celare (o negare) forse irrimediabilmente il suo luminoso inizio. È la conclusione cui giunge drammaticamente Plotino: l'allontanamento dalla iniziale semplicità, precipita il sistema nel male: "…poiché non c'è solo il Bene, di qui sorge la necessità che nella processione da lui (…) in quel perenne digradare e allontanarsi, si abbia l'ultimo, dopo il quale non è possibile che venga l'esistenza una qualsiasi cosa; ed ecco il male. Che esiste il termine successivo al primo risulta da una necessità; di conseguenza ci sarà pure il termine estremo: la materia, cioè, che ormai non ha più nulla di Lui. Questa ancora è la necessità del male!"([3]).
La complessità è condizione necessaria e sufficiente – ed esaustiva – del male e in questa direzione il discorso della montagna ammonisce: "sia invece il vostro parlare sì, sì; no, no; il di più viene dal maligno" ([4]): più un sistema è complesso, più fra i suoi interstizi attecchisce il male. Così, *al limite*, la complessità diventa caos e il caos è negazione piena, totale e inappellabile dell'*omoion*.

5. Kurt Gödel dimostrò come un sistema formale oltre un certa complessità (in grado di *contenere* almeno l'aritmetica) non può dimostrare, con mezzi propri, di essere coerente.
La complessità è così madre – o quantomeno contesto non ostile – della contraddizione e qui, come adombra la pericope di Matteo, trova giustificazione che il diavolo si cela nel dettaglio – se dettaglio è il risultato dell'estensione del livello di complessità con conseguente progressiva riduzione della dimensione ontologica *media* della *grana* che ne costituisce il tessuto.
Se a ciò si aggiunge che Gödel attribuiva consistenza ontologica agli enti matematici riguardo ai quali fu sempre fermamente platonico, abbiamo un passaggio di ardua controvertibilità (cioè *platonicamente convincente*) *dalla logica all'ontologia* e forse anche un passaggio – altrettanto suggestivo ma più largamente infido – *dalla logica alla teologia*: se un sistema rimanda la propria coerenza a un sistema di grado superiore, come suggeriscono le conclusioni di Gödel, si finisce inevitabilmente in piena atmosfera tomistica, per la quale non si può andare all'infinito.
Curioso che Gödel, nonostante fosse giunto così prossimo ad un argomento meno discusso, abbia invece cercato Dio esplicitamente in nell'argomento infinitamente più discusso (e discutibile) di Anselmo.
Se Platone ha ragione, il male è necessariamente connesso alla complessità, alla complessificazione delle cose, tanto da rasentare la sinonimia. Senza che ciò renda Dio colpevole di trascuratezza o impotenza e

senza abbandoni a derive dualistiche. Un supporto non trascurabile a Leibniz e a tutti coloro che con la Modernità si sono sentiti chiamati al problematicissimo compito dell'avvocatura teologica.

6. Solo un ultimo dettaglio inquieta un po'.
Cosa c'è di più romantico e desiderabile del fondo del Reno abitato da Woglinde, Wellgunde e Flosshilde, figlie e custodi gioiose della spontanea unità primordiale del tutto?
Wagner e l'anima germanica non seguono però Parmenide e l'anima ellenica: come Hölderlin, sono decisamente più interessati alla vicenda, al *wechseln und wandeln*. All'anima germanica non interessa la coerenza concettuale e l'univocità dell'essere, perché nell'unità delle origini vede semplicemente la *beata idiozia* delle *Rheintöchter*. È a partire dalla brutalità di Alberich che il mondo comincia a dipanarsi ed è nella seconda scena del *Rheingold*, dopo il fattaccio, dunque, che gli dei, finalmente si svegliano e il mondo ha luogo. Prima del mondo, prima del peccato originale di Alberich, c'è solo beata idiozia. Un'ipotesi che non ha mai nemmeno sfiorato l'anima greca.
Ecco allora come si riformula il tema drammatico dell'esistenza di Dio: è meglio un essere, una Totalità *idiotamente buona* o *intelligentemente cattiva*?

(1) Platone, *Sofista*, XXIX, *d*. Qui, lo Straniero di Elea dà inizio al (tentato) parricidio di Parmenide, perché dovrà "sostenere con forza che ciò che non è, in certo senso, è esso pure e che ciò che

è, a sua volta, in certo senso, non è". Già da questo si misura su quale filo di lama Platone avesse deciso di danzare.
(2) È paradossale, ma anche nella corsa verso l'infinito in atto, ogni passo è finito. La serie dei numeri naturali è infinita, ma ogni numero naturale possibile è finito.
(3)Plotino, *Enneadi* I, 8, 7
(4) *Matteo*, V,33

Sedici
Teogonie abortite
Exitus & *Reditus*

> L'Uno è tutte le cose e non è nessuna di esse: infatti il principio di tutto non è il Tutto; Egli è il tutto, in quanto il Tutto ritorna a Lui; e cioè nell'Uno non si trova ancora, ma vi si troverà. Ma come il Tutto può derivare dal semplice Uno, dal momento che in questo non si può manifestare nessuna varietà e molteplicità? Ora, proprio perché è in Lui, tutto può derivare da Lui; affinché l'Essere sia , egli per questo non è essere, ma soltanto genitore dell'Essere, e questa che chiamerò genitura è prima.
>
> Plotino, *Enneadi*, V, 2.1

1. Esiodo racconta, per suggerimento e invasamento della Musa, l'epopea del Caos, figura estrema del molteplice, dal quale a fatica e lungo complicate (e in fondo mai argomentate) genealogie divine, si fa strada il principio unificante. Parmenide racconta l'epopea dell'Uno che per la supposta insipienza dei mortali è perennemente a rischio di essere precipitato nel molteplice fino all'estremo del Caos.
Per l'Eleate, *arché* è l'Uno, per l'altro *arché* è Caos. Parmenide esponeva il dramma dell'Uno senza molti, Esiodo il dramma dei molti che hanno perso l'Uno.
Il Caos di Esiodo non è prima di tutto molteplicità numerica, è molteplicità ontologica([1]), proprio come l'Uno di Parmenide non è prima di tutto unità numerica ma unità ontologica.

L'esplicitazione teogonica del Caos primordiale è *racconto del Caos* fino alla signoria di Zeus, una sorta di *Uno di ritorno* che finalmente raccoglie i molti dopo che i molti lo hanno frantumato. È invece costante, ossessiva, irrisolvibile preoccupazione degli Eleati – di Zenone in primis – dimostrare la *tautologia ontologica dell'Uno*.
Tutto il mondo greco propende per l'*asimmetria* delle due sponde dell'ontologia: se il molteplice manifesta un *desiderium naturale* dell'Uno, non vale il contrario. L'Uno non manifesta alcuna propensione spontanea verso il molteplice. L'Uno non solo è il principio, l'*arché*, ma è anche il *telos*, la fine di tutto. Oltre l'Uno non è lecito andare. L'Uno è già il Tutto, *en kai pan*, rotondità *eternostante* per se medesima, senza soluzione di continuità, finitissima come la sfera, ma infinitamente percorribile senza trovare disuniformità. L'uno è *autostante*, autoreferente, *autonormante*.
È tautologia, compatta e rotonda.

2. È così che, fin dall'aurora del suo giorno, il dramma fondante dell'Occidente, la sua complessione radicalmente contraddittoria e paradossale, è compiutamente delineato. La storia successiva non è che la sequenza incessante dei tentativi di ricomposizione della supposta frantumazione, la più parte dei quali non ha adeguatamente tenuto conto dell'asimmetria strutturale del porsi nella prospettiva Uno-Molti rispetto al porsi nella prospettiva Molti-Uno.
Vuol dire: non è indifferente da dove si parte. Per la e nella forma sapienziale dell'Occidente è incontestabi-

le il darsi delle due prospettive nel suo orizzonte speculativo e la quadratura del cerchio ontologico è stata per lo più cercata nella differenziazione di dignità e collocazione ontologica fra Uno e Molti, così che ciascuno dei due termini – allocati su pani diversi – avesse possibilità di essere fino in fondo ciò che è senza minare l'essere-fino-in-fondo-ciò-che-è dell'altro. Perfino Platone, giudicato da sempre nostalgico di Parmenide, non contesta il molteplice né lo dissolve in mera illusione o inganno. Racconta invece sia della processione dei molti dall'Uno, come nel *Timeo,* sia della riconduzione dei molti all'Uno, come quando dipinge a tinte suggestive l'idea unificante dell'*Agathon* nella *Repubblica*. La sua follia, dal punto di vista di Parmenide, ma forse sarebbe più adeguato parlare di malafede, fu riconoscere una simmetria dei due percorsi e sostenerla come inevitabile. Fu questo riconoscimento la negazione più radicale della lezione del Tremendo.
Non è meraviglia che l'esito finale della sapienzialità ellenica – alla scuola di Platone – sia la visionaria narrazione di Plotino, che struttura un vertiginoso e fascinoso schema emanazionistico per sostenere la simmetria del percorso che unisce Uno e Molti e la percorribilità del cammino sia in senso discendente sia in senso ascendente.

3. Il messaggio fu così capillarmente recepito che ebbe la sua consacrazione figurativa nella *Scuola di Atene*, in cui quella *pretesa simmetria* è sancita con il gesto ascendente di Platone e quello discendente di Ari-

stotele. Con l'imprescindibile complicità dell'immane debito contratto dalla teologia con Platone, la quale codifica la visionarietà neoplatonica nella dinamica dell'*exitus creaturarum a Deo* e del *reditus creaturarum ad Deum*.

L'efficacia di questo canovaccio, sempre fin troppo riconoscibile nonostante l'incessante fatica della Modernità per dissacrare e desacralizzazione, è tale da conferire forma consolidata anche a contesti lontanissimi dalla teologia, come la logica, in cui è perfettamente identificabile un percorso *deduttivo* (dall'Uno ai molti) e il percorso complementare, quello *induttivo* (dai molti all'Uno). O l'epistemologia dibattuta fra la prospettiva per cui è la teoria a dare luogo alle sue conseguenze empiriche (dall'Uno ai molti) e la prospettiva per cui sono i referti sperimentali a orientare verso una teoria (dai molti all'Uno).

Ma in forma quasi letterale, il canovaccio si ripropone nella narrazione cosmologica che, sulla base dello spostamento verso il rosso dello spettro luminoso delle galassie, ipotizza un inizio di dimensione infinitesima e di massa infinita che si frantuma e sospinge i frantumi – che assumono dimensione e massa finite – l'uno lontano dall'altro aprendo quindi spazialità e temporalità.

Certo il *big bang* non si struttura nei tre livelli ipostatici e mentre l'Uno continua a sussistere dopo essersi espanso nel *Nous* e il *Nous* continua a sussistere dopo essersi espanso nella *Psyche*, l'Inizio della cosmologia dello spostamento verso il rosso viene meno nel dare luogo a ciò che viene dopo.

4. La supposta simmetria non è mai stata davvero considerata nel suo potenziale destabilizzante e si è tramandata intatta così come l'ha disegnata Platone dopo e in seguito al parricidio che ha consacrato definitivamente Parmenide – non come vittima oblata ma come divinità da propiziarsi.
Nell'orizzonte platonico, quindi, dato l'Uno e dati i Molti, è possibile andare dall'uno all'altro dei due termini, indipendentemente dal punto di partenza, sia esso l'Uno o i Molti. Nell'orizzonte di Parmenide invece, dato l'Uno e i Molti, se si parte dai Molti si può tentare di arrivare all'Uno – il quale svelerà la inconsistenza e illusorietà dei Molti. Al contrario, se si parte dall'Uno, ai Molti non si arriverà mai. I molti desiderano disperatamente l'unità, ma l'Uno non ha alcun desiderio dei Molti. Chi dei due abbia ragione è in fondo irrilevante. Decisamente più rilevante è quanto sia più agevole contestare Platone che contestare Parmenide. La logica dell'Uno è inattaccabile, a differenza di quella dei Molti, i quali di per sé probabilmente non hanno nemmeno una logica – se è ordine, coerenza e completezza, allora la logica riguarda decisamente più l'Uno che i Molti.
Ma se è così, allora, la logica può dire solo dell'Uno, mai del Molteplice. O meglio, può dire dei Molti solo nel caso in cui dica della loro nostalgia per l'Uno, nostalgia che li orienta in una medesima direzione, come i frammenti di ferro si orientano verso la calamita che li attrae – metafora immensa che segna indelebilmente gli albori della sapienzialità occidentale. Ma anche

così, la logica in fondo non dice del Molteplice ma, seppure *per speculum et negative*, dice ancora e sempre dell'Uno. La terribilità di Parmenide è tutta qui: l'inesorabilità e irrimediabilità di ciò che lui ha cantato dell'*eon*. Sotto questo aspetto, l'apofasi di Dionigi che indica l'Uno dal punto di vista di noi Molti, andrebbe integrata da un'apofasi che indica i Molti dal punto di vista dell'Uno. Tanto è *totalmente altro* l'Uno per i Molti, tanto sono *totalmente altro* i Molti per l'Uno – in entrambi i casi si può avere sempre e solo apofasi, perché del *totalmente altro*, ammesso che si possa parlarne, si può parlare solo *negative*[2].

5. Se non c'è *exitus* non può esserci *reditus* perché se i molti non procedono e non possono procedere dall'Uno, come è possibile risalire da questi a quello?
E come potrebbe il Tremendo di Elea, lui che non è l'Uno, parlare dell'Uno?
È qui forse da ricercare l'antidoto contro il terribile argomento di Achille e la tartaruga: come non è logicamente possibile che Achille raggiunga la tartaruga anche se ciò accade, così, pur non essendo possibile ad altri che all'Uno dire compiutamente dell'Uno, Parmenide ne parla. A smentita dell'assunto del Maestro per cui *to gar auto noein estin te kai einai*: che qualcosa quadri compiutamente sul piano del *noein*, non porta alcuna necessità che *to auto* si dia sul piano dell'*einai*. Il piano del *noein* non potrebbe essere il piano dell'*exitus multorum ab Uno*? E il piano dell'*einai* non potrebbe essere il piano del *reditus multorum ad Unum*? Simmetria compiuta e autologa.

6. Lo schema sistole-diastole ontologica che innerva l'anima dell'Occidente fin da Parmenide regge solo finché non ci si accorge della celata asimmetria del duplice dinamismo.
Se non vi sono ragioni perché dall'Uno procedano i Molti perché l'Uno non ne ha bisogno e non li desidera, eppure i Molti sono, allora che necessità c'è di un Uno da cui far procedere i Molti?
Ma se i Molti non procedono da nessun Uno, allora nessun *ordo* – cioè unificazione, cioè *reductio ad unum* – è possibile. Ma se nessun *ordo* è possibile, rimane il campo aperto al *caos*.
Edward Lorenz, che disegnò per primo *un'ipotesi ordinata, coerente e compiuta sul caos*, sancì definitivamente l'appartenenza e la dipendenza dell'anima occidentale dalla scuola di Elea: per Parmenide e i suoi epigoni – tutti, fino Heidegger sono *aliquomodo* epigoni di Parmenide – una *teoria del caos* è mero ossimoro, stante che, se sul caos si può fare una teoria, non si può trattare di caos, e se si tratta di caos non se ne può fare una teoria.
L'impossibilità che dall'Uno procedano i Molti – lasciando al suo destino l'ipotesi sempre ridicola di una *apparenzialità* dei Molti per preservare la santità dell'Uno – può evitare di portare alla rottamazione dell'Uno solo ipotizzando la possibilità di un *salto mistico* che *possa trascorrer l'infinita via* che separa l'Uno dai Molti, stante l'impossibilità di costruire relazioni sostenibili che li leghino. Sotto questo aspetto Parmenide non è poi così lontano da Dionigi.

7. E come e perché, allora, una teoria del caos?
La risposta di Lorenz appartiene al repertorio classico: il caos è sempre caos *quoad nos*, ovvero la sua indomabilità dipende dalla nostra incompetenza.
Alla fine, la tacita premessa è che anche per Lorenz *la complessità, non importa quanto spinta, non diventa mai caos*. L'Uno è sempre là, dietro i Molti – sempre più rarefatto, sempre più remoto, sempre più indebolito, man mano che i Molti danno luogo ad altri Molti a loro ontologicamente. E da quel dietro, l'Uno continua – in forma sempre più rarefatta, remota e indebolita – a governarne la danza sempre più indiavolata dei Molti. Alla fine, l'Uno è imprescindibile. Dove c'è *noein*, c'è *einai*. E dove c'è *einai* c'è sempre l'Uno. Si può *dire* solo perché l'Uno fa da garante e il caos è una complicazione di cui non è possibile immaginare una maggiore. Ma anche se questo limite non si desse – e verosimilmente non si dà – e la complicazione fosse *infinitamente* complicabile, ogni livello di complicazione – se fosse possibile darne una misura – rimarrebbe comunque *finito*.

———

(1) Che Chaos sia potenzialità o attualità di infiniti molteplici, è in fondo irrilevante. Chaos è il nome che si dà all'assenza di un principio unificante, sia che i molti da unificare siano in atto, sia che siano in potenza.
(2) In Tommaso, al problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio fa da esatto *pendant* il problema dell'esistenza del mondo. Non per rispondere a dubbi come quello che tre secoli dopo formulerà Cartesio, ma per ritagliare un posto a qualcosa di ulteriore quando già c'è tutto. Questo è il vero paradosso ontologico.

Diciassette
Psiche & Meccanica
Divertissement aristotelico sulla complessità

> Ogni sistema non è inerte ma è in omeostasi; se è sempre aperto, in metabolismo con l'esterno, anche le teorie che lo descrivono devono adeguarsi e dunque fluide, perciò sempre "incomplete".
>
> G. Gembillo – A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, *Agorà di partenza*, IV

1. Aristotele e i suoi continuatori di ogni epoca non giunsero mai a cogliere la portata dirompente e smisurata di quell'ipotesi affascinante che noi, ultimi epigoni dello Stagirita, definiamo *complessità*. Aristotele aprì la strada, introducendo il composto. Fino a Platone dare ragione di una cosa significava scoprire che era in verità un'altra. Aristotele per dare ragione di una cosa cominciò a vedere in essa più cose, con il tacito assunto che dividendola, ciò in cui la cosa veniva divisa sarebbe stato *più semplice* della cosa presa totalmente. Trascurò l'evidente risvolto che alla *semplificazione* di ciascun *componente* corrispondeva la *complessificazione* del *composto*. Soprattutto non poté impedire – in verità non poté nemmeno sospettarlo per più d'una ragione – che entrando in una prospettiva per così dire componentistica, nulla poteva impedire di reiterare l'operazione applicandola al componente: dividendo anche il componente, si semplificava ancora di più il risultato in componentistica ancora più semplice, ma si complessificava ancora di più il com-

posto da cui si era partiti. Soprattutto, non c'era ragione per fermarsi a un primo o un secondo o un terzo livello di semplificazione-complessificazione. Aristotele scoperchiava il vaso di Pandora del *paradosso del composto*: per semplificare si complessifica.

2. La definizione che Aristotele dà del composto è a applicabile a ogni possibile composto, non importa *quanto composto* sia. Ci si è accorti solo in epoca recentissima, e molto lontano da ciò di cui Aristotele si occupava, che la *quantità dei componenti* – oltre alle *qualità* di ciascuno – condiziona radicalmente il *composto*.
Che il composto *sporga*, per così dire, da ciò in cui si risolve, era già stato ampiamente notato da Aristotele, che chiama *eidos*, *forma*, il sopravanzare del composto sul mero elenco dei componenti: "Ciò che è composto di qualche cosa in modo tale che il tutto costituisce una unità non è come un mucchio, ma come sillaba. E la sillaba non è solo le lettere da cui è formata. (…), la sillaba è un qualcosa che non è riducibile unicamente alle lettere , ossia a vocali e consonanti, ma è qualcosa di diverso da esse"([1]). E l'Aquinate ribadirà con convinzione che la forma di una cosa "superadditur partibus integralibus eius"([2]).
Addirittura lo Stagirita sottolinea come la forma sia *proteron kai mallon on*, cioè *prioritariamente e maggiormente essere* rispetto a ciò di cui è forma([3]).
La forma si *sovra-aggiunge* a ciò di cui è forma ma non come ennesimo componente e ne costituisce il *valore aggiunto*. Anzi, in verità, andrebbe capovolta la

direzione *componenti-composto* in quella, più adeguata, di *composto-componenti*: cioè, non sono i componenti che aggregandosi danno luogo al composto, ma è il composto che aggrega i componenti necessari – che è poi proprio la funzione ontologica della forma. Va da sé che dove non si dà composto non si ha forma e che dunque *il semplice non ha forma* e dunque *cerca*, per così dire, il composto per trovarne una.

3. Nonostante queste premesse, né Aristotele né i suoi continuatori ed epigoni giunsero mai a immaginare un *composto complesso*. Se a ciò si vuol trovare una ragione, la più immediata è indubbiamente che sia lo Stagirita sia il suo interminabile discepolato videro nel *composto* sempre e solo una *composizione di semplici* in cui, per quanto il composto fosse articolato, ogni componente faceva riferimento *direttamente* a una forma sola, anzi all'*unica* forma – quella appunto del composto. Aristotele forse sospettò, ma non diede gran peso alla eventualità che esistessero *composti di composti*. Nella sua prudente genialità forse intravedeva nell'ipotesi di composti di secondo e terzo livello il baratro dell'ennesimo livello, cioè il sempre combattuto infinito in atto. Poiché nulla può ragionevolmente limitare la scala ascendente o discendente dei composti, se esiste il composto di composti, perché non dovrebbe esistere il composto di composti di composti e il composto di composti di composti di composti e così *in infinitum*? Per evitare la trappola, Aristotele sembra alludere al composto come composto di *semplici non semplificabili* a loro volta.

Nell'orizzonte aristotelico, se mai si potesse parlare di *complessità,* la si potrebbe definire in funzione semplicemente del *numero di componenti semplici*. Ma se complessità e composto sono definizioni relativamente chiare e distinte, non è così col semplice.

4. In effetti, *quanto è semplice il semplice?* La fisica quantistica, con il suo zoo di particelle in continuo ampliamento, è evidente testimonianza di quanto non sia per nulla scontata la possibilità di un semplice non ulteriormente semplificabile. Il che comporta di rassegnarsi alla prospettiva per cui il semplice è questione relativa e una acquisizione sempre provvisoria e che quindi, alla fine, il semplice *come tale* non esista.
Ma se non esiste il semplice, può esistere il composto? E se non esiste né semplice né composto, si potrà mai parlare di complessità? Così, *al limite*, la *complessità diventa caos*, così come, *al limite, il semplice diventa nulla*. Ma se esistesse il *simplex absolutum* – quindi se fosse dimostrabile che la scala discendente ha un numero finito di gradini – allora per simmetria dovrebbe esistere il *complexum absolutum*, con analoga possibilità di dimostrare che anche la scala ascendente ha un numero finito di gradini. Anselmo direbbe *id quo simplicius cogitari nequit*, da un lato, e *id quo complexius cogitari nequit*, sul lato opposto.
La questione riporterebbe a uno dei più venerabili *irresolubilia* dell'ontologia, drammaticamente oltre un orizzonte aristotelico anche *aumentato*, come si dice oggi, perché lo Stagirita incardinò il suo racconto delle cose proprio sull'evitare questo genere di trappole.

5. Decisamente più a misura di Aristotele può essere riavviare il racconto muovendo da una delle sue acquisizioni più solide: la *forma*. Ogni complessità – cioè composto – è funzione non solo del *numero* dei componenti ma anche della *composizione* di ciascun componente (semplice o composto a sua volta, ed è definita e definisce una unità chiaramente e distintamente identificabile secondo un disegno coerente e completo.
Se nel caso del composto la forma è forma unitaria di semplici combinati, nel caso della complessità si avrà *una forma unitaria che combina forme subordinate*. La gradazione di complessità ha come corrispondente una gradazione di forme via via sempre più *forme pure*, perché la forma che non ha a che fare con forme, ovvero il composto, si allontana progressivamente. E più la forma è pura, meno è condizionata dai gradi inferiori. E meno è condizionata, più tende a guadagnare in autonomia ontologica perché sempre meno tenderà a risolversi nelle forme subordinate.
La *complessità ultima*, la *Totalità*, non solo *avrà* la più pura delle forme, ma *sarà* la più pura delle forme, tanto da rendere forse più ontologicamente motivabile il percorso inverso, cioè non come *progressiva composizione* di inferiori in un superiore, ma come *progressiva declinazione* del superiore in inferiori, fino al semplice ultimo. Forma pura, dunque, ma perché *per se subsistens*, a differenza di ogni altra forma che per essere la deve chiamare più o meno remotamente in causa. Ora, come direbbe Anselmo, se la più pura del-

le forme è la forma più perfetta, oltre a non poter *carere existentia*, potrà mancare di consapevolezza e di consapevolezza di sé?

6. "… e [il Demiurgo] fece un corpo liscio e uniforme e uguale dal centro in ogni direzione e perfetto e composto di corpi perfetti. E messa l'anima nel mezzo di esso, la distese per tutte le sue parti, e con questa stessa l'involse tutt'attorno al di fuori, e così fece un cielo circolare, che si muove circolarmente, unico e solitario, ma atto per sua virtù ad accompagnarsi con se stesso e di nessun altro bisognoso e bastevolmente conoscitore e amante di se stesso"([4]).
Platone esplicita il sentire di tutta la grecità, ovvero che la forma della Totalità è l'*Anima del Tutto*, indicando un percorso che si chiuderà solo con l'avvento della *scienza nuova* di Galileo, celebrando il suo canto del cigno con Giordano Bruno e il suo *De la causa principio e uno*: "La prima e principal forma naturale, principio formale e natura efficiente, è l'anima de l'universo. (…) l'anima de l'universo, in quanto che anima e informa, viene ad esser parte intrinseca e formale di quello"([5]).
Si può discutere se la Totalità, alla fine, sia *machina mundi* o *animal divinum*, ma in ogni caso, essendo complessità *cuius maior cogitari nequit* come direbbe Anselmo, ha diritto a una sua *forma* propria cui sarebbe strano mancasse consapevolezza e consapevolezza di sé – una vota appurato che siano effettivamente *perfezioni maggiori* che la loro assenza. Alla Totalità sarebbe dunque necessario attribuire un'anima, una

sua *psyche* e, data la sua posizione ontologica apicale, fosse addirittura una sua *yper-psyche*, forma consapevole e autoconsapevole che combina ed integra tutte le forme possibili. In un mondo di soli composti – cioè di composti a un solo livello, composti di semplici non ulteriormente semplificabili – è impossibile arrivare a un'Anima del Tutto. Solo ipotizzando complessità di livello sempre maggiore, si può arrivare alla complessità *cuius maior cogitari nequit* e dunque, anselmianamente, ipotizzare che non possa non essere anche *anima*, ovvero forma consapevole e autoconsapevole.

7. Ma la conclusione più inquietante è un'altra, se, come pare, la forma è in fondo *funzione della complessità*. Un processore, una scheda madre, un computer, una rete di computer sono evidentemente complessità di livello crescente. Se la forma è funzione della complessità, si pone – alla Contemporaneità, drammaticamente – il problema della *forma degli artificialia*. Per Aristotele, ma anche fino alla Rivoluzione Industriale, il problema era ridondante, perché la complessità degli *artificialia* era cosa mediamente risibile. Ma già all'inizio dell'Ottocento, Hoffman, con l'Olimpia del professor Spalanzani intravedeva la portata del tema, che richiederebbe di mettere mano a una ontologia dell'*artificium complexum*. E non solo perché la complessità aumenta esponenzialmente in tempi sempre più ristretti, ma anche perché sempre più gli *artefacta* – cioè gli *artificialia lato sensu mechanica* – tendono a costituire una sorta di *meccano-*

sfera gravata dell'onere di mediare il nostro rapporto con il mondo (sempre più *sottostante*) dei *naturalia*. Le nostre *appendici meccaniche* stanno costruendo una vera e propria sfera sopra la sfera dei *naturalia* una sfera di *innaturalia* sempre più vasta, spessa e complessa, dalla quale sempre meno possiamo prescindere anche nelle nostre relazioni originarie di *naturalia* con gli altri *naturalia*.

8. A cosa dà luogo la complessità artificiale che si complessifica incessantemente?
Se la complessificazione effettiva non diminuisce la complessificazione ancora possibile, non è difficile immaginare che il destino della complessità sia *la complessità di cui non si può immaginarne una più complessa*.
Cosa possa essere l'*id quo complexius cogitare nequit* non è nemmeno ipotizzabile([6]) anche se è verosimile possa trattarsi di una *Totalità Artificiale* attuantesi come *Totalità Meccanica Sovrapposta*. Addirittura, forse, una Totalità *più perfetta* della Totalità che si potrebbe definire semplicemente *naturale*, perché l'artificialità (e quindi la meccanicità) è indubitabilmente conseguenza di un disegno unitario e consapevole. Una *Totalità Artificiale* potrebbe non avere una forma più perfetta di quella della *Totalità Naturale*, sulla cui coerenza e il cui ordine non si è ancora smesso di discutere? E se avesse una forma più perfetta, non potrebbe non avere un'anima, un'anima certo *artificiale* ma che, data la maggior perfezione non po-

trebbe non essere consapevole e autoconsapevole, pure *sovrapposta* a quella *naturale*.
Del resto, se Dio usa squadra e compasso nel progettare l'architettura del Tutto *pondere numero et mensura*, è Egli stesso il primo degli Artefici, anche se un pudore fuori luogo ha sempre evitato di definire il mondo come l'*artefatto di Dio*, anche quando Dio è stato immaginato, da Cartesio in poi, come una specie di Mastro Zacharius (e anche di Mastro Geppetto) che combina leve, molle e ingranaggi nella sarabanda della *Totalità Naturale* che si immagina coerente e ordinata.

———

(1) Aristotele, *Metafisica* Z, 17, 1041b 11.
(2) Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, capitolo I.
(3) Aristotele, *Metafisica*, Z, 3, 1029a).
(4) Platone, *Timeo*, 34 b.
(5) Giordano Bruno, *De la causa principio e uno, Epistola proemiale*.
(6) Con la complessificazione si danno proprietà inedite che emergono spontaneamente, e come possano condizionare poi il contesto in cui hanno luogo, non è ovviamente prevedibile.

Diciotto
Complessità a oltranza
Semplicità contro Unità

> L'idea dominante di questa applicazione della matematica alla fisica è che le equazioni che rappresentano le leggi del moto debbano avere una forma semplice.
> (…)
> L'enorme complessità dell'universo è attribuita a un'enorme complessità delle condizioni iniziali, cosa che le colloca oltre l'ambito della discussione matematica.
> Trovo questa posizione molto insoddisfacente da un punto di vista filosofico, in quanto contraria a ogni idea di unità della Natura.
> Paul A.M. Dirac, *La bellezza come metodo, La relazione tra la matematica e la fisica*

1. Cartesio apre la modernità con una *propria* rivoluzione copernicana. Alla ricerca dei fondamenti, ha chiara e distinta consapevolezza che solo la semplicità del *cogito* mette al riparo da possibili instabilità e può garantire senza ombre l'unità del tutto, perché *più una cosa è semplice, più è ontologicamente una*. E se la *simplicitas* non è mai stata considerata come attributo trascendentale dell'essere è probabilmente per la sua equivalenza con l'*unitas*.
Semplicità è in fondo una forma diversa per dire chiarezza e distinzione e solo così riescono ancora a coincidere verità e certezza, nella beata speranza di un *sapere assoluto*, nel quale "si è completamente risoluta la separazione dell'oggetto dalla certezza di sé, e la

verità si è fatta eguale a questa certezza, così come questa alla verità"([1]).
L'ossessione cartesiana per le *idee chiare e distinte* è di natura prevalentemente *architettonica* e reggere il suo edificio metafisico richiede fondamenti e fondamenta senza ombre, inattaccabili da ogni possibilità di dubbio. Perciò, più il fondamento è semplice, cioè senza pieghe, senza angoli, senza cavità, senza intercapedini, più l'architettura sovrastante poggia solidamente.

2. Chiarezza e distinzione sono così la tutela più efficace della semplicità e, per conseguenza, della stabile incontrovertibilità del *fondamento*. E, in questa direzione, per assicurare inattaccabilità al fondamento, Cartesio procede a una sistematica *spoliazione del cogito*, separandolo rigorosamente da ogni possibile forma di psichicità o fisicità (forse anche di *spiritualità*, se la si ammette come stadio superiore della psichicità), a proposito delle quali è sempre possibile sollevare questioni.
Giunge così a scrivere che "alla mia natura o essenza non appartiene assolutamente nient'altro se non che io sono una *res cogitans*", e dunque "la mia essenza consiste soltanto nell'essere io una *res cogitans*"([2]), dove appare chiaro che la semplicità capace di garantire stabilità e quindi unità al sistema, è una *rinuncia*.
Una stabilità che per Cartesio è valore indubbiamente superiore alla maggiore capacità eziologica di un fondamento anche appena più articolato, perché la *complessità*, nella necessità di decomplessificarla per pos-

sederla, si riduce a unità faticosamente e precariamente mantenuta ed esposta inevitabilmente il rischio di una possibile *instabilità*, cioè penetrabilità al dubbio, e quindi instabilità radicale del sistema([3]).

3. L'*âme cartésienne* è ontologicamente una e semplice e il *cogitare* è atto assolutamente semplice e autotrasparente. La complessità – quindi le pieghe, le angolosità, le intercapedini e gli interstizi – non appartiene alla tessitura ontologica della *res cogitans*.
La consapevolezza, come atto primo del *cogitare*, è *semplicità ontologica*, in evidente continuità con la Scolastica([4]) per la quale la semplicità dell'anima, cioè l'assenza di composizione, era argomento decisivo per la dimostrazione della sua immortalità. La dimostrazione *per simplicitatem* si avvale di una sorta di *principio ontologico di inerzia del semplice*, per il quale non c'è mai ragione che un semplice venga meno alla sua semplicità e solo una complessità, per quanto trama unitaria e unificante, è esposta al rischio di collassare nelle sue articolazioni più semplici.
Man mano che la Modernità diviene consapevole dell'insostenibile causa della semplicità faticosamente cercata da Cartesio – fu forse con il calcolo delle flussioni che si cominciò a sospettarne l'insostenibilità e quindi a spingere per una sua difesa a oltranza – cresce lo sforzo disperato di fisici e metafisici di impedire che l'affermarsi di una complessità sempre maggiore avvicinasse inesorabilmente alla soglia del caos, l'ingovernabile per definizione – dapprima in forme approssimate e grottesche, con Morelly e La Mettrie,

poi in forme totalitarie con Hegel e Marx, infine, in forme meno pretenziose ma più difendibili con Mach ed Einstein.

4. Il Romanticismo è indubbiamente l'apice della reazione a favore della chiara e distinta semplicità di Cartesio per mantenere integra l'unità del Tutto. Ma ne è allo stesso tempo il canto del cigno. Magnifico ma crepuscolare, perché l'inesorabile complicarsi delle cose – la cifra più propria, forse, della Modernità – costrinse i romantici alla drammatica scelta fra unità e semplicità. E la semplicità fu sacrificata in nome dell'unità([5]).
Due secoli di tentativi anche geniali di consolidare l'illusione cartesiana di una semplicità incondizionata, *autofondantesi* e per ciò stesso *eterofondante*, ne avevano evidenziato invece sempre più l'inanità.
Così si giunse alla breve ma incandescente stagione romantica, che si cimentò nell'impresa – grottescamente tautologica – di *fondare il fondamento*, miseria e grandezza del Kant più autentico che diede avvio a questa delirante e magnifica opera al nero.
Oltre un certo livello di complessità, diventa impossibile *de-durre* da una supposta unità iniziale – a meno di *ri-durre* consapevolmente il livello di complessità della complessità che si era partiti per domare. In alternativa, non rimane che la via del *ri-con-durre*, la via della *ricapitolazione*. Gli esiti insoddisfacenti delle fatica di Fichte e di Schelling dimostrarono impraticabile la via dell'*exitus a principio* e Hegel, preso atto del fallimento, prese l'unica via alternativa possi-

bile – la via del *reditus*, nientemeno che una paolina *anakephalaiosis ton panton*([6]) debitamente assolutizzate e quindi liberate dalle circostanze di tempo, luogo e contesto originarie.

5. Come il Cristo paolino, che "da re eterno, tutto ricapitola in sé"([7]), per Hegel il cardine dell'unità del pleroma dialettico è uno Spirito onnivoro, dilagante, in grado di digerire il mondo, a tal punto da *conformarlo a sé*([8]) secondo una visione autenticamente paolina – *Grande Opera* di un moto dialettico incentrato sulla propria inesauribile capacità di *sintesi*. Una vera e propria *ricapitolazione per conformazione*, che per Hegel è un "togliere l'oggetto come distinto, per farlo proprio e per proclamarsi certezza di essere ogni realtà"([9]). Se è innegabile la necessità di rinunciare alla *de-ductio* per non rinunciare alla complessità, lo è altrettanto che la complessità non si offre spontaneamente alla ricapitolazione.
Per Cartesio rilevante era il *cogito* quasi dimenticando il soggetto grammaticale (e ontologico) del verbo, l'io. Per Fichte la questione si rovescia e procede correndo verso quell'*Io-Tutto* che con Hegel non avrà più necessità nemmeno di essere *prima persona* e che lascerà il posto alla *terza persona* dello Spirito – che non ha più necessità nemmeno di essere io. Il quale Spirito – non più *cogito* e non più *Io* – assume il peccato del mondo, cioè la *frantumazione* in costante, esponenziale aumento, e cerca di redimerlo *ricapitolandolo*. Il disegno ricapitolativo è, da un lato, talmente unitario da essere identitario – la Dialettica è

l'*algoritmo di Dio*, infinitamente replicabile su tutto il piano e su qualsiasi livello il piano si trovi – e, dall'altro, non può che specchiarne la *complicazione*([10]) perché la complessità si stratifica a distanze sempre maggiori dal centro con sempre più nodi da raccordare. È l'unità complessa della *Romantik*, in luogo della chiara e distinta *simplicitas* cartesiana: per non negare la Totalità, cioè il mondo, è necessario difenderne l'unità e quindi rinunciare alla semplicità.

6. Man mano che la semplicità si dissolve, la consapevolezza prende a disperdersi nell'intrico sempre più vasto della frammentazione che in essa si specchia rifrangendosi poi come complessità e che un interminabile Ottocento – comincia con Kant e finisce con Heidegger – dilata e infittisce instancabilmente nello sforzo di mantenere l'unità. È forse per questo che la consapevolezza diventa labirinto e schizofrenia, molteplicità e indistinzione, oscurità e dramma. E alla fine anche tragedia: nell'intrico sempre più vasto e sempre più fitto, la consapevolezza sempre meno è capace di vedere la complessità come declinazione, per quanto estrema, di una unità. Dopo il sacrificio della semplicità, in forza del loro obliato ma indissolubile legame, anche l'unità diventa sempre più labile. Il mero *sdoppiamento* fra Dottor Jekyll e Mr. Hyde è nulla a confronto della frammentazione angosciante e dello smarrimento incubico a cui Kafka si vede condannato o del doloroso inabissarsi dell'istante nel nulla dell'infinitesimo, di cui è sontuosa testimonianza una ugualmente interminabile *Récherche*.

7. Lo Spirito, cardine soteriologico dell'*unità complessa* del tutto, si è trasmutato a mostruosa Idra psichica, le cui teste, venendo meno la capacità sintetica che lascia campo libero alla negazione, si sbranano e si divorano incessantemente a vicenda.
Il dramma della Modernità che scivola senza salti nella Contemporaneità, è tutto in questa costrizione ad assistere impotente alla propria inarrestabile *frantumazione contraddittoria*, mentre la speranza di ritrovare, al di sotto delle proprie macerie, indizi anche remoti dell'antica, perduta unità, diventa sempre più inane.
La lezione iniziale di Hegel era stata che non v'è consapevolezza senza contrapposizione e che l'unità non va ricercata nella *stabilità sincronica di un disegno*, ma nella *completezza coerente di un percorso*. È stato profetico (ma forse anche concausa) nell'indicare il destino della Contemporaneità, cioè la consapevolezza drammatica (forse anche tragica) del *dramma della complessità*: dopo la perfetta adeguazione del *complicato* con il *complesso* nel disegno della Totalità hegeliana, il *complicato* diventa sempre più faticoso domare attraverso il *complesso* (la *Anstrengung des Begriffs*) danzando sempre più vicino all'orlo del caos.

8. Se il destino dell'essere è un frantumarsi infinito-indefinito, la consapevolezza è la *frammentazione che tenta di ri-possedere se stessa*, quell'*esser presso di sé nel suo esser altro* di Hegel capace ancora di decli-

nare la deriva dell'unità in una *complessità* che, finché rimarrà tale, sarà sempre anche complessità *unitaria*.
E se la consapevolezza è possibile solo perché l'essere si allontana sempre più (e forse anche sempre più rapidamente) dalla semplicità originaria, una *ontologia della frammentazione* – se mai fosse possibile – potrebbe agevolmente dimostrare che dove c'è disgregazione non solo la consapevolezza è *possibile*, ma è *necessaria*. E tra la possibilità e la necessità, la consapevolezza aumenta all'aumentare della frammentazione, così che più l'essere è frammentato più è consapevole: ciò che si perde in termini di unità, lo si guadagna in termini di consapevolezza.

9. Se la semplicità è garanzia di stabilità e dunque di preservazione dell'unità, la consapevolezza è la capacità di *governare* la frantumazione dell'essere combinandola in una complessità che è una *forma*, per quanto *estrema*, di mantenimento unità.
Il punto è stabilire *quanto* estrema: se è vero che nel deflagrare dell'Uno verso i Molti sempre più Molti, la semplicità si frammenta per stadi successivi, è altrettanto vero che tali stadi, avendo un'origine, sono *numerabili*, cioè rappresentano il *numero finito* di passi che allontanano delle origini. E, per converso, la finitudine è sempre possibilità di riconduzione a una semplicità originaria.
Ma poiché da un'origine i passi sono sempre numerabili – se non lo fossero, non vi sarebbe nemmeno origine e dunque cadrebbe anche il contesto in cui si pone il problema – la frammentazione, a qualunque sta-

dio di avanzamento, è sempre riconducibile a una semplicità. Ciò implica che l'*unità*, per quanto complessa, non viene mai meno. Il che significherebbe, *al limite*, che il caos è impossibile.

10. La semplicità non possiede se stessa, perché non v'è un *ciò-che-può-essere-posseduto* né un *ciò-che-può-possedere*. La frammentazione non possiede se stessa perché non *guarda indietro* verso l'unità delle origini, ma *guarda avanti* verso uno stadio successivo di ulteriore frammentazione.
La consapevolezza è, nel percorso di allontanamento progressivo, proprio questo volgersi all'indietro([11]) verso la semplicità delle origini per scorgerne l'unità nel dilatarsi della frammentazione. Non arresta la caduta ma in qualche misura la *immobilizza* e la *stabilizza* fissandola *a un certo punto* – cioè a un numero finito di passi percorsi a partire dall'Unità originaria.
Ma intanto la caduta è inesorabile e la consapevolezza la rincorre per *mantenere la frammentazione entro i limiti dell'unità*. E la mantiene costruendo complessità sempre maggiori che garantiscano unità alla frammentazione in un gioco inarrestabile.
E del resto, se il processo di frammentazione fosse spontaneamente autoregolato, seguirebbe un *disegno necessario* nel contesto dell'unità semplice delle origini. Il che è palesemente contraddittorio, sia perché la semplicità non prevede disegni, sia perché non si tratterebbe nemmeno di frammentazione.

11. Così, la consapevolezza sorge spontaneamente perché la *forza centrifuga* del decadere della semplicità non spegne e non può spegnere la *forza centripeta* che continuamente attrae verso l'Unità iniziale *costruendo complessità*, riflettendo la frammentazione e annodandone i frammenti sempre più minuti e sempre più lontani fra loro. E sorge come un *distogliersi dal decadimento* che pone nella condizione di *esserne spettatori*, manifestandosi, come vuole Heidegger, in un *geworfen werden* dentro a un contesto cui non si sente di appartenere.
La consapevolezza diventa allora *consapevolezza del dramma della consapevolezza*, *consapevolezza dolorosa* di una *consapevolezza drammatica*, che scopre se medesima assistendo alla decadenza inarrestabile dell'Uno verso l'abominio (temuto) del caos. Per dirla con Hegel, è la coscienza che si risveglia ad un certo punto del suo percorso, come *auto*-coscienza.
E in una immaginaria ontologia della frammentazione, se la coscienza reagisce spontaneamente al decadimento dalla semplicità delle origini costruendo complessità per salvarne almeno l'unità, è suggestivo ipotizzare che l'autocoscienza possa reagire con lo sforzo prometeico di distillare l'antica, mai dimenticata semplicità, da una sempre nuova *identità fra coscienza e frammentazione* per il tramite di una sempre più articolata complessità.

---

(1) G.F.W. Hegel, *Scienza della logica, Concetto generale della logica*, p. 31.
(2) R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche, Sesta Meditazione*, 97.

(3) Anche l'argomento ontologico nella versione cartesiana ("per il solo fatto che io esisto e che in me c'è l'idea di un ente perfettissimo, ossia di Dio, è dimostrato con la maggiore evidenza che anche Dio esiste", *Terza Meditazione*, 56) è strutturalmente funzionale alla stabilità del sistema solo perché con l'affermazione del *cogito* condivide la pretesa di assoluta semplicità – cioè chiarezza e distinzione.
(4) Giusto per un primo approccio: Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, q. LXXV, a. VI e *Contra Gentiles*, II, LV)
(5) La *Scienza della Logica* ne è il monumento più indicativo: l'articolazione estenuante della Totalità, solo per conservarne l'unità anche nel più remoto dettaglio.
(6) Paolo ne parla in *Efesini* I,10.
(7) Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 21,9.
(8) *Romani*, 6, 1-14.
(9) G.F.W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, V.
(10) Si assumerà qui *complicazione* come la *complessità* non ancora domata in qualsiasi misura da un disegno qualsiasi e come *complessità* la *complicazione* domata in qualsiasi misura da un disegno qualsiasi.
(11) La suggestione plotiniana – il *Nous* che dà luogo alla *Psyche* volgendosi indietro verso l'Uno e la *Psyche* che dà luogo al mondo volgendosi indietro verso il *Nous* – fa parte della nostra grammatica sapienziale, per cui il volgersi indietro, che di per sé è mero racconto, diventa teorema ontologico senza richiesta di ulteriore dimostrazione.

Diciannove
Tolomeo *irrelativo*
Arché-intersezione e deliri della Totalità

> Ogni legge generale della natura deve essere costituita in modo da venire trasformata in una legge avente esattamente la stessa forma quando, in luogo delle variabili spazio-temporali *x*, *y*, *z*, *t*, dell'originario sistema di coordinate *K*, noi introduciamo nuove variabili spazio-temporali *x'*, *y'*, *z'*, *t'*, di un sistema di coordinate *K'*, dove la relazione fra le grandezze ordinarie e quelle accentate è data dalla trasformazione di Lorentz.
>
> Albert Einstein, *Relatività*, I. *La relatività ristretta*, 14

1. A ben guardare, la teoria generale della relatività (ma già anche la teoria speciale del 1905) potrebbe portare a una riabilitazione non banale, anche se epistemologicamente imbarazzante, dell'incantevole disegno cosmologico custodito dall'*Almagesto*.
Quando Einstein afferma che "tutti i sistemi di coordinate gaussiane [avendo allo scopo dimostrato la insostenibilità di un *continuum* spaziotemporale a struttura cartesiana] sono di principio equivalenti per la formulazione delle leggi generali della natura"([1]), non v'è ragione per non considerare la teoria tolemaica come la formulazione delle leggi generali della natura *dopo aver scelto* (cioè *aver assegnato valori definiti a*) *un* sistema di riferimento determinato, quello geocentrico. Insomma una *teoria generale locale*, *un* caso fra gli infiniti che possono essere scelti e che la teoria

einsteiniana di fatto *non* sceglie. E non sceglie perché è costruita proprio sull'indifferenza rispetto a questa scelta.

2. La premessa della *philosophia naturalis* newtoniana era poter guardare l'universo dal punto di vista di Dio, con la conseguente possibilità (anzi necessità) di postulare spazio e tempo assoluti, "per natura senza relazione ad alcunché"([2]). Ciò comporta la tacita ammissione che è sempre possibile uno sguardo capace di abbracciare la Totalità come tale e il punto di vista, il sistema di riferimento, è solo uno, quello di Dio che guarda il Tutto *da fuori*.
Quanto la *hybris* della Modernità sia all'opera nella meccanica austerità di Newton è superfluo sottolineare. Da questo punto di vista – umano troppo umano – la pretesa di Tolomeo, ovvero guardare all'universo dal punto di osservazione più ovvio e spontaneo per gli uomini – il loro pianeta e per ciò stesso loro sistema di riferimento di competenza – non era banale ingenuità geocentrizzante, ma basilare riconoscimento della propria finitudine. Cancellando il sistema tolemaico, la scelta copernicana di Galileo non sostituisce semplicemente una teoria più efficace ad una meno efficace, afferma prima di tutto la nuova premessa ontologica – cioè la possibilità di abbracciare la Totalità con *il colpo d'occhio di Dio*.

3. In verità, le cose non cambiano significativamente nemmeno con la relatività, nonostante la forzata democratizzazione di tutti i punti di vista possibili.

Se è vero che non esiste più il punto di vista (o sistema di riferimento, per dirla con tecnicismo einsteiniano) privilegiato, ovvero quello che dal trono di Dio abbraccia la Totalità, tuttavia la stessa affermazione che non si diano punti di vista o sistemi di riferimento privilegiati, appartiene a sua volta a *un* punto di vista o sistema di riferimento: quello del fisico relativista che guarda con ieratica e distaccata distanza a tutti i possibili punti di vista o sistemi di riferimento, ovvero, ancora una volta, il punto di vista di Dio.
La *doctrina communis* riconosce alla meccanica celeste di Newton la dignità di precedente storico e di *caso speciale* della relatività ristretta e ad essa riserva l'ambito della *fisica delle basse velocità*.
È tuttavia innegabile che, nel contesto relativistico, l'idea tolemaica, opportunamente svecchiata, possa ritrovare in qualche misura una sua dignità epistemologica come *caso speciale della scelta di un sistema di riferimento*, anche se la dottrina comune, perfino nell'epistemologia barricadera di Feyerabend, considera l'idea geocentrica come curioso e ingenuo reperto di archeologia mitica.

4. Quando Newton, nello *Scolio Generale* ai *Principia*, scrive che "questa elegantissima compagine del sole, dei pianeti e delle comete non poté nascere senza il disegno e la potenza di un ente intelligente e potente", si enfatizza di solito la presenza di Dio come *principio teofisico*. Più di rado ci si accorge che è anche, e forse soprattutto, un *punto di vista*. Anzi, *il* punto di vista. E non è facile accorgersene perché,

l'assenza di *altri* punti di vista ne vanifica la nozione. Per Newton, la visuale dal trono di Dio coincide con quello che Einstein avrebbe chiamato *sistema di riferimento*, anzi, l'unico, il *vero* sistema di riferimento, l'unico ovviamente e spontaneamente possibile.
Come per Tolomeo, il sistema di riferimento per Newton non è un problema: per Tolomeo è *naturale* che il cosmo sia osservabile solo *dall'interno* (e precisamente dal *centro*), perché agli uomini è toccata in sorte questa discutibile localizzazione e ne possono dire solo da questa localizzazione fisica e ontologica. Per Newton è *naturale* che il cosmo sia osservabile solo *dall'esterno*, dal punto di vista di Dio, perché solo da questa localizzazione ontologica se ne può dire *con verità*, e se ne può dire con verità perché se ne può parlare come di *Totalità* abbracciabile e abbracciata con un unico sguardo – *tota simul*, per riprendere un *teologema* boeziano.

5. Se è la determinazione esatta del punto di vista a sancire *l'esser caso speciale* di una teoria che teorizza su tutti i *casi possibili*, geocentrismo e newtonismo sarebbero epistemologicamente sullo stesso piano. Salvo che, se per la relatività ristretta ha un senso la scelta geocentrica perché definisce un sistema di riferimento *dentro* la Totalità (cioè *appartenente alla Totalità*), nessun senso ha invece la scelta newtoniana, perché il trono di Dio non è un punto di osservazione *dentro* la Totalità (cioè appartenente alla Totalità). A ciò si potrebbe porre facile rimedio osservando che anche la *philosophia naturalis* newtoniana in verità

vale *per qualsiasi* sistema di riferimento, anche se solo alle basse velocità, ma affermarla per qualsiasi sistema di riferimento significa in qualche modo poterli abbracciare tutti – di nuovo il colpo d'occhio di Dio.
Così, se Tolomeo fu *geocentrico* per necessità e per lui sarebbe stato insensato e forse anche *empio*, ipotizzare un punto di vista *superiore*, Newton fu *eterocentrico* per scelta, perché nella Modernità solo il punto di vista di Dio è il punto di vista della verità, e il punto di visto di Dio non è *nello* spazio o *nel* tempo.

6. Suona dunque non poco sconcertante leggere, in tempi molto più recenti, che "il tempo storico della Terra corrisponde, con ottima approssimazione, al tempo cosmico, che ci consente di raccontare la storia dell'universo insieme a quella della Terra, a dispetto della relatività del tempo"([3]).
L'inatteso recupero della Terra come riferimento dopo aver lungamente dubitato di ogni riferimento, denuncia forse il limite più letale della teoria della relatività, ovvero, l'impossibilità, nonostante le apparenze, di parlare dell'universo come *tutto*, come *Totalità*.
Fu appena dopo la pubblicazione della relatività generale che Einstein cominciò ad essere ossessionato dall'idea della cosiddetta *teoria del campo unificato*, lusingato e forse ingannato dal precedente di Maxwell lungo il quale anche le due relatività si erano mosse.
Negletta e irrisa per lunghi anni dalla trionfante fisica dei quanti, l'ossessione einsteiniana ha ripreso improvvisamente inaspettata attualità con le teorie delle stringhe: l'orizzonte della fisica si è trasmutato gra-

dualmente nell'orizzonte della *totalità fisica* e quindi, in ciò inesorabilmente eredi del riduzionismo ottocentesco, della *totalità come tale*.

7. Così, a un secolo di distanza, la teoria delle stringhe è ancor alla ricerca consapevole e disperata di una *teoria del tutto*. Ricerca per il momento vana.
Forse perché l'ostacolo più insidioso potrebbe essere la stessa premessa su cui la fisica fonda il suo successo nell'ultimo secolo, ovvero il principio di relatività. Il quale, per quanto non appaia immediatamente, a ben guardare impedisce di costruire un disegno coerente di Totalità: perché, se ci si può chiedere "quanto è vecchio il tutto?", non v'è ragione per non chiedersi legittimamente anche "di che colore è l'assoluto?"
Il cuore del problema è la malsana conseguenza di una *Totalità Relativa*, a cui conduce inesorabilmente la premessa che non possa esservi un sistema di riferimento assoluto e newtoniano, una Totalità, cioè, che *è tale solo in relazione a* un sistema di riferimento determinato, a un definito punto di vista.

8. Il paradosso che ne segue è la *pluralità delle Totalità*. Poiché è possibile assumere di volta in volta sistemi di riferimento diversi, si potranno avere *Totalità diverse* in relazione a *sistemi di riferimento diversi*.
Supponendo potenzialmente infiniti i sistemi di riferimento, si potrebbe avere a che fare con *infinite Totalità Relative*. E, potendo passare (anche fisicamente) dall'uno all'altro senza restrizioni in linea di principio, i sistemi di riferimento non potranno essere per

definizione *esclusivi*. Così, le Totalità che ad essi si relazionano, saranno per conseguenza di *Totalità non esclusive*, ovvero Totalità che ammettono altre Totalità. Il che è ovviamente incompatibile con la definizione di Totalità.
Ma non finisce qui.

9. Va da sé, già ad un primo sguardo, che una moltiplicazione di relativi non darà mai luogo ad alcun assoluto, a meno di imboccare il percorso, scivolosissimo, di immaginare la Totalità Assoluta (che in questo contesto non è mero pleonasmo) come *la classe di tutte le Totalità Relative*. Se ciò fosse ipotizzabile, implicherebbe la necessità di una relazione fra Totalità Assoluta e ciascuna delle potenzialmente infinite Totalità Relative, dove relazione significa *percorso con un numero finito di passaggi* che, partendo da quella, porta a ciascuna di queste.
Ciò però comporterebbe anche l'irrilevanza della definizione stessa di Totalità Relativa, la quale a quel punto sarebbe ridotta a semplice *possibilità*, o *versione*, della supposta Totalità Assoluta, dalla quale potrebbe essere dedotta seguendo all'inverso il percorso con un numero finito di passaggi che alla singola Totalità Relativa conduce.
Senza dimenticare che, definire un qualsiasi rapporto fra *Totalità Assoluta* (così intesa) e *Totalità Relative*, richiederebbe un contesto e dunque un sistema di riferimento *terzo*, entro il quale collocare e raffrontare le due, rendendole così surrettiziamente e abusivamente commensurabili – così accade nel contesto della teo-

logia naturale in cui, invero disinvoltamente, si racconta di Dio e del mondo dal punto di osservazione del teologo. Il quale si pone in un punto di vista da cui guardare addirittura Dio.

10. Non migliore appare l'idea di Totalità Assoluta intesa come *denominatore minimo comune* fra tutte le Totalità Relative: sarebbe la teorica Totalità incentrata sul *sistema di riferimento cosmico*, e dunque *assoluto*, cui allude Paul Davies e immaginabile come la *Totalità-Intersezione* di tutte le possibili Totalità Relative. L'intersezione è una figura logica *ad excludendum* per cui una Totalità-Intersezione sarebbe al massimo *ciò di cui nessuna Totalità Relativa può fare a meno*. In questa prospettiva, le Totalità Relative avrebbero, come le geometrie di Euclide, Riemann e Lobacewskij, il privilegio non trascurabile della *commensurabilità*, ovvero la possibilità di passare, attraverso percorsi, finiti e definiti, dall'una all'altra. Ontologizzando, sarebbe forse possibile dimostrare che la Totalità-Intersezione è il *ciò da cui viene* e il *ciò verso cui tende* ogni Totalità Relativa – *arché* secondo la definizione aristotelica.
Ne conseguono tuttavia paradossi irrisolvibili.
Il primo è che, se la *quota-intersezione* fosse determinazione definente e non attribuzione accessoria, le teoricamente infinite Totalità Relative sarebbero alla fine identiche. Ma se non ne fosse la determinazione cruciale, la Totalità-Intersezione non avrebbe alcun valore esplicativo. Il secondo riguarda la *quota-propria* della Totalità Relativa, quella che non appar-

terrebbe alla Totalità-Intersezione. Ciò premesso, ci sarebbe una quota, non importa quanto consistente, che esisterebbe nelle Totalità Relative, ma non nella Totalità che le raccoglie.
L'unico punto di forza di questa prospettiva è che sistemi di riferimento e Totalità Relative conseguenti sarebbero strutturalmente *commensurabili* fra loro – che è poi il cardine del principio di relatività einsteiniano. Mentre Newton legava la *commensurabilità dei relativi* al *contesto assoluto* in cui li collocava, Einstein si preoccupa di stabilire le *regole di passaggio* dall'uno all'altro, da una Totalità Relativa qualsiasi a un'altra Totalità Relativa qualsiasi.

11. Non aiuta a districare la questione nemmeno l'ipotesi di Totalità Relative che siano in qualche forma *sottoinsiemi* dell'Insieme Totale: in quanto Totalità e grazie alla strutturale commensurabilità dei sistemi di riferimento fra loro, ciascuna delle Totalità Relative, potrebbe riferire a sé *tutte* le altre riconducendole al *proprio* sistema di riferimento. Ne deriverebbe che, potendo tutte le altre far capo ad essa, *ogni* Totalità Relativa è in qualche misura, cioè *relativamente*, anche Totalità Assoluta. E dunque, oltre al problema della pluralità delle Totalità Relative, bisognerebbe affrontare anche quello della *pluralità delle Totalità Assolute*. Così, la declinazione relativistica della *Follia della Totalità* o, meglio, della *Totalità come Follia*, è caso esemplare di quanto precario sia il mondo che si regge su una costruzione precaria come la teoria delle stringhe le cui conseguenze ultime, a uno sguar-

do meno coinvolto e compromesso, appaiono orgogliosamente grottesche. È, a ben vedere, la maledizione di ogni teoria del tutto che la scoperta relativistica della pluralità egualitaria dei punti di vista – tutti con ambizione alla loro privata Totalità – ha accentuato esponenzialmente.

12.L'*Almagesto* condivide con i *Principia* newtoniani e con la relatività, l'ambizione dello sguardo totale sulle cose – in fondo, l'ambizione del puto di vista di Dio, del colpo d'occhio di Dio. Del resto, è impossibile parlare di fisica, nella Modernità, senza la pretesa (più o meno infondata) di raccontare la Totalità. Peccato non propriamente *moderno*, ma *occidentale*, in verità. Perché tipicamente occidentale è già anche solo il progetto di una *rigorizzazione* della nostra narrazione del mondo (narrazione che, più propriamente, *fa essere* il mondo). Il che, paradossalmente, non ci ha mai messo in mano una rigorizzazione definitiva: rigorizzando, siamo passati dal geocentrismo di Tolomeo all'eliocentrismo di Copernico e Galileo, poi dall'eliocentrismo è approdata all'*eterocentrismo* di Newton per arenarsi poi nell'*onnicentrismo* della relatività. Fino a dover concludere che una narrazione del mondo o è definitiva o è rigorosa([4]).
Ciascuno di questi salti implica inevitabilmente un punto di vista, cioè un sistema di riferimento – la Terra, il Sole, il trono di Dio, tutti i punti possibili dello spazio. Ma la forma rimane la medesima, quella autocontraddittoria della Totalità che, da un lato, per essere riconosciuta come tale, necessita di uno sguardo

che la abbracci compiutamente e, dall'altro, viene inevitabilmente sottoposta, a causa della nostra finitudine, a un punto definito dal quale gettare lo sguardo.

13. C'è più nobiltà ontologica nel guardare la Totalità dal Sole o dalla Terra? C'è più vicinanza alla verità nel guardare la Totalità da qualunque punto dello spazio o da un immaginario trono di Dio?
Quale che sia la risposta, non esiste un punto di vista che prevenga le contraddizioni della Totalità.
Perdipiù, quelle contraddizioni ci costringono incessantemente a mutare il nostro punto di vista, nella vana speranza di trovare quello definitivo che metterà fine a tutti i punti di vista.
Così, anche Einstein, insieme a Newton e Galileo, finirà prima o poi nella luminosa pinacoteca delle ipotesi geniali divenute *archeologia del sapere*.

———

(1) *Relatività*, 2, 28.
(2) *Principia Mathematica*, *Scholium Generale*.
(3) Paul Davies, *I misteri del tempo*, V, I.
(4) È la lezione di K.R. Popper e del falsificazionismo.

Venti
L'algoritmo dell'*arché*
Sapienza del dio & Sapienzialità dei mortali

> In filosofia l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro (…) l'andare innanzi è un tornare indietro, al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale dipende quello con cui si era incominciato, ed è infatti prodotto.
>
> G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*, *Dottrina dell'Essere*. *Con che si deve incominciare la scienza?*

1. L'abusatissima definizione di *arché* come ciò "da cui sono tutte quante le cose esistenti e da cui come primo nascono ed in cui da ultimo s'estinguono" ([1]), ha come surrettizia implicazione che, detto l'*arché*, è detta anche la cosa. L'evoluzione poi dell'*arché* nella quadruplice declinazione dell'*aitia* aristotelica garantisce che la cosa non solo sia detta, ma che sia detta compiutamente, esaustivamente, cioè che sia detto tutto ciò che di essa è rilevante. Per Aristotele è l'esito finale ovvio del percorso avviato da Talete.
Lo Stagirita è ossessionato dal *ti esti*, il *cosa-è* di una cosa (anzi, di ogni cosa) e la sua ricerca si ferma a un certo punto per evitare l'inabissamento nella trama ad ogni passo più complicata della sua ossessione([2]). I Milesii, dal canto loro, sembrano invece guardare *da lontano* le cose e dunque sembrano vederle come unità che trova nell'*arché* la ragione del moto – del *funzionamento*, diremmo se fossimo consapevoli che la sapienzialità inaugurata da Talete è sapienzialità ine-

sorabilmente meccanica – del tutto che si squaderna davanti al loro sguardo. Così Talete guarda al magnete come metafora dell'*anima delle cose inanimate*([3]), mentre Anassimandro è colpito dal ciclico generarsi ed estinguersi delle cose "da perennità indefinita"([4]) e Anassimene argomenta che l'aria, la sua *arché*, "si muoverebbe sempre, perché non muterebbero quante sono le cose che mutano se non si muovessero"([5]).
Il punto di vista dei Milesii è inaccettabile e forse anche incomprensibile ad Aristotele, per il quale *sapere* significa ricondurre ogni possibile moto al succedersi e al combinarsi di immobilità nel tempo – Zenone di Elea è sempre sottinteso e implicato a ogni tentativo di fissare le cose – trattenute e domate dalla capacità classificatoria per categorie e per generi e specie. Ai Milesii, che al contrario vedono mobilità anche nella più inerte e indifferente delle cose – perché la vedono come epifania dell'instancabilità del divino all'opera fra le cose – sarebbe parso addirittura empio il punto di vista aristotelico([6]).

2. Tutto è cambiato con Talete, ma solo Aristotele se ne rende conto, come pure si rende conto che nei Milesii, per quanto già sbarcati nei nuovi tempi della sapienzialità dei mortali, l'eco del tempo arcaico riverbera ancora vivido il sussurro oracolare del dio – fino a prima di Talete, solo il dio era detto *sophos* e *sophia* era suo possesso geloso che disvelava solo se e quando richiesto.
Alla sapienzialità di Talete – non a quella del dio – appartiene l'*arché* alle cose ed è proprio l'inedita fi-

gura dell'*arché* a meritargli il titolo pieno e primaziale di *sophos* riconosciutogli dallo Stagirita, ormai lontanissimo dal contesto sapienziale dell'età arcaica, ma pure oscuramente consapevole della continuità – *colpevole* continuità, da parte di Talete, oltre che consapevole – fra l'antica e la nuova forma sapienziale(7).
L'*arché* è figura sapienziale perché è il riflesso *dedivinizzato* della presenza del divino in ogni cosa: "tutto è pieno di dei"(8). In forma uguale il dio rivendicava il possesso delle cose, di ogni cosa.
Talete indica l'acqua come il *segreto delle cose*, il mistero che si cela dietro l'accadere. Sa che rischia molto sfidando il dio sul piano sapienziale – e per questa ragione indica l'acqua – ma consegna al tempo nuovo la figura sapienziale dell'*arché*. Perché il dio vede le cose e sole le cose. Non vede ciò a cui Talete ha dato inizio, *le parole fatte cose*. Che lui indichi l'acqua (e qualcun altro la terra o l'aria o il fuoco) può solo far sorridere il dio.
A differenza dell'inganno di Prometeo, il quale aveva sottratto agli dei qualcosa di *naturalmente precluso ai mortali* e *naturalmente aperto* all'accesso (e al possesso) del dio, Talete offre ai mortali qualcosa di *naturalmente precluso al dio* proprio perché *naturalmente aperto* all'accesso (e al possesso) dei mortali.
Per il dio *l'essere è l'apparire*: non c'è un *principio principiante* – l'essere – e un *principiato* – l'apparire.
La nuova sapienzialità trova il suo spazio senza incorrere nell'ira del dio proprio perché separa i due piani e lascia al dio il pieno possesso dell'ovvia identità arcaica fra *einai* e *gignomai*.

3. L'*arché* è il *ciò che non appare delle cose* e agli albori della sapienzialità dei mortali si manifesta – forse animisticamente – come il *ciò che pervade le cose* e le muove – l'analogia del magnete è stata cruciale – anche per Aristotele, il quale vi vedrà la figura della causalità finale, una *causa attrattiva*, cioè quella che, quasi seducendo e incantando, conduce le cose nella fascinosa, irrequieta e inquietante danza del divenire. E – sia detto per inciso – nonostante l'insistenza di Aristotele a cercare precedenti nobili alla sua quadriforme eziologia, l'*arché* è cosa ben diversa da ciò che lui ne dice. E lo è perché Talete aveva a che fare col dio e non con una storia sapienziale anteriore.
Il tema dominante degli albori è il *muoversi* delle cose che ad esse consente di *essere*, un muoversi che le fa esistere e coesistere senza che venga meno la loro integrità e l'integrità del tutto e dunque un *muoversi armonico*.
Agli uomini dell'età arcaica non interessava, verosimilmente, sapere il *cosa-è* del cielo e della terra. A loro interessava interagire con le cose preservando il loro muoversi armonico([9]) per non scatenare le forze del caos sempre in agguato. Interessava dunque muoversi senza violare il *kosmos*, muoversi e agire fra le cose senza rischiare di interferire (con esiti presumibilmente rovinosi) in un contesto che li vedeva ospiti.
L'istanza ultima per evitare movimenti catastrofici rimaneva comunque il dio e la sapienzialità di cui era geloso possessore. Al dio ci si poteva sempre rivolgere quando ogni altra via era preclusa perché la sapien-

zialità del dio custodiva il segreto dell'armonico interagire delle cose fra loro. Quel segreto che Talete – forse in onore del dio – avrebbe chiamato *arché*.

4. A un certo punto, il punto in cui nasce l'Occidente, il dio cessa di essere l'istanza sapienziale ultima. Da quel punto tocca ai *brotoi*, ai mortali, farsi carico della propria sapienzialità, la sapienzialità dell'*arché*, perché il dio, il quale continua a non vedere la separazione fra *einai* e *gignomai* – fra *le cose* e *l'apparire delle cose* – non può vedere quello che noi abbiamo separato – quella separazione, per il dio, è semplicemente *follia*([10]).
La sapienzialità dei mortali, tuttavia, si regge *necessariamente* su quella separazione che interrompe definitivamente l'interazione sapienziale arcaica fra i mortali e il dio. E gli uomini non torneranno più a dipendere nuovamente dal dio. Il dio, se richiesto, diceva le cose. Lui era garante del suo dire le cose.
Chi garantisce per ciò che dicono gli uomini?
Se solo il dio può davvero dire le cose, gli uomini potranno, al più, dire l'apparire delle cose perché non possono dare garanzia di ciò che dicono.
Il tema si sposta dal dire le cose secondo che appaiono, alla *garanzia* di quel dire – l'*arché*, appunto. L'*arché* si fa garante di ciò per cui il dio non può più fare da garante.
Per dire le cose come le diceva il dio, allora, gli uomini hanno bisogno che la loro parola, non essendo quella del dio, sia garantita – ciò che non si garantisce da sé deve essere garantito da altro. L'*arché* è la prima

forma con cui la parola si garantisce da sé. E si garantisce da sé perché sottratta alla dipendenza, al legame necessario che la incatena alle cose: se una cosa può essere indicata perché singolare, finita e definita, non così l'*arché*. L'*arché* non segue il destino della cosa, ma segue il destino della parola. Che per garantire se stessa, deve motivare in qualche forma la propria legittimità a prendere il posto della parola del dio. Ma *motivare* è la forma primordiale del *computare* – cioè confrontare, combinare, escludere, includere, derivare, eccetera. Si inaugura la sapienzialità del *logos*: non la parola che mostra, racconta, rivela, ma la parola che combina, confronta, esclude, include, deriva, eccetera.

5. Diventati essi stessi istanza ultima, gli uomini ripartono dall'inizio. Così, "i Milesi (…) avevano notato l'universale dinamismo della realtà, il dinamismo delle cose che nascono e periscono, il dinamismo del cosmo intero o dei cosmi che pure nascono e periscono"([11]). In età arcaica si chiedeva al dio come accostarsi all'accadere perché a lui solo era accessibile il segreto dell'interagire armonico delle cose. Finito quel tempo, agli uomini non rimane che muoversi come possono, nel deserto improvvisamente fattosi tutto intorno a loro, per tentativi ed errori, sbagliando e adattando la parola che li guida fra le cose.
L'*età della sapienza*, il tempo del dio come ultima istanza, è ormai tramontata definitivamente e spunta il l'aurora della parola come ultima istanza, cioè l'*età della sapienzialità*, cioè il tempo in cui la separazione tra *einai* e *gignomai* esige, per dettato di Nemesi, la

riconduzione del *gignomai* all'*einai*. La sapienzialità dei mortali consoliderà come trama che avvince le cose nel tentativo di ipotizzare l'*einai* come *segreto* del *gignomai* – *arché* vera e ultima, cioè prima, delle cose.

6. Gli dei (o *il dio*, non fa nessuna differenza: l'uno e i molti sono costrutti della parola computante) non hanno alcuna necessità o obbligo di esternare la loro sapienza. Lo fanno a richiesta, occasionalmente, e spesso mettendo a rischio il richiedente. Per loro si tratta, semplicemente (si fa per dire), di *parlare delle cose*. Noi non possiamo permettercelo. Non ne abbiamo ontologicamente facoltà.
Sia questo dovuto davvero a *carentia essendi* rispetto al dio oppure alla scelta di non offrire più occasioni alla sua presa per sottrarsi al suo dominio, è irrilevante rispetto a come poi è andata. Ed è andata che la parola computante, la parola autoreggentesi, la parola a garanzia di se medesima ha generato un dominio definitivamente inaccessibile al dio([12]) – non perché il do non sia capace di accedervi, ma perché, come per ogni forma del divino, ciò che è sapiente agli occhi degli uomini è follia agli occhi del dio. E viceversa.
La follia è che la parola dei mortali non parla *delle* cose, ma *parla le cose*. Le cose cioè sono ciò che se ne dice – storia complicata, affascinante, delirante, ma lunghissima, che qui nemmeno si accennerà.
Resta solo che Parmenide canonizzerà: *to gar auto noein estin te kai einai*.

6. È così che la tradizione successiva a Talete metterà a punto il disegno del *divenire*, la forma di domesticazione più efficace dell'incessante eppure armonica instabilità delle cose. Aristotele, alla fine, canonizzerà a sua volta. Le cose – riconfigurate come *ciò-che-si-dice-delle-cose* – non hanno più dunque, segreti e non c'è più mistero accessibile solo al dio e nulla è impossibile agli uomini – il segreto delle cose è il loro *essere* che giace oltre il loro *divenire*, quell'essere a cui la parola computante giunge trascinandosi dietro il divenire. Sulla base del teorema (o postulato?) di Parmenide, Aristotele si sentirà compiutamente capace di *raccontare le essenze* semplicemente *definendole*. L'*essenza* – statica e classificatoria – diventa l'*oltre* delle cose che divengono e ne prende il posto.
La forma sapienziale degli inizi, cioè l'*arché*, diventa così, per successive complessificazioni, il *modello indefinitamente applicabile* secondo cui ogni cosa può essere ricostruita, collocata nel suo luogo naturale ontologico e replicata in un numero indefinito di esemplari. Le quattro cause, il dinamismo atto-potenza, la gerarchia dei moti e dei motori, le categorie, la sillogistica. E via dicendo. Riconfigurate le cose in *ciò-che-se-ne-dice*, è un gioco, un imporre una forma definita all'instabilità dell'accadere, una forma coerente ed efficace, capace da se medesima di articolare il *kosmos*.

7. Il modello-forma è costruzione della parola computante. Se compiutamente definito, totalmente chiaro e distinto, coerentemente articolato, capace di produrre un esito da premesse diverse e tale produzione è inde-

finitamente reiterabile mantenendo perfetta identità di premesse, esito e costruzione, allora si può parlare di *algoritmo*.
La *mathesis universalis* non è invenzione cartesiana: è contrassegno della sapienzialità dei mortali fin dal suo esordio: semplicemente (si fa per dire), è la parola computante in atto che riconfigura in forma computatoria le cose e le loro interazioni – dove le variabili prendono il posto delle cose e il computare, cioè l'algoritmo, prende il posto delle interazioni.
Rispetto alle cose e alle loro interazioni, variabili e algoritmi possono essere indefinitamente (per numero di volte e per numero di forme) manipolate. Cartesio – inaugurando la Modernità – algebrizza e geometrizza l'algoritmo, sottraendolo al dominio della logica e dell'ontologia([13]).
La Modernità prosegue inarrestabilmente la modellizzazione delle cose in forma di variabili e algoritmi, complessificando esponenzialmente la sfera armillare del Tutto per garantire la corrispondenza fra *noein* ed *einai*. Ma inevitabilmente, la totale manipolabilità dell'algoritmo, grazie alla chiarezza e distinzione dell'algebra e della geometria, rende il *noein* infinitamente più interessante e attraente dell'*einai*. È così che i risultati dell'*algoritmo algebrogeometrico* sostituiscono sempre di più le cose e fino ad arrivare al *logischer Aufbau der Welt* – assemblaggio ipercomplesso di componentistica logica. La logica – l'*algoritmo logico* – è l'*arché* finale a cui l'Occidente approda definitivamente.

8. Galileo aveva rigettato l'irrilevanza sapienziale della fisica degli aristotelici. La tardissima Scolastica aveva ereditato un algoritmo ontologico così complicato da essere ormai ampiamente inefficace.
Come poi Husserl, Galileo voleva tornare *zu den Sachen selbst* perché la fisica ormai decrepita della sua epoca si era impantanata proprio nel *tentar l'essenza* e l'unica possibilità che sembrava rimanere era raccontare l'accadere senza chiamare in causa le essenze. È intrigante notare che la rinuncia al *tentar l'essenza*, escludendo l'interlocuzione diretta con le cose, consente di muoversi con inaspettata libertà nei confronti della Totalità: prima di tutto perché la totalità delle cose non è una delle cose incluse nella Totalità e poi, conseguentemente, perché se non è cosa, non c'è ragione per *tentarne l'essenza*.
Di conseguenza, la Totalità potrà essere comodamente *disegnata* – cioè progettata, modellizzata – adottando la *notazione* chiara, distinta, coerente e completa dell'algoritmo, che garantisce anche somma manipolabilità combinando gli automatismi di estrema stabilità messi a disposizione da algebra e geometria.
Nasce la *meccanica del tutto* – la *Totalità come Macchina*, cioè *le Monde-Machine*.
La *meccanica* – l'*algoritmo meccanico* – fu l'*arché* della Modernità come la logica lo è stato della Contemporaneità.

9. L'eziologia di Aristotele era una sorta di *statica ontologica* nel contesto della quale, come su una carta topografica, si potevano tracciare i percorsi che pon-

gono in stabile relazione le cose. Così, tracciato il percorso eziologico, la cosa è riconfigurata come parola, come discorso risultante dalla computazione della parola che ri(con)duce la cosa ad altre cose – l'essenza aristotelica è l'interazione delle quattro cause.
La cifra dell'ontologia aristotelica, sulla scia del dettato parmenideo (e platonico), è così l'immobilità del definitivo permanere: una *geografia ontologica*, una *mappatura dell'essere*, la cui staticità è garanzia di stabilità. Ricorrendo ad una terminologia meno desueta, Aristotele disegna il *diagramma di flusso* del divenire, cioè fissa la mobilità in una sequenza abbracciabile con un unico sguardo.
La *mappa*: ecco l'*arché* – articolata e ragionevolmente coerente – di Aristotele. L'algoritmo ontologico computa per definire le cose e collocarle sulla mappa.

10. Galileo, cogliendo l'ovvia e obliata contraddizione che immobilizzare l'immobile è dissolverlo, torna indietro per saltare avanti. Torna in qualche misura gli inizi. Né Talete, che logizzava per figure, né Pitagora, che logizzava per numeri, erano mai stati interessati a *tentar l'essenza*. A loro, come a Galileo, interessa *il muoversi* delle cose, *qualunque cosa siano le cose*. Talete procede per decostruzione (l'acqua come *arché* della cosa) e per analogia (l'attrattività del magnete). Pitagora procede per riconfigurazione([14]).
Galileo torna a Talete e a Pitagora dopo aver dichiarato il fallimento sapienziale di tutti i loro continuatori.
Mettere le mani sul segreto del moto variegato e incessante delle cose: così era iniziata e così dovrà tor-

nare a essere. Il segreto delle cose è il segreto della loro mobilità, non la loro supposta e inane *essenza*([15]).
Talete in effetti non ha mai ipotizzato che l'*arché* fosse l'essenza delle cose e per Galileo la questione era evidente: *computare essenze* non è possibile – o non sono vere essenze o non è vera computazione. Computare, per Galileo, è processare numeri e figure. Restrizione resa obbligatoria per guadagnare in efficacia.
Ad Aristotele non premeva l'efficacia. A lui premeva poter abbracciare tutto con un numero ristretto di computazioni. Una *arché* articolata, quella di Aristotele, che puntava a *fermare le cose per poterle vedere*. La lezione intramontabile di Parmenide.
Si potrebbe continuare.
Ma il punto è le due scuole occidentali delle *archai*.
Per Talete e Galileo e tutta la Modernità, l'*arché* è *principio di mobilità*. Per Parmenide, Platone e Aristotele, l'*arch*é è *principio di immobilità*.
Quello che fa delle due un'unica scuola – e con ciò la tradizione dell'Occidente – è che l'*arché* si può definire solo per via computatoria, come ciò che *sua propria virtute* processa sempre identicamente uno stato iniziale per dare luogo a uno stato finale: sempre identico questo se sempre identico quello, perché sempre identico la struttura computante.

---

(1) Aristotele, *Metaphysica*, A 3, 983b 6.
(2) Il composto, per Aristotele è sempre un composto di semplici. Aprire la possibilità di un composto di composti significa spa-

lancare la porta all'infinito in atto: perché ci dovrebbe essere una fine alla componibilità del composto?
(3) Diels-Kranz 11, 3 e 22.
(4) Diels-Kranz 12, 9.
(5) Diels-Kranz 13, 7.1.
(6) Fra i Milesii e Aristotele, non va dimenticato, c'è, appunto Zenone di Elea.
(7) Colpevole perché Talete, pur trovandosi incise le proprie parole sul frontone del tempio di Apollo a Delfi, tradisce inequivocabilmente e irrevocabilmente il dio e senza – pare – alcun rimpianto: non è a quella sapienzialità (quella della sentenza scritta sul frontone del tempio) ma alla nuova sapienzialità, cioè quella dell'*arché*, che lui guarda.
(8) Diels-Kranz 11,3.
(9) L'armonia delle cose non è un disegno, un piano, un modello. Semplicemente, si chiama armonia la coesistenza continua e stabile delle cose. Se *a*, *b*, *c*… *n* coesistono continuativamente e stabilmente pur interagendo, significa che esistono armonicamente. L'armonia è il nome che si dà all'*interagire dei sopravvissuti*.
(10) Che il disaccordo sulle *archai* sorto immediatamente con il primo dei discepoli di Talete, non sia testimonianza dell'irrisione del dio per la follia dei mortali?
(11) Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*. I, sez. 2, IV.
(12) Il dio, gli dei, non raccontano, mostrano o rivelano *per universalia*. Non ne hanno alcun bisogno.
(13) Il sillogismo è algoritmo logico. *Omne quod movetur ab alio movetur* è invece algoritmo ontologico.
(14) Aristotele, *Metafisica*, A 5, 985b-986a: "I Pitagorici (…) pensarono che gli elementi del numero fossero elementi di tutte le cose e che tutto quanto l'universo fosse armonia e numero".
Come pure: "Tutte le cose che si conoscono hanno numero; senza questo, nulla sarebbe possibile né pensare né conoscere (da Filolao, DK, 44 B 4)
(15) Del resto, quale interesse ha sapere l'esatta composizione mineralogica di un martello, se so come e in che casi usarlo?

Ventuno
Il catalogo dell'iperuranio
Assiomatica & Vocabolario

> Ogni parola è una parola di evocazione. A seconda dello spirito che chiama – uno spirito appare.
> L'indicazione mediante suoni e segni scritti è un'astrazione ammirevole. Tre lettere mi indicano Dio; alcuni segni un milione di cose. Come diventa facile il maneggio dell'universo, come evidente la concentricità del mondo degli spiriti.
> Novalis, *Frammenti*, 1153 e 1154

1. Una *storia dell'iperuranio*, anche sommaria, mostrerebbe chiaramente e distintamente che il limite radicale di ogni sua forma, dal *mondo delle idee* di Platone al *paesaggio di teorie* degli stringhisti, è la condanna a riproporre ad un livello superiore il problema per risolvere il quale lo si era evocato.
Quella stessa storia dimostrerebbe pure agevolmente che evocare una forma iperuranica qualsiasi significa esporsi al rischio di innescare un rimando all'infinito per evitare il quale la via più sicura è sempre stata una *reductio ad unum* di quella *reductio ad pauca* che è una qualsiasi versione dell'iperuranio.
La ragione della necessità di una *reductio ad unum* è chiara già ad Aristotele perché senza adeguati provvedimenti, il tentativo di *reductio ad pauca* rischia di rivolgersi in proliferazione indiscriminata: "le forme sono in certo senso più numerose di quegli individui sensibili dai quali questi filosofi, con l'intento di ri-

cercarne le cause, hanno preso le mosse per giungere a quelle. Infatti, per ogni singola cosa, esiste un corrispettivo essere avente lo stesso nome: ed è così, oltre che per le sostanze, anche per tutte le altre cose la cui molteplicità è riducibile ad unità"([1]).

2. La pericolosità (e inanità) dell'operazione può essere scongiurata solo risolvendo *all'interno dell'iper-dimensione* ciò che il ricorso ad essa avrebbe dovuto risolvere nella *ipo-dimensione* corrispondente, senza implicare un rimando ulteriore.
La soluzione di Talete e dei Milesii – la riconduzione della Totalità a una *arché* – non poteva funzionare perché non interveniva direttamente *sulle cose*. Nonostante l'*arché*, le cose continuavano ad essere ontologicamente *instabili* e quindi strutturalmente portatrici del rischio di riversare la loro provvisorietà su ciò che avrebbe dovuto dare loro stabilità.
Parmenide aveva risolto il problema emarginando le cose dall'orizzonte sapienziale e affermando che esiste solo la dimensione iperuranica([2]), cioè quella dell'*eon*, più facile e lineare da gestire. La controindicazione più evidente era che noi – gli interroganti, i ricercatori – *abitiamo il divenire* e scoprire di non potervi esistere, nonostante l'impeccabilità logica della dimostrazione, non è una soluzione sapienzialmente percorribile.
Perché l'iperuranio, allora?
Perché, a ben vedere, l'*yperouranos* è come il *luogo naturale* del *logos*, il quale non solo garantisce al *logos* di operare (cioè di *computare*) in un regime di

strutturale stabilità, libero dalla provvisorietà del divenire, ma al *logos* consente anche di muoversi con illimitata flessibilità in un contesto perfettamente recettivo e assolutamente manipolabile.

3. A Platone interessava infine la struttura dello Stato perché la sua vocazione è eminentemente politica. Su cosa sia e debba essere la *politeia*, Platone ha *idee chiare e distinte* – talvolta anche agghiaccianti – e nonostante gli sia complicato renderle coerenti, da perfetto imbonitore di fiera, copre questa carenza con il racconto ossessivo e maniacale di ogni dettaglio, come se davvero vedesse ancora più chiaramente e distintamente là dove lui diceva di vedere.
E in effetti, ciò che dovrebbe sostenere l'impianto del suo Stato dal punto di vista ontologico ed etico, la dimensione iperuranica, non si offre in quanto tale con la medesima chiarezza e distinzione. Nemmeno a lui. Al sopramondo degli *eide* Platone può solo *alludere*, perché un discorso chiaro e distinto sugli *eide* richiede di mettere in campo altri *eide* e innesca prima o poi quel medesimo rimando all'infinito che già incombe nel *Parmenide*([3]) con l'argomento del terzo uomo. Così, quel tanto di ombra *protegge* la dimensione eidetica da un rigore che potrebbe essere devastante e assicura nel contempo la necessaria suggestione che lo ha reso così irresistibilmente attrattivo per chi è venuto dopo.
Così, l'Uno e la Diade, piuttosto che l'*agathon* o i cinque generi supremi del *Filebo*, così come la società-stato perfetta in cui sono dissolti bisogni e conflitti,

figurano più come *contenitori dell'incerto* che come luce per illuminare le genti, a ulteriore conferma della problematicità insuperabile quella che potrebbe essere definita come *sapienzialità dell'ulteriore* – i *meta ta physika* – a sostegno e scioglimento delle contraddizioni del fattuale.

Inevitabile, intrapresa questa via, essere costretti prima o poi a ipotizzare un *iperuranio dell'iperuranio* perché inevitabile che l'iperuranio inferiore si sovrappopoli a tale punto da renderne necessario uno superiore per districarlo: all'inizio c'è semplificazione – gli *eide* sono prima di tutto semplificazioni nella gestione dell'innumerabilità dei singolari – ma armonizzare gli *eide* fra loro comincia a creare complicazione. Fino a esiti davvero comici in un contesto non certamente platonico o metafisico in generale, come nella fisica delle stringhe in cui si è arrivati a ipotizzare un *paesaggio di teorie* con qualcosa come 10^{500} *teorie*([4]) con un valore positivo della costante cosmologica in accordo con le osservazioni.

Se il merito sapienziale di Platone, come sostiene Giovanni Reale, è la *seconda navigazione*, "la 'magna charta' della metafisica occidentale"([5]), il suo limite è l'averci sbarcato dove ci ha sbarcato. Ma così è stato e la *sapienzialità dell'ulteriore* è strutturale per noi occidentali, indotta inesorabilmente dalla scelta tutta occidentale della *parola computante – logos, ratio*.

Chissà, forse potrebbe essere interessante individuare una possibile alternativa che possa evitare al mondo iperuranio il destino inesorabile del rimando.

4. Il primo vero censimento sistematico (in lingua italiana) dell'iperuranio platonico ebbe luogo nell'anno di grazia mille seicento dodici a Firenze per opera dell'Accademia della Crusca – più o meno venti secoli dopo che Platone ne aveva parlato in forma esplicita. Il principio ordinatore fu quello della *suppositio materialis*, il quale non sarà sapienzialmente il più raccomandabile, ma è definitivamente – cioè chiaramente e distintamente – efficace dal punto di vista funzionale.

La *suppositio materialis* è una ferrea democrazia dal punto di vista della logica, perché *nell'ordinamento alfabetico tutte le idee hanno la medesima dignità*. In un vocabolario la dignità di ciò che vi è raccolto non è condizionata dal *rapporto fra idee e cose* e nemmeno dal *rapporto fra idee e idee*. In un vocabolario la dignità è regolata computazionalmente perché l'*idea* a cui è ridotta la *cosa*, a sua volta è ridotta alla *parola* che la dice.

Un vocabolario è strutturalmente sempre *completo* e rappresenta un dominio di totale autosufficienza perché ogni singolo lemma è esplicabile con un numero finito di altri lemmi del vocabolario. Nuovi lemmi sono possibili per esplicarne altri (nuovi o in forma nuova), ma una volta inseriti nel vocabolario, il vocabolario torna a essere completo e autosufficiente.

Il *segreto del vocabolario* è proprio la chiusa circolarità del suo dominio, per la quale esiste una catena di implicazioni fra i lemmi che non rimanda a riferimenti *ulteriori* e *ultimativi* che siano fuori dal catalogo dei lemmi.

5. Il sistema è *strutturalmente autoreferenziale* – e dunque in palese violazione delle prescrizioni aristoteliche – ma incredibilmente efficace([6]). Il significato di un lemma si articola in altri lemmi, ciascuno dei quali si articola in altri lemmi ancora e così via, fino a che, dopo un numero finito, più o meno grande, di successivi passaggi, il lemma originario si ritrova come par-

non sia apparente, ma non è facile luogo immaginare che agli occhi di qualsiasi platonico la circolarità virtuosa non possa non apparire come la garanzia ontologica capace di sottrarre alla cruda provvisorietà del divenire.
La vera controindicazione dell'iperuranio circolare e ontologicamente autarchico sta altrove, e segnatamente nel rischio, anzi nella tendenza inesorabile a rendere sempre più labili le relazioni con ciò di cui dovrebbe essere ragione, le cose, fino a negare, prima o poi, la ragione per cui era stato evocato. La questione del terzo uomo ne è testimonianza lampante.

6. Uno come Platone, tuttavia, non potrebbe accettare l'eccessività democratica dell'iperuranio in forma di vocabolario. Per lui anche in ciò che dà ordine deve vigere un ordine – altrimenti che ordine potrebbe con-

ferire alle cose? La sua soluzione per bloccare il rischio del rimando senza fine è l'*organigramma piatto*. Cioè la relazione immediata di ciascuno degli *eide* con un Unico, con l'Unico.
Senza passaggi articolati e senza mediazioni che farebbero scattare la trappola del rimando infinito. Pura e dura *immediatezza* che non tiene conto della dignità ontologica dell'*eidos* e della sua distanza dall'Unico. Così, come fu evocato l'iperuranio per arginare la tracimazione delle cose, fu necessario evocare l'Unico per contenere la tracimazione degli *eide*.

7. Ma la *reductio ad unicum* non è la sola via immaginata da chi rigetta la democrazia del vocabolario. C'è anche la prospettiva che potrebbe essere latamente definita *assiomatica*, ovvero l'orgogliosa ambizione tardo-ottocentesca di smontare e riassemblare il linguaggio in modo da farne una macchina perfetta, capace di dissolvere ogni ombra al proprio interno per poter poi dissolvere ogni ombra in tutto ciò che la sua complicata ingranaggeria è chiamata a raffinare.
Di ogni presenza nell'*iperuranio assiomatico* si può dire la relazione con il resto di quel contesto. La struttura sarebbe rigidamente gerarchica e orientata in senso discendente, secondo il collaudato modello comune alle teologie emanazionistiche gnostiche e neoplatoniche. Al quale, in quanto *derivazione da*, corrisponderebbe poi il percorso inverso ascendente di *riconducibilità a*. L'uno e l'altro dipendendo dal punto di partenza, l'uno e l'altro prova irrefutabile di un ordinamento gerarchico dell'iperuranio([7]).

8. A parte la rigidità strutturale di qualsiasi forma assiomatica – immagine del o allusione al divino permanere nell'identità, direbbe un platonico – non va dimenticato il prezzo da pagare alla rassicurante organizzazione gerarchica del sopramondo, cioè la proporzionale rinuncia alla propria ricchezza ontologica man mano che si risale verso – si riconduce a – l'apice della struttura.
Più l'*eidos* è unificante altri *eide* gerarchicamente inferiori, più si impoverisce. Fino, al limite, a risolversi nella totale assenza di ricchezza, cioè di *capacità di dare ragione*, con il massimo di unità – una sorta di *gioco perfetto che non ha più senso giocare*. È il rischio che corre ogni struttura assiomatizzata: diventare l'*iperuranio del nulla*, tradendo l'originaria vocazione ad essere *ragione iperuranica* di un *ipouranio* che non sembra offrire ragione di se medesimo – compiutezza assiomatica della vacuità.
Ma anche dal punto di vista della compiutezza, l'assiomatizzazione non mantiene le promesse, come Gödel ha inesorabilmente indicato: un sistema – cioè una struttura gerarchica – purché sufficientemente complesso, come è ovvio immaginare l'iperuranio, sarà incapace di dimostrare la (cioè *dare ragione* della) propria coerenza se è completo e incapace di dimostrare la propria completezza se è coerente.
L'iperuranio in forma di sistema assiomatico risulterebbe alla fine incapace di garantire la propria integrità come *ordo*. Il che lo priverebbe della ragione per cui potrebbe essere addotto come soluzione. Per il vo-

cabolario come modello dell'iperuranio, ogni tentativo di assiomatizzazione è radicalmente insensato e irrilevante ([8]).

9. Più interessante, se non altro perché estraneo a ogni tentazione riduzionistica o riconduttivistica, è stata l'introduzione di un ordine meramente funzionale a scopo classificatorio.
Nel 1876 Dewey deposita il brevetto della *Dewey Decimal Classification* per disporre secondo uno schema funzionale opportunamente articolato, tutte le possibili declinazioni del mondo iperuranico all'interno di se medesimo – i libri. La DDC è lo specchio dell'inevitabile *esito computazionale* di ogni progetto per conferire ordine. La sua autonomia strutturale non è mutuata da altro, ma esplicitamente e arbitrariamente posta secondo la *ripetibilità discendente* teoricamente illimitata dello schema decimale. Nell'assenza – cioè impossibilità - di un riferimento iniziale obbligato dalle cose, ogni schema, purché chiaro e distinto, definito e coerente, ha pari valore. A differenza dell'ordinamento alfabetico, che è meramente sintattico, la DDC si articola su base rigorosamente semantica, ma a differenza di Platone e dei logici, non necessita, prudentemente, di porre (o supporre) relazioni con le cose. La *decisione* come rimedio – caso mai fosse davvero necessario – alla *circolarità*.

10. L'*ordo* – sistema di relazioni, *arché* o ragion sufficiente che sia – è questione che verosimilmente interessa gli uomini e non le cose, le quali non danno se-

gno di propendere per un ordinamento piuttosto che per un altro([9]). Dunque, che gli uomini siano alla fine la misura di tutte le cose, è doloroso ma inevitabile.
L'opzione DDC – come qualsiasi sistema di computazione concepito e assemblato – potrebbe tuttavia essere un accettabile compromesso fra la necessità di un ordine quale che sia delle cose e lo sconfortante silenzio epistemico con cui le cose si offrono a nostro sguardo([10]).
Infine, nulla più delle biblioteche è prova incontrovertibile dell'esistenza *in re* dell'iperuranio immaginato da Platone. Nulla più delle biblioteche testimonia che quell'iperuranio ha valenza esclusivamente *antropica* e niente affatto *cosmica*.
E che nelle biblioteche e secondo la DDC, *Alice nel paese delle meraviglie* o *Le mille e una notte*, abbiano pari dignità dei *Principia Mathematica* o della *Fenomenologia dello Spirito*, dovrebbe testimoniare quanto poco sia affidabile un iperuranio che, incapace di darsi un ordine secondo autonoma necessità, ambisca a porsi come ragione delle cose.

---

(1) Aristotele, *Metafisica*, M4, 1079 a 4.
(2) Questa è la lezione che è passata in successione. Come davvero Parmenide considerasse le cose, non è stato ritenuto così interessante da tramandare. Che se ne sia occupato è fuori discussione, almeno dalle dichiarazioni programmatiche sopravvissute a margine del suo discorso sull'*eon*.
(3) Platone, *Parmenide*, 132a-133°.
(4) Lee Smolin, *L'universo senza stringhe* cit., Cap. X. *Una teoria di qualsiasi cosa*.

(5) Giovanni Reale, *Platone*, V,I.
(6) Forse perché – ma è questione da appurare – se è innegabile il rimando circolare all'infinito in quanto ciascuno dei lemmi rimanda a uno o più altri lemmi del medesimo vocabolario e in passaggi successivi tendenzialmente infiniti, è altrettanto vero che il numero dei lemmi, per quando indefinitamente ampliabile, a ogni ampliamento è sempre finito. E ciò in qualche misura potrebbe essere di argine al dilagare ubiquo dell'infinito in atto.
(7) L'ordine è sempre reductio *ad unum* – o forse, meglio, *ad unitatem* di cui l'Uno è semplicemente vertice più o meno lontano. Si tratta di relazionalità mediata, anche estremamente mediata, a differenza dell'organigramma piatto in cui non è necessario un ordine, bastando semplicemente la relazione diretta con l'Unico.
(8) Per non parlare poi dell'inquietante esistenza di *enunciati veri ma non dimostrabili*, cioè impossibili da *ricondurre* e quindi, in definitiva, impossibili da incardinare nella struttura gerarchica – il sistema. Con l'inevitabile conseguenza che anche nel principio d'ordine il livello più originario è in fondo un *atto di imperio*, ovvero la decisione di assumere certi assiomi e non altri, e certe definizioni e non altre.
(9) Va da sé che la possibilità di più *ordines* confligge con la ragione per cui l'*ordo* viene invocato ed evocato. Però se la pluralità degli *ordines* possibili è inaccettabile, l'unicità dell'*ordo* – la dimostrazione dell'unicità dell'*ordo*, cioè che un solo *ordo* è possibile – è verosimilmente problema più complicato da risolvere che non quello di definire *quale* sia fra i molti apparenti candidati.
(10) È la ragione per cui è sempre possibile ipotizzare ontologie: *indifferentia rerum*.

Indice

Introduzione p. 5

Uno. Cattive infinità. *Peras* & *Apeiron* p. 7

Due. Uno e Molti. Entropia & Antropia p. 12

Tre. Atomismo a oltranza. *Id quo maius* & *Id quo minus* p. 24

Quattro. Teologia naturale della Teoria del Tutto. Astrofisica & Tomismo p. 34

Cinque. L'entropia dell'atto. Termodinamica & Aristotelismo p. 48

Sei. Confutazione della Biblioteca di Babele. Continuo numerico & Continuo alfabetico p. 58

Sette. Matematizzazione del divino. Totalità & Singolarità p. 74

Otto. *Much Ado about Nothing*. Buona & Cattiva Infinità p. 86

Nove. La *hybris* del cyberspazio. *Simia Dei* & *Simia Hominis* p. 95

Dieci. *Filosofia delle storie. Eternità del tempo* p. 107

Undici. L'equazione del presente. Geometria & Cronometria p. 119

Dodici. Essere e Divenire. Essenza della storicità o Storicità dell'essenza? p. 132

Tredici. La beatitudine di Biancaneve. Metafisica & *Mito*fisica p. 143

Quattordici. Numeri *tronchi*. Numerare & Misurare p. 149

Quindici. La teodicea di Kurt Gödel. Semplice & Complesso p. 156

Sedici. Teogonie abortite. *Exitus* & *Reditus* p. 162

Diciassette. Psiche & Meccanica. *Divertissement* aristotelico sulla complessità. p. 170

Diciotto. Complessità a oltranza. Semplicità contro Unità p. 179

Diciannove. Tolomeo *irrelativo*. *Arché*-intersezione e deliri della Totalità p. 190

Venti. L'algoritmo dell'*arché*. Sapienza del dio & Sapienzialità dei mortali p. 201

Ventuno. Il catalogo dell'iperuranio. Assiomatica & Vocabolario p. 214
211

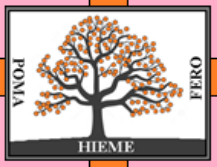
Collana *SENTIERI NELLA FORESTA*

1. Critica della Ragion Fisica

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

3. *Triumphi*. Fenomenologia trionfale di una Coscienza Infelice. Libro primo. *Triumphus cupidinis*

4. Intersezioni. Assaggi di filosofologia. *Les mot et les choses*

5. Nuove Intersezioni. Microdeliri di filosofologia. *De opificio mundi.*

Esplorazioni fra paradossi, stranezze e sorprese della filosfia, ampliando la filosofia sulla filosofia fino a includere alcune delle questioni più radicali. Con esiti non sempre prevedibili.