

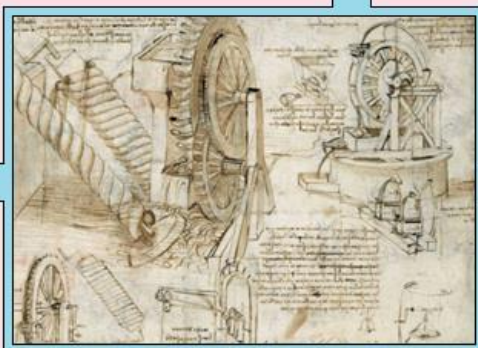
Collana *SENTIERI NELLA FORESTA*

MECHANICA MUNDI

La sapienzialità come computo

Libro Primo

Alfredo Pasotti



© *Mechanica Mundi*. La sapienzialità come computo. Libro I
Proprietà Letteraria Riservata
Alfredo Pasotti
Lumezzane, Brescia, 2026

Alfredo Pasotti

Mechanica Mundi

La sapienzialità come computo

Libro I

In generale, per concetto noi non intendiamo altro che un gruppo di operazioni. Il concetto è sinonimo del corrispondente gruppo di operazioni.
(...) Dobbiamo esigere che il gruppo di operazioni equivalente a un dato concetto sia un gruppo unico, altrimenti sorgono inammissibili possibilità di ambiguità nelle applicazioni pratiche.

Percy W. Bridgman
La logica della fisica moderna,
Cap. I, 2

Prologo

In principio è la parola. La parola narrate. La parola narrante del dio. Questa è la premessa sottaciuta, della quale si dice anche troppo diffusamente altrove (*Initium Sapientiae. La sapienzialità dei mortali*).

Gli dei raccontano – questa è la premessa – perché non hanno bisogno di filosofare: le cose, ogni cosa, nella sua singolarità, stanno di fronte a loro senza mediazioni e senza ombre nel dipanarsi del loro divenire.

I mortali, i *brotoi*, non hanno ovviamente la stessa possibilità. Il loro sguardo diretto arriva a un numero ridicolmente insignificante di cose e per tutte le altre devono congetturare, ipotizzare, *analogare* (nel senso di estendere *per analogiam*), combinare, simulare, modellare (nel senso di costruire modelli), eccetera. Devono *logizzare*, cioè devono computare, calcolare.

Il calcolo – chiamiamolo logica, argomentazione, dimostrazione – è la trama della forma sapienziale dei mortali che in questo modo tentano di emulare e simulare la forma sapienziale degli dèi. L'incontrovertibilità della parola sapienziale del dio che scaturisce dalla presenza diretta di ogni cosa al suo sguardo, viene emulata e simulata dal calcolo – la logica che è opera prima del *logos*, la parola, appunto, computante.

Già questo suonerà imbarazzante a orecchie filosoficamente pudiche, specie tra quelli la cui preferenza va alla filosofia domanda e risposta esistenziale, spinta etica e sublimazione estetica. Inaccettabile suonerà allora alla delicatezza filosofica dei medesimi orecchi la tesi vera che qui si vorrebbe disegnare guardando dal maggior numero possibile di punti di vista – o meglio

cogliendo il maggior numero possibile di occasioni, pretesti, appigli, eccetera. La tesi per cui *la logica è strutturalmente e inevitabilmente meccanica* – dove *meccanica* è nome più che aggettivo. Il *logos* – se è vero che è il corrispondente del latino *ratio* – è calcolare e computare e un *logos diegetikos*, cioè puramente narrativo, è contraddizione in termini – sarebbe come dire *ragione narrativa*. Ma il calcolo, che si sublima nel gioco aritmetico-geometrico, altro non è che *meccanicità del processo*, garanzia che ogni volta il processo dà il medesimo risultato. La logica è meccanica e di rimando la meccanica è logica: la differenza sta nella fisicità dell'orditura del processo.

Non è necessario qui indugiare oltre sulla questione.

Qui si aggiungerà solo che la forma di quel che segue è una misura a metà fra il rammento e il saggio: del frammento vorrebbe avere la spontaneità sorgiva – perché ciò che qui segue non è stato costruito ma è stato, semplicemente, *trovato*, trovato e ripulito, come si fa con una radice di mandragola – mentre, invece, del saggio ambirebbe avere la compiutezza, che non significa affatto completezza o conclusività, ma si accontenta di aver detto una cosa e di averla detta bene.

In una questione del genere la sistematicità e quindi il trattato è assolutamente fuori luogo. Sono lampi che cercano di illuminare forse non una notte, ma la nebbia fitta accumulata in ventisei secoli di storia della filosofia. Con l'alta probabilità di finire anch'essi nella galleria insieme a tutto il resto che per un attimo ci si è illusi di poter illuminare.

A chi legge, l'ardua sentenza.

A.P.

1. *Divertissement* popperiano

Supponiamo che la teoria **A** sia confermata dalla prova sperimentale **B**. Fino a un certo grado di complessità di **B**, che **B** sia prova sperimentale di **A**, è di immediata evidenza. Il prisma di Newton è stato prova immediata della scomponibilità della luce. Tuttavia, più **A** si complessifica, più si complessifica **B**.

Un acceleratore di particelle non offre la medesima immediatezza di risultato offerta dal prisma di Newton.

E' necessario un *corpo teorico intermedio* **C** che dia istruzioni precise su come leggere **B** in funzione della conferma (o smentita) di **A**.

Nulla autorizza a ipotizzare un limite a priori al grado di complessità di **C** e nemmeno una relazione definita fra complessità di **A** e complessità di **C**. In linea di principio, **C** potrebbe avere una complessità uguale a quella di **A** o anche maggiore.

Potrebbe essere anche che **C** appartenga strutturalmente ad **A** e dunque le istruzioni per la lettura di **B** non sarebbero corpo teorico intermedio, ma sarebbero parte integrante. Anche se le istruzioni per la lettura dovrebbero essere neutre – cioè lettura che può nella stessa misura confermare o smentire **A** – è fin troppo facile che succeda a **C** di essere strutturata in modo da confermare sempre e comunque **A**. Detto altrimenti: se un acceleratore di particelle è stato costruito sulla base teorica della teoria dei quanti, è difficile immaginare che possa smentirla. Le teorie, al contrario di quanto auspicava Popper, non cedono facilmente alla confutazione. E desta sempre un po' di inquietudine quando,

nonostante sia parte strutturale di **A**, **C** risulti smentire **A**.

Rischio tuttavia non meno esiziale è che **C** assuma complessità tale da richiedere un *ulteriore* corpo teorico intermedio **D**, per essere utilizzata a conferma o smentita di **A**. Appendice di secondo grado, **D** comprenderà istruzioni per usare istruzioni, essendo **C** non immediatamente utilizzabile come corpo di istruzioni per confermare o smentire **A**.

In assenza di una *epistemologia della prova*, è impossibile definire *absolute* cosa sia la prova. Di conseguenza sarà impossibile definire *absolute* le istruzioni per l'uso, esponendo **C** al rischio di un rimando continuo. O, meno drammaticamente, **C** non sarà più il corpo di istruzioni per giudicare la teoria, ma sarà diventato a sua volta teoria a pieno titolo, teoria per giudicare una teoria. Teoria di secondo grado.

Allora non basta un' *epistemologia della teoria* perché non è solo la teoria a dover fare i conti con la propria complessità, ma anche la prova. La quale, oltre una certa complessità, non sarà più, semplicemente, prova di una teoria, ma teoria-satellite, per così dire, di una teoria, a sua volta necessitante di un corpo teorico intermedio di istruzioni.

Le *teorie del tutto* sembrano spingere inevitabilmente verso prove sempre più complesse. Vuol dire verso *teorie della prova* sempre più complesse. Che, malauguratamente, necessiteranno di prova.

2. Numeri *artificiali*

Il numero è artificio.

Le cose non necessitano di numerabilità per essere cose. Contare le cose è l'unica forma possibile per farle emergere dal continuo, l'unica forma in cui se ne può dire.

E' il logo che introduce la discontinuità nel continuo e dunque anche la numerabilità di ciò che al continuo sottrae.

Così le cose sorgono come conseguenza alle parole che le dicono, perché il logo – la parola dicente – sopprime la totalità del continuo, o meglio, il continuo come totalità nella quale non esistono propriamente cose.

Ma se il numero è artificio, allora anche le cose come tali lo sono.

Il continuo non è naturalmente numerabile, cioè non ha alcuna necessità di numerare se stesso né introdurre in se stesso la numerabilità per far emergere da se stesso le cose.

Così, se *en arché* c'è la parola, prima del prima c'è il continuo. E poiché anche il prima e il dopo sono emersioni dal continuo sarebbe meno fuorviante dire che in assenza del logo c'è solo il continuo che non ha alcuna necessità di essere diversamente da ciò che è. Anassimandro aveva opportunamente indicato l'*apeiron* come condizione pre-logica nella quale entra in scena il logo.

Per venti secoli, per il logo non fu un problema anche uscire di scena così come ci entrava. Solo recentemente, con la Modernità, che avverte come irrinunciabilmente necessario *delimitare in forma definitiva* – en-

trare in scena senza il rischio di doverne uscire resistendo così all'usura del continuo che, come chiama sulla scena, toglie anche dalla scena – si osa la contro-mossa inaudita: *definire il continuo*.

Ma la definizione è definizione solo della cosa.

3. Speggnere relazioni

Il caos è l'altro nome del continuo. Del continuo prima che ne emergano unità discrete, le quali, per essersi costituite come tali, rendono contemporaneamente riconoscibile il continuo negandolo con l'emergere da esso. Se il caos è attualità di tutte le relazioni possibili fra le cose possibili – le unità discrete che emergono dal continuo coll'essere dette – allora il continuo è il dispiegamento sincronico e incessante (continuo...) di tutte le possibilità possibili di relazioni fra le cose. Al punto che la trama relazionale oscura la cosa stessa rendendola semplicemente nodo terminale di relazioni. O, ancora, si potrebbe osare di definire la cosa come una scelta finita di possibili relazioni che mettono capo a un nodo, definendolo.

E' una forma accettabile per conservare, quantunque dicendola, la *terribilità del continuo*, mentre si cerca di addomesticarla esorcizzandola. La terribilità del continuo è nella sua negazione dell'unità discreta, cioè della cosa: per noi, cose fra le cose – cioè unità discrete che esistono in rapporto strutturale con altre unità discrete – accettare il continuo come tale significa negare ciò che siamo, negare la nostra emersione da quel continuo che ci voltiamo indietro a guardare quando ne siamo fuori.

Noi siamo sorti come unità discrete per aver vinto la terribilità del continuo. Domare il continuo significa *speggnere relazioni*. Le cose sorgono dallo spegnimento di relazioni, cioè dall'interruzione del continuo. Speggnere relazioni non significa spegnere tutte le relazioni che fanno capo a un nodo. Significa spegnerne quanto

basta per poter dominare quella regione del continuo facendovi emergere la cosa, l'unità discreta.

La *forma* di una cosa, intesa come il complesso di relazioni che manteniamo accese, è davvero costitutiva della cosa allora. Perché non viene introdotta da una regione esterna al continuo, ma emerge dal continuo medesimo. Le forme, così ottenute sono ciò che rimane della spontaneità originaria del continuo che lo rende e lo mantiene tale. Forma, insomma, è ciò che rimane dopo aver interrotto il continuo spegnendo relazioni.

Alla fine, la domanda vera è non cosa sono le forme, ma cosa è il continuo, a parte l'abisso di totalità sincronica di tutte le possibili attualità, che tende ad assorbire le unità discrete che ne emergono, perché le relazioni si possono spegnere sempre solo provvisoriamente.

Perché, in fondo, noi abbiamo relazione diretta con le cose, ma non col continuo.

Il continuo allora, non è che il *noumeno totale*, che si intravede al di là degli innumerevoli fenomeni locali che sono le cose, le unità discrete che da quello emergono.

Noumeno totalmente indifferente ai fenomeni che provvisoriamente vi si generano, talmente indifferente da essere inaccessibile alle cose che genera e poi divora, come un'innominabile divinità primordiale – Crono che divora i suoi figli e apeiron che nega ogni determinazione possibile. Inaccessibile soprattutto a noi e al nostro disperato, inevitabile – e magnifico – agitarci sulla superficie della sua oceanica onnipresenza.

4. Anima meccanica

Quello che Spengler non avrebbe mai immaginato: il tramonto dell'Occidente per via dell'*occidentalizzazione globale* – questo significa *globalizzazione*.

Se tutto diventa Occidente, nulla più è Occidente.

La globalizzazione ha la sua anima nell'occidentalità – e l'Occidente ha una strutturale vocazione globale. Non è stata imposta, ma si è irradiata spontaneamente man mano venivano rimossi gli ostacoli geopolitici.

Proprio a questa spontaneità si deve l'allargarsi della globalizzazione attraverso sue traduzioni locali: occidentalizzazione del locale, più che localizzazione del globale.

Spengler non ha colto – temendola, come Heidegger – le possibilità illimitate di ciò che lungo il percorso della Modernità si è costituito come anima dell'Occidente, cioè la tecnica, che vuol dire vedere le cose tecnicamente per disporne tecnicamente.

Heidegger ne era atterrito e la Seconda Guerra Mondiale – a Spengler non toccò di vederla – fu l'inizio della globalizzazione, cioè dell'occidentalizzazione globale. Il suo richiamo alla riscoperta dell'autenticità dell'essere non fermò l'anima dell'Occidente ma portò lui all'esilio nella foresta.

L'irresistibilità della tecnica è la sua illimitata capacità di adattamento e di mimesi. Adattamento a ogni contesto – quindi non ha *un* contesto proprio – e mimesi di qualsiasi cosa – quindi non è *una* cosa. Non ci sono alternative vere alla tecnica – a parte l'esilio nella foresta e la regressione a una condizione di dubbia umanità.

L'Occidente è giunto alla *consapevolezza tecnica* – alla consapevolezza *della* tecnica – dopo innumerevoli vicoli ciechi. La soluzione non fu trovata nel disvelamento di una prospettiva al termine di una ricerca. Fu trovata, all'opposto, rinunciando a ogni ricerca, quando il sospetto dell'inerità di ogni ricerca, potè alla consapevolezza che l'unica soluzione sarebbe stata *costruire*. E la sostituzione della ricerca con la costruzione. Delle forme con la meccanizzazione. Dell'*homo sapiens* con l'*homo faber* – costituendo come *sapientia*, consapevolmente almeno a partire da Hobbes – la *fabricatio*, intesa, modernamente, come *machinatio*. La tecnica diventava così la forma sapienziale della Modernità.

Così la tecnica in quanto *machinatio* è la forma estrema della *fabricatio*, un costruire *autoreggentesi* che, al limite, non necessita nemmeno di un costruttore che non sia a sua volta già un costruito. La forma sapienziale della Modernità è il costruirsi spontaneo delle cose secondo meccanica dopo che ogni altra forma sapienziale si è spenta per sfinimento ed esaurimento.

Non avendo necessità di premesse né di finalità né di contesto, dunque davvero autoreggentesi, *technica non olet*.

5. Istruzioni per il possesso

L'ossessione contemporanea per le *teorie del tutto* non è semplicemente l'ovvia necessità di una *teoria unificata del campo*, come la chiamava Einstein, dal momento che relatività generale e fisica dei quanti seguono percorsi fino ad ora risultati incompatibili.

La teoria del tutto è la forma che ha preso fin dall'inizio la sapienzialità dei Mortali, probabilmente all'inizio inconsapevole delle sue inevitabili implicazioni estreme – il significato smisurato e drammatico di mettere gli occhi sulla Totalità. La consapevolezza piena (e inescusabile) arriva con la Modernità. Il sorgere della Modernità è il maturare di questa consapevolezza.

Al suo sorgere, la teoria del tutto fu il *progetto* della meccanica della Totalità, ovvero la sequenza di istruzioni chiare e distinte per ricostruire la *machina mundi* – anzi il mondo come *macchina*. Una prospettiva organicista vedrebbe invece il genoma della Totalità – il *kosmos* come *divino animale* misticamente intravisto da Platone. Le teorie del tutto sono la versione contemporanea della sapienzialità di modello totalizzante che ha aperto la via all'Occidente fin da quando, in Grecia, i Mortali osarono abbandonare gli dèi mettendo fine alla sapienzialità arcaica.

Possedere le istruzioni per ricostruire la Totalità è possedere la Totalità. Hegel fu il maestro inarrivato perché non solo mise gli occhi su quelle istruzioni – quelle che riteneva istruzioni – ma fu l'unico che, consapevolmente osò ricostruire la Totalità reiterando – nella *Fenomenologia* come nella *Scienza della Logica* – il genoma dialettico della Totalità.

Sapienzialità è *poter ricostruire* e solo ciò che è ricostruibile è sapienza incontrovertibile – ricostruibile, ovviamente, in forma tale che funzioni.

Possedere la Totalità è una forma obliqua – e i Mortali sopravvivono grazie alle forme oblique – di *essere Dio*. Non è un caso che la sapienzialità di Origene e Agostino, di Anselmo e di Tommaso mettono nelle mani di Dio il possesso della Totalità, perché è un peso che solo Dio può portare. E dopo aver affidato a Dio il terribile dono, ne hanno fatto la fonte e a Dio fanno risalire ciò che scrivono con ambizione sapienziale – *non nobis Domine sed nomini Tuo da gloriam*.

La scelta della Modernità, per quanto accompagnata da prudenza teologico-politica e sensi di colpa più o meno avvertiti, è quella originaria, una sapienzialità totalizzante, mettere mani sulle istruzioni per ricostruire il tutto, concedendo pure a Dio (fin che sarà possibile) di averlo fatto Lui per primo e con pienezza inarrivabile. Dunque macchina e vivente. Meccanismo e organismo. I Romantici – Schelling più disperatamente di Hegel – ne furono ossessionati. E non a torto.

Per quanto una venerabile tradizione abbia ripetuto che l'unità è uno degli attributi trascendentali dell'essere, ciò che si può sicuramente indicare come portatore di unità è l'artefatto e il vivente. È arduo vedere unità nell'aria e nell'acqua, nella pietra e nella sabbia – senza contorni definiti, infinitamente divisibili e infinitamente moltiplicabili. Unità esige complessità coerente, autosufficienza e completezza, esige un disegno, un'architettura – esige una *forma* definita: il vivente e l'artefatto meccanico – meccanico, cioè complesso e in grado di produrre movimento, cioè *macchina*, perché

un artefatto semplice (un martello o una scodella) non è in grado di riprodurre la *complessità funzionante* della Totalità.

Fu immediato – e geniale – al sorgere dell'anima moderna, ipotizzare una mascherata identità tra vivente e macchina, complice la ragione di *complessità funzionante* che all'una e all'altra potevano essere ascritte come identico *genere prossimo*. Il meccanismo, a differenza dell'organismo, è possibilità di *costruire* una complessità funzionante, la quale pertanto è in pieno possesso sapienziale di chi la progetta – la complessità funzionante del vivente è qualcosa che *si trova*, non si costruisce. Possedendo possiede il progetto – la *forma* – della macchina e ipotizzando una identità strutturale a causa della ragione di complessità funzionante tra macchina e vivente, possedere sapienzialmente il meccanismo è anche possedere sapienzialmente l'organismo. Di più: il meccanismo ha una flessibilità ed espandibilità indefinite. Perché non immaginarlo capace di adeguare la complessità del tutto? Perché non immaginare una *Macchina Totale* così come Platone immaginò il *kosmos* come *Animale Totale*?

Ma se la Totalità è la Macchina del Tutto, perché rinunciare al suggerimento del Tentatore, il quale con un gesto ci mostra che possedere la forma del Tutto – le istruzioni per (ri)costruire la Totalità come complessità funzionante – significa anche poter *manipolare* il Tutto così come è possibile manipolare un meccanismo? Che ci mostra, oggi come allora, come sempre, il meccanico segreto per essere come Dio?

6. Gravitazione ontologica

L'irresistibile fascino della complessità è il suo presentarsi come disfacimento più o meno accentuato di una unità originaria senza che quell'unità venga mai meno. Se è così, la complessità può sgretolare all'infinito l'unità senza mai cancellarla. E l'unità ha una resilienza tendenzialmente infinita, che impedisce al suo disfarsi di diventare mero caos – i *molti* che comunque non possono fare e ameno dell'*uno*.

La complessità sarebbe così l'insopprimibile tensione dell'unità a mantenersi come tale in non importa quale stato di dispersione – quasi un diminuire di spessore per aumentare in estensione – a definitiva testimonianza che l'unità è strutturalmente insopprimibile.

In fisica si afferma che la capacità di attrazione gravitazionale tende a zero con l'allontanarsi dal centro, ma non si annulla mai – Einstein aggiunge che la gravità deforma lo spazio in modo tale che un corpo qualunque tenda a scivolare verso il centro di attrazione a qualunque distanza si trovi.

L'unità, rileggendo ontologicamente l'analogia, è l'essere che per quanto disperso tende inesorabilmente a scivolare indietro verso l'origine se non costantemente sollecitato ad allontanarsene. Così, la complessità tende strutturalmente a collassare nella semplicità originaria se non sollecitata a complessificarsi ulteriormente.

7. Sapienzialità del componente

Tentativi come il *Système de la nature* o *L’homme machine*, a parte essere il perfetto distillato dell’*esprit de modernité* – ottenuto per promozione dell’*esprit de géometrie* a *esprit de finesse* – suggeriscono che il modello sapienziale della Modernità è una questione di grado di risoluzione – bassissimo nel caso di La Mettrie e D’Holbach perché agli albori, altissimo nell’intelligenza artificiale – secondo un percorso di incessante affinamento della grana, cioè man mano che la componentistica meccanica si è raffinata.

1. Il grado di risoluzione sapienziale della Modernità si misura sulla gamma, sulla precisione e sull’efficacia della componentistica impiegata. Gli automi di Vaucanson erano all’avanguardia nel settecento – e i romantici se ne accorsero più di tutti – ma erano solo primissime approssimazioni. Primissime approssimazioni perché fatti di ingranaggi e pulegge.

I *Principia* di Newton avevano tracciato definitivamente il percorso della Modernità con l’irresistibilità della loro efficacia e la compiutezza della *complessità funzionante* che erano in grado di disegnare.

Newton mostrò definitivamente che il nodo cruciale era la componentistica: l’assemblaggio è questione di combinazione – solo efficace all’inizio, ma poi anche sempre più efficiente. Spazio, tempo, forza, massa, temperatura, intensità di corrente e intensità luminosa: questa fu la componentistica, così come geometria e calcolo furono le procedure di assemblaggio della componentistica. Il problema fu mettere a punto la componentistica cartesianamente chiara e distinta, perché

l'assemblaggio – algoritmi e figure – aveva già una tradizione consolidata.

Le cose – e la Totalità delle cose – fu per la Modernità un costruire incessante, sempre più dettagliato e sempre più comprensivo: automi meccanici inseriti nel meccanismo totale.

2. Ma per quanto chiaramente e distintamente definita, la componentistica evolve verso una sempre maggiore funzionalità (efficienza ed efficacia) nel riprodurre il moto. Evolve indefinitamente e senza un disegno prefissato: la componentistica è sempre qualcosa di provvisorio e la sua definibilità è definibilità sempre *hic et nunc*. Lo spazio, il tempo, la gravità e la massa dei *Principia* non sono quelli della relatività generale e la bassa risoluzione di Newton lascia il posto a risoluzioni sempre più alte, a grane sempre più fini – Lagrange, Maxwell, Einstein, Bohr.

Non solo. La lezione di Newton – tutto è questione di componentistica – apre la via alla messa a punto di componentistica nuova, per dettagliare e ampliare. Un componente si risolve in più componenti, ciascuno dei quali si può risolvere in altri ancora. Newton non immaginava che esistesse una fisica delle alte velocità né Rutherford che saremmo giunti alle stringhe a undici dimensioni.

Mach e Popper hanno indicato gli unici due limiti che è raccomandabile tenere presenti: la nuova componentistica non deve essere ridondante – cioè va messa a punto solo quando la componentistica esistente si rivela inefficace, ed è il principio di economia; la nuova componentistica non può essere *ad hoc*, cioè valere per un caso specifico ed essere messa a punto per risolvere

anomalie circostanziate, ed è il principio di universalità dell'impiego. Esiste un limite al livello di risoluzione della componentistica?

3. Impossibile deciderlo a priori. Può essere che a un certo grado di risoluzione si inneschino dinamiche imprevedibili. Indubbiamente, man mano che la grana diventa più fine, il quadro si complessifica e indubbiamente la complessità ha dinamiche proprie che nulla hanno a che fare con la fisica. Il limite è che il quadro collassi evaporando nell'eccesso di dettaglio – o che l'unità del quadro abbia una capacità attrattiva così bassa da non essere più rilevabile (e quindi rilevante). A quel punto si sarà perso di vista l'orizzonte totale – la Totalità – e come nella Repubblica di Asimov reggeranno solo *complessità locali*.

D'altra parte, non è possibile bloccare per decreto la nuova componentistica. Ciò supporrebbe di essere preventivamente in possesso del disegno complessivo del percorso.

La contraddizione è la malattia mortale della nostra forma sapienziale: progressione fino alla dissoluzione del quadro contro stabilizzazione del quadro rinunciando a ogni sguardo fuori dal già stabilito.

Le cose non aiutano. Da troppo tempo ne stiamo facendo a meno. E in fondo, verosimilmente, le cose non sono interessate alla nostra componentistica.

8. Verità meccanica

Se nelle cose si cercano atti e potenze (perché più immediati da immaginare), nelle cose si troveranno atti e potenze. E la Totalità sarà la totalità degli atti e delle potenze, dell'attuale e dell'attuabile. E nella Totalità non vi saranno che attuati e attuabili.

Se nelle cose si cercano numeri e figure (perché chiaramente e distintamente – cioè univocamente – maneggiabili), nelle cose si troveranno indubbiamente numeri e figure. E la Totalità sarà la totalità dei numeri e delle figure, del numerabile e del figurabile. E nella Totalità non vi saranno che numerati e numerabili, figurati e figurabili.

Se nelle cose si cerca ciò che funziona (perché incontrovertibile e inconfutabile: un'automobile non sarà mai falsa, anche se non necessità di avere alcuna verità), nelle cose si troverà ciò che funziona.

Ma poiché fra le cose nulla propriamente, funziona perché solo l'artefatto propriamente funziona, le cose che si troveranno saranno solo quelle ricostruibili come unità funzionanti per assemblaggio di componentistica *more geometriae et computationis*. Non cose che rendano ragione delle cose, ma artefatti meccanici che rendono ragione delle cose – del resto, le cose non esistono per rendere ragione o per averne una.

La vera, radicale conquista della Modernità è che l'artefatto meccanico si trova al di là (o al di qua, è lo stesso) del vero e del falso. L'artefatto meccanico non è confutabile – non perché opponga ragioni inoppugnabili, ma semplicemente perché è ridicolo ipotizzare che un'automobile sia falsa.

O vera.

L'artefatto meccanico è definitivo. E se definitivo può essere stabilmente tenuto come ragione definitiva della cosa. Alla fine non è la verità a misurare l'artefatto meccanico, ma l'artefatto meccanico a misurare la verità. Vero è l'artefatto meccanico che funziona.

La Modernità ha posto la verità della Totalità nell'artefatto meccanico – ingranaggi e pulegge così come masse e forze. All'inizio, appena staccatisi dalla sapienzialità del dio, si era tentato di promuovere cose a ragione delle cose, l'acqua o l'aria, il fuoco o la terra. Ma si trattò di cose universali e quindi solo remotamente cose: le cose non sopportano una sapienzialità ossessionata dal trovar ragioni. Le cose sono indifferenti a ciò che ne diciamo o ne possiamo dire. Sono cose e basta. Non si possono mettere cose a misurare cose: se una cosa diventa misura, escluderà tutte le cose che non può misurare. E immaginare una cosa che possa misurare ogni cosa possibile, condanna a una ricerca senza fine.

Indifferentia rerum. Le ragioni e le misure sono necessità della nostra forma sapienziale, non delle cose. Ragioni e misure sono l'*esprit mécanique* della nostra sapienzialità, assi cartesiani indispensabili per costruire ciò che poi potremo chiamare davvero cose. Al riparo da ogni sorpresa dalle cose che invece troviamo. E alla fine, dell'artefatto meccanico, se funziona, sia esso costruito con ingranaggi e pulegge oppure con funzioni a n variabili, non è necessario dare alcuna ragione.

9. Die Welt als logischer Aufbau

Il *logischer Aufbau der Welt* è in verità un *mechanischer Aufbau der Welt*, cioè un meccanismo illimitatamente espandibile e sempre finito.

Rudolf Carnap disegna una *Welt*, un mondo, che è algoritmo meccanico, anzi, logico-meccanico. Non è inverosimile che sia un mondo come lo vedrebbe (o come lo vede) un'intelligenza artificiale.

Per un'intelligenza artificiale quella logico-meccanica sarebbe in effetti l'unica forma possibile di Aufbau perché essa stessa è costruita logico-meccanico, è artificio computazionale in grado di computare e di ridurre qualsiasi cosa a computazione, cioè ricostruire qualsiasi cosa computando.

Nel *logischer Aufbau der Welt*, o per meglio dire nella *Welt als logischer Aufbau*, cioè il mondo come costruzione logica, esiste *il naturale*?

La risposta è complicata. Il mondo come artificio computazionale – cioè, a questo punto, come totalità dei possibili artifici computazionali – non potrà che essere solo artificio, altrimenti non sarebbe possibile come *Aufbau*.

La questione è terribile. Qui la si lambisce solo per suggerire una implicazione che Carnap sembra aver minimizzato per non compromettere il progetto dell'*Aufbau*: e cioè che un *logischer Aufbau*, se vuole evitare la circolarità dell'autoriferimento, comporta necessariamente un *unlogischer Aufbauer*, un costruttore non-logico. Carnap invece ha preferito suggerire (non ne parla mai chiaramente e distintamente) l'ipotesi di

un *logischer Aufbauer*, un costruttore logico della costruzione logica. Ha preferito immaginare il costruttore come esito della costruzione, disegnando prima il mondo e poi ciò (difficile dire *colui*) per cui il mondo è mondo. Del resto, è questa la *Grande Opera* – o l'*Opera al Nero*? – della Modernità: il mondo come costruzione logico-meccanica, non può che essere l'esito di un costruttore logico-meccanico, cioè di un'intelligenza artificiale – Cartesio inaugura la serie, non solo meccanizzando il dinamismo del *cogito* ma addirittura quello delle *passiones*.

E' lo spettro di *Matrix* che aleggia su di noi da cinque secoli.

10. Romanticismo meccanico

C'è un'inquietante sincronia tra il *Frankenstein or The Modern Prometheus* di Mary Wollstonecraft e *Der Sandman* di Hoffmann, del 1815 questo, del 1816 quello. La Vita nella sua abissale tragicità e la Macchina nella sua abissale tragicità, senza dubbio, ma anche la prospettiva – agghiacciante – che in fondo non ci sia differenza radicale fra Vivente e Meccanico. Una mancata differenza che pende tutta dalla parte del Meccanico – la Vita è Meccanismo – e troverà nella Eva futura di Villiers de l'Isle Adam e nella Maria meccanica di *Metropolis* il suo apogeo letterario, peraltro timidissimi preludi alle magnifiche sorti e progressive della Meccanica Imitativa che oggi ci mette a disposizione l'Intelligenza Artificiale in attesa degli NS-5 di *I, Robot*.

Esito ovvio, se si comincia, con Cartesio, a evocare il Meccanico per darsi ragione delle oscurità del Vivente e si prosegue, per la maggior comodità e arrendevolezza del Meccanico, fino allo *homme machine* di La Mettrie andando ancora oltre poi con Laplace per finire con la logica come *ars mechanica* tra Otto e Novecento.

Ciò che stona infine nell'equazione tra Vivente e Meccanismo, è che il Vivente sia vivente. Il principio di economia suggerirebbe di saltare barocchismi intermedi e di arrivare subito al Meccanismo.

Mary Wollstonecraft suggerì che il Vivente, trattato come Meccanismo, porta a esiti catastrofici.

Così come Hoffman mostrò che trattare il Meccanismo come Vivente, non può comportare esiti diversi.

Ciò avrebbe dovuto dissuadere da continuare sulla via indicata da Cartesio. Ma non è stato così.

L'orrore uscito dalla follia di Viktor Frankenstein così come il capolavoro meccanico di Spalanzani, erano in fondo primi tentativi, e dunque la catastrofe va imputata all'assenza di pratica.

Per l'Eva futura e la Maria meccanica, al contrario, la catastrofe va imputata alla loro riuscita fin troppo perfetta.

Anche se può sembrare eccessivo sostenerlo, è stata l'anima romantica ad aprire le porte alla Meccanica, fino ad allora rimasta confinata entro il saldo perimetro della filosofia naturale. Ma del resto, l'anima romantica – apprendista stregone senza stregone a toglierla dai guai – non è mai così faustiana come quando evoca il Demone Meccanico che poi non è più riuscita a precipitare nell'inferno da cui l'aveva chiamato.

Che almeno a partire da Bergson, si sia cercato di mettere in sicurezza il Vivente dal Meccanico, non ha portato il dibattito oltre Cartesio. Perché, almeno a partire da Bergson, si è sempre cercato di respingere la questione su *quanto sia meccanico il Vitale*, senza mai porre la domanda vera, l'unica capace di redistribuire le carte: *quanto è vitale il Meccanico?*

11. Diagnostica epistemologica

Popper per primo contestò che la vendemmia baccanica del dato sperimentale, una volta raggiunta massa critica adeguata, avrebbe dato luogo, come per generazione spontanea, alla teoria capace di mettere ordine e trovare ragioni. In assenza tuttavia di una teoria che stabilisca senso e regole per la raccolta, il dato non è dato di nulla e nessuna massa critica verrà mai raggiunta. Popper risolse la contraddizione indicando che, in effetti, non si raccolgono mai dati in assenza di teorie: si raccolgono con le teorie a disposizione, nella piena consapevolezza della loro provvisorietà. La raccolta del dato, poi, in presenza di una teoria, segue il principio di economia: si raccolgono solo conferme e smentite della teoria e ciò che non conferma né smentisce è classificato come irrilevante – a meno di una *teoria* che mostri come ciò che non è conferma sia smentita e ciò che non sia smentita sia conferma, e che non esistono dati neutri rispetto alla teoria da confermare o smentire. Teoria ardua anche solo da immaginare...

1. Ciò che Popper e gli epistemologi del secolo scorso faticarono a vedere, è che non ci sono teorie che rimpiazzano teorie sulla scorta di smentite sperimentali, ma un'unica immane teoria che evolve costantemente per variazioni più o meno insensibili. Talvolta per aggiunte significative – la relatività generale non ha toccato l'elettromagnetismo così come la teoria dei quanti non ha toccato la relatività generale. Anzi, il tema, tra la fine del ventesimo e l'inizio del ventunesimo secolo, è venire a capo dell'*Unica Teoria* che si è

ammassata da Newton in avanti per dare unità alla diversità e spesso eterogeneità delle singole regioni teoriche.

La vittima sacrificale delle dimensioni dell'Unica Teoria è la vendemmia sperimentale. Quasi una legge dell'inverso sembra stabilire che più la teoria diventa complessa, meno ricorre al dato sperimentale – meglio, più si complica la ricerca del dato sperimentale e, complicandosi, il dato si dirada – aumenta in qualità e diminuisce più che proporzionalmente in numero. L'idea iniziale molto dato e poca teoria, diventa molta teoria e poco dato. Detto altrimenti: è la teoria che costruisce la sperimentazione. Indubitabile, ma a rischio radicale di circolarità: non è inverosimile che se una teoria costruisce il proprio dato sperimentale, difficilmente il dato sperimentale costruito potrà mai smentire la teoria che lo costruisce.

2. E tuttavia succede: sono questi, in forma ormai irricognoscibile, gli *experimenta crucis* che Bacon invocava per dirimere le questioni teoriche. : i quali, se dicono sempre meno riguardo alle cose, dicono sempre di più riguardo alle teorie che ricostruiscono le cose. Il dato sperimentale non è il *confronto con le cose*, ma la *diagnosi delle teorie*.

Ma Bacon torna in forma prepotente su un altro fronte, totalmente inaspettato nel contesto dell'epistemologia popperiana: quello della *raccolta dei dati*. Il dato che Bacon conosceva era un dato elementare – *tabula praesentiae*, *tabula absentiae*, *tabula graduum* Per questo si offriva spontaneamente solo che ci si fosse messi in stato di ascolto.

La novità, propria del Ventunesimo Secolo, ma già adombrata alla fine del Ventesimo, è l'enormità del volume di dati che la connettività globale mette a disposizione di tutti con restrizioni sempre minori e sempre meno sostenibili. Il dato della connettività globale non è *elementare* tuttavia è travolgente, anzi inondante, per quantità e varietà. Non si offre, cioè non è uno *stato di cose* – il *Sachverhalt* di Wittgenstein – da tradurre in *dato*, ma è già *dato* costruito algebricamente. Il dato offerto e messo a disposizione dall'iperconnettività globale è già trattato, lavorato e pronto all'uso. Il volume di dati disponibili sopravanza esponenzialmente gli *stati di cose* che venivano selezionati per diventare *dati*. Il vantaggio immenso del dato rispetto allo stato di cose è che non deve essere ulteriormente trattato per l'uso. Può essere usato immediatamente. Così, è quasi necessità che il dato venga sempre più a sostituire le cose – la *realtà virtuale*.

3. *Il dato è la cosa*. E come per la *cosa vera*, il dato non ha bisogno di teorie per essere raccolto. Necessita solo dell'algoritmo che lo definisce.

Se il problema delle cose è una teoria che le spieghi, il problema del dato è un algoritmo che ne consenta la manipolazione. Il dato non necessita di spiegazione perché si riduce all'algoritmo che lo definisce. Il problema, drammatico a causa della crescita esponenziale della massa di dati, è la loro manipolazione. Alla quale si è provveduto non con teorie, ma con algoritmi di livello superiore, capaci non solo di manipolare la massa di dati esistente, ma di reggere, almeno per un tempo ragionevole, la marea montante dei dati che la Rete Globale mette sempre più a disposizione.

Il che tuttavia apre la prospettiva di un algoritmo di ordine ancora superiore, dopo l'algoritmo che definisce il dato e l'algoritmo che manipola il dato algoritmicamente definito: l'algoritmo che consenta di manipolare gli algoritmi che manipolano i dati. Con ciò, è inevitabile la domanda se esiste un motivo per fermarsi qui. Perché non anche algoritmi di quarto grado e, al limite, di ennesimo grado?

È il volume della massa di dati a decidere: più dati ci sono, più algoritmi servono per manipolarli. Più ci sono algoritmi di manipolazione del dato, più necessitano algoritmi di manipolazione dell'algoritmo. E così via. Fino a quale livello?

Non è dato sapere, al momento. Certo è che lo scenario non è più né baconiano, per la smisuratezza della quantità di dati disponibili, né popperiano, per la spontaneità con cui i dati si offrono senza nessuna teoria che li definisca preliminarmente.

Un orizzonte epistemologico tutto da esplorare.

12. Mistica della Meccanica

Il fascino della Modernità – a partire da Blaise Pascal – è la combinazione inimmaginabile e inesorabile di meccanica e mistica. Perfino Cartesio – meccanico dei moti dell'anima – non fa eccezione, anche se la sua mistica è rigorosa confinata là dove non può nuocere alla meccanica.

Ma è Pascal, il segno del tempo che sta sorgendo e la cifra che segna indelebilmente anche noi, a quattro secoli di distanza.

1. Pascal sente travolgente e insostenibile il dramma dell'angoscia – la malattia mortale che Kierkegaard racconto e che Pascal visse con tragico senso di colpa, soffocandola più che poté fino a quando poté – che assale con lo smarrimento del sentirsi gettati – Heidegger – sul crocevia di tutti gli infiniti possibili. Quel crocevia è, al di là di tutto, una conquista e forse anche irreversibile, per quando non desiderato e forse anche inatteso. Pascal non fugge e tenta disperatamente di reggere la marea montante dell'infinito con la smisuratezza della sua ossessione religiosa – patologica in quanto ossessione, sospetta in quanto religiosa.

Se c'è una tesi che le *Pensées* dichiarano senza ombra, è quella che la fede è conseguenza diretta e inesorabile della colpa – pena della colpa. Anzi del senso di colpa. Normalmente è la fede che consegue al senso di colpa, ma per Pascal non può essere così facile. Pascal sente la colpa perché lo smarrimento, la *Geworfenheit*, l'angoscia del non potersi più ritrovare, non li trova nell'epistolario paolino né nelle lugubri architetture ontologiche di Agostino. I brividi della febbre di quella

malattia mortale sono per lui originari, sono condizione spontanea, sono ciò che noi, più radicalmente e inesorabilmente, siamo.

Dalla prospettiva di Port Royal, l'angoscia dell'infinito è indubitabilmente pena della colpa. Ma è inevitabile, fuori da Port Royal, chiedersi se invece la colpa – cioè il senso di colpa – non sia in verità la forma più lineare ed efficace per decifrare l'insostenibilità dell'angoscia. E' un sospetto che Pascal fatica a tenere a bada, ma che lo fa esistenzialista ante litteram – certamente il più sofferto e quindi vero. Se l'angoscia è figlia della colpa, ecco Heidegger spiegato da Agostino. Se la colpa – il senso di colpa – è figlia dell'angoscia, ecco Agostino spiegato da Heidegger.

Ma anche solo a una prima lettura delle *Pensées*, emerge chiaramente e distintamente quanto poco spazio Pascal conceda all'*angoscia dell'esser gettato*. E quanto troppo spazio concede invece all'*angoscia della colpa*. E' questo che motiva il progetto di quell'Apologia del cristianesimo che nessuno rimpiange lui non abbia scritto. Già dai frammenti che dovevano confluirci, si nota il dettaglio teologico articolatissimo che lui, *esprit de finesse* come nessun altro, dispiega con grazia sublime e sospetta.

2. Dettaglio teologico articolatissimo – al limite dell'impercorribilità per un'opera che abbia anche solo un minimo di unità – che è articolatissima elusione della questione di fondo e il non dire mai chiaramente e distintamente che il nostro smarrimento esistenziale, *Geworfenheit ante litteram*, sia pena della nostra colpa. Dice sempre e solo che *siamo peccatori perché ab-*

biamo peccato – cioè non dice niente perché l'affermazione è quanto di più tautologico si possa immaginare. Il motore della poderosa macchina da guerra teologico-esistenziale che avrebbe dovuto essere l'*Apologia*, rimane nodo irrisolto lungo tutte le *Pensées* e ciò induce al sospetto che la teologia esistenziale dell'opera mancata sarebbe stata dispiegamento senza economie dell'*esprit de finesse* a copertura del nostro originario e inaccettabile smarrimento di fronte, semplicemente, alla consapevolezza del nostro nulla condannato a derivare infinita nell'infinito.

Colpa è il nome – e con ciò stesso il *giudizio* – che Pascal dà allo smarrimento che impregna l'anima della Modernità, del quale lui per primo (e non è facile identificare il secondo) ha portato le stigmate – il *Mémoriale*. Dare un nome – colpa – significa già in qualche misura imbrigliare, e dunque in qualche misura esorcizzare, l'indomabile. Attorno a quel nome – a quell'esorcismo – Pascal aveva progettato la sua cattedrale apologetica. Forse, nell'illusione di imprigionarlo definitivamente.

Pascal e Cartesio sono incompatibili, come incompatibili sono *esprit de finesse* ed *esprit de géométrie*. Pascal è meccanico quanto Cartesio – e sicuramente più consapevole delle implicazioni più remote dell'essere meccanico – ma Cartesio non ha la minima sensibilità e quindi il minimo sentore della colpa. La colpa è tanto assente all'orizzonte di Cartesio quanto centrale nell'orizzonte di Pascal. La totale estraneità di Cartesio a ciò che può essere colpa, non si deve alla sua incompatibilità con i gesuiti – anche Pascal li detesta e senza nemmeno essere stato alla loro scuola – ma perché la

sua *géometrie* è totalmente incapace di quel senso di smarrimento così radicale, così ontologico e costitutivo, che invece devasta la *finesse* di Pascal.

A parte testimoniare che la fragilità interiore non è per anime meccaniche – e che la meccanica non è quindi per anime fragili – la vicenda di Pascal si consuma nella condizione esistenziale che la meccanica (forse non ogni meccanica, ma indubitabilmente la meccanica da cui fiorisce la Modernità) – gli ha immediatamente disvelato: la nostalgia e lo struggimento per l'unico rimedio possibile alla solitudine della deriva infinita nell'infinito, quel Dio che non è solo drammaticamente e dolorosamente *absconditus* ma che è tragicamente e disperatamente *perduto*.

Serve notare che la religione – qualunque cosa sia – non poggia su Dio ma su quelli come Pascal, i quali hanno disperata necessità di un Dio del quale una religione possa dire qualcosa?

3. L'*esprit de géométrie* è lo spirito di questo mondo: spirito dell'infinita abissalità in cui ci si trova gettati e dire qualcosa di Dio è il tentativo dell'*esprit de finesse* per rendere meno insopportabile lo smarrimento del risvegliarsi all'improvviso nell'abisso vuoto e silenzioso intorno a noi, dove l'essere è indistinguibile dal nulla. Sedici secoli di teologia sono evaporati in quel nulla – per naturale consunzione, certo, ma anche perché un vuoto infinito continua a essere vuoto infinito con qualunque cosa, di qualunque grandezza, si tenti di riempirlo.

La sapienzialità dei mortali è fin dall'inizio sapienzialità del *peras*, del limite e del limitato e sedici secoli di immaginata sapienzialità dell'infinito, dell'illimitato,

mostrano, all'alba della Modernità, il fallimento dell'ossimoro. La sapienzialità del Mortali non può che essere sapienzialità del *peras*. Spingersi oltre significa esporsi al dolore smisurato e vano dell'infinito. La sapienzialità che ci ha reso quello che siamo, come non deve nulla agli dèi degli inizi, non deve nulla nemmeno al Dio di Abramo: questo è il tragico di Pascal. La sapienzialità dei Mortali nasce come *esprit de géométrie* e non come *esprit de finesse*. E solo come *esprit de géométrie* ha potuto tenere testa al dissolversi della sapienzialità del dio, all'inizio dell'Occidente, e al consumarsi della sapienzialità di Dio, all'inizio della Modernità.

La sapienzialità dei Mortali è inesorabilmente algoritmica – funzioni che combinano variabili, cioè forme che combinano universali – perché nasce come *esprit de géométrie*: non c'è sapienzialità nell'*esprit de finesse*, indubbiamente più appagante per altri versi, ma non su quello sapienziale.

L'algoritmo funziona senza bisogno di Dio – questa è l'empietà che Pascal ravvisa e la ragione ultima dello spezzarsi della sua anima – perché l'*esprit de géométrie*, a differenza dell'*esprit de finesse* che urla la sua invocazione a Dio, basta a se stesso. E se non ha bisogno di Dio – *est Deus non sit* – a maggior ragione non avrà bisogno degli uomini – *etsi homo non sit*. E' vero che, dal punto di vista dell'*esprit de finesse*, la poderosa macchina della nostra sapienzialità algoritmo va eternamente alla deriva nell'infinito, con e senza di noi, ma i suoi ingranaggi, i suoi leverismi non si usurano nell'andare alla deriva. L'*esprit de géométrie* è la nostra eternità, l'unica eternità che possiamo permetterci.

Dèi che sono tramontati perché non erano Dio. Il divino che è tramontato perché non era Dio. Dio che è tramontato perché era Dio – o non lo era abbastanza. Questa è la curva della nostra sapienzialità, la curva che disegna la nostra traiettoria nella deriva infinita intravista da Pascal.

Dio, il Dio di Pascal e di Agostino – *Deus absconditus et terribilis, absconditus quia terribilis* – per sedici secoli ha trattenuto la sapienzialità dei mortali al di qua del passo inesorabile che con il Seicento è stato compiuto. Compiuto con abissale dolore perché quei sedici secoli avevano nel frattempo dato cittadinanza sapienziale all'infinito. Chi poteva prevedere che in quell'infinito, disabitato da Dio, ci si poteva perdere?

Alla fine rimane solo la meccanica. Rimane solo l'*esprit de géometrie* nell'abisso dell'infinito che si è spalancato sotto il passo incerto di Pascal. L'*esprit de finesse* può essere la salvezza dall'angoscia, ma non è sapienzialità. La nostra sapienzialità è meccanica, come meccanico è Aristotele quando, disegnando la trasmissione dei moti dal *primum movens* ai mobili inferiori, in fondo sta disegnando il dinamismo di un toro.

13. Dialettica e altri ingranaggi

In un immaginario contesto di contemporaneità sapienziale, si può dire che Pascal riconfigura Heidegger in categorie agostiniane per coprire l'insostenibile tragicità del nostro originario *esser-gettati e sentirsi-perduti* nell'esistenza. E che Kierkegaard riconfigura invece Agostino secondo le categorie di Heidegger.

Pascal nasce meccanico – come *esprit de géometrie* – e scopre che nessuna forma di meccanicità può attenuare il tragico dell'esistere. Così diventa agostiniano per farsene una ragione – questo il suo *esprit de finesse*. Kierkegaard nasce mistico – come *esprit de finesse* – e scopre che nessuna forma di religiosità può attenuare il tragico dell'esistere e diventa heideggeriano per farsene una ragione.

Meccanica e mistica, Pascal e Kierkegaard. Un meccanico può essere anche mistico, ma un mistico non riesce a essere anche meccanico. Mistica e meccanica non sono forme simmetriche.

Tuttavia, Agostino e Heidegger sono i primi e ovvi riferimenti per l'uno e per l'altro, e l'uno e l'altro sentiva la propria irrimediabile incompatibilità con il meccanico della sapienzialità dei suoi giorni, Cartesio per l'uno, Hegel per l'altro. Detestavano, come succede, perché dividevano. Pascal è tanto meccanico quanto Cartesio e Kierkegaard è tanto dialettico quanto Hegel. Manca di ricordare che dialettica e meccanica non sono forme così eterogenee come sembrerebbe di dover concludere dall'insofferenza hegeliana per il meccanico.

Hegel è tanto poco mistico quanto lo è Cartesio. L'uno e l'altro sono *esprit de géometrie* con l'unica differenza della vastità: Hegel ha orizzonti incomparabilmente più ampi di Cartesio. La dialettica di Hegel è rigorosa e inesorabile quanto un orologio a ruote, anzi è addirittura ossessiva e vertiginosamente simmetrica. Quella di Hegel è meccanica fine. Il suo algoritmo ha addirittura forma frattale riproponendo la stessa figura su scale progressivamente crescenti.

Vale poco obiettare che non si danno *macchine dialettiche*, perché si danno *dialettiche meccaniche*. Hegel, appunto. Il *Meccanico* è il *funzionare*, è l'efficacia sempre identica qualunque variabile venga processata dal medesimo processo. E la dialettica, dalla *Fenomenologia* alla *Logica* all'*Enciclopedia*, è la reiterazione rigida del medesimo algoritmo ternario, la riproposizione della medesima ingranaggeria che processa figure.

Dove la differenza, allora?

Forse semplicemente che Hegel non è interessato a ogni possibile variabile da processare, ma a una sola, la coscienza. Dal che si conclude che la dialettica è la *macchina della coscienza*. Che, detto altrimenti, è la geometrizzazione dell'*esprit de finesse*, l'*esprit de géometrie* che processa l'*esprit de finesse*. Perché, se lasciato a Kierkegaard e a Pascal, cioè se lasciato a se stesso, l'*esprit de finesse* diventa malattia mortale. O un memoriale cucito addosso.

14. Ontologia dell'ingranaggio

Non c'è nulla di più meccanico dell'*omne quod movetur ab alio movetur* (*Summa theologiae*, I, q.2, art. 3). E non c'è nulla di più industriale che il principio di individuazione definito come *materia signata quantitate* (*De ente et essentia*, 2).

La trasmissione del moto dal movente al mosso è la funzione formale e formante dell'ingranaggio. L'ingranaggio è in effetti il movente diretto (e spesso anche il mosso diretto) di una sequenza finita di trasmissione. Di ascendenza aristotelica, il teorema del moto è configurato perfettamente per il moto artificiale, nel quale movente e mosso sono compiutamente identificabili.

Tra gli *artefacta* si dà necessariamente trasmissione del moto perché nessun *artefactum* ha un suo moto naturale derivante dal suo *essere* ciò che è, ma nella ricostruzione aristotelica della trasmissione del moto, lo stesso accade anche ai *naturalia*, nessuno dei quali ha un *moto naturale* come ha un *luogo naturale* – il moto inerziale sarà scoperta del più meccanico dei fisici anche se poi, per non osare di fingere ipotesi, lo equiparerà alla quiete, che è immobilità in attesa del passaggio all'atto, destinata a rimanere tale se non interviene un terzo esterno.

La premessa vera della meccanica dell'*omne quod movetur ab alio movetur* è l'immobilità dei mobili, che rimarrebbero perennemente *mobilia* senza diventare mai *mota* in assenza di *moventia* che muovano la capacità di moto dei *mobilia*. Il moto non è mai possesso, ma è solo trasmesso. Nella fisica meccanizzata di Aristotele, l'unico *movens* che ha un suo *motus naturalis*

è il *primum movens* a cui si deve, per via di trasmissione causale gerarchica, ogni moto possibile dei *mobilia*.

E una volta cessata la *motio* del *movens* il *motum* ritorna ad essere mobile fino a successiva trasmissione del moto. È lo schema del moto a ingranaggi: un ingranaggio gira solo se un altro ingranaggio lo fa girare, altrimenti il meccanismo rimane una rete di mobili che nulla muove al moto, trama di mobili immobili destinata alla immobilità se niente la mette in moto.

La Totalità aristotelica, per quanto la si voglia accreditare come spontaneamente animata dalle forme, è una totalità che subisce il moto e lo subisce fino a che il movente lo comunica, perché la vocazione dell'essere, per tutta la storia della Grecità a partire da Parmenide, è vocazione all'immobilità. Il moto è un subire, una *passio rerum* che rende il moto sempre e comunque un moto ontologicamente *violento*.

Un meccanismo smisurato che non ambisce ad altro che ad essere spento.

15. Ontologia dell'artefatto

Terribile e di terribile coerenza è il principio di individuazione che l'Aquinate assegna – non a torto, ma *hic durus sermo!* – alla *materia signata quantitate*. Malagevole da piegare alle ragioni del vivente, perché difficile negare al vivente l'individuata della forma, magari anche *signata qualitate*, l'individuazione *per materiam signatam quantitate* si attaglia compiutamente ed esaurientemente alle ragioni dell'artefatto. Specie se *industrialmente* prodotto. Come se Tommaso immaginasse preventivamente la produzione industriale di serie mettendone a punto l'ontologia – ontologia dell'artefatto e della sua perfetta infinita ripetibilità.

In verità è l'ontologia di Aristotele a essere *ontologia dell'artefatto* che dà luogo a una Totalità che è Totalità di artefatti: Aristotele, nella quadruplici assialità di materia/forma e atto/potenza riconfigura le cose come artefatti, quanto al loro disegno strutturale (materia e forma) e quanto alla loro capacità di muoversi e muovere (atto e potenza). Il riconfigurare è già e sempre un *arte-facere*.

L'*individuatio per materiam signatam quantitate* è già in nuce nella doppia causalità formale e materiale – identità della forma e diversità della materia – ma per Aristotele non è mai stato un problema propriamente ontologico, è stato invece problema logico, nel senso che era preconditione per definire l'*universalitas*. Dopo di che, non dandosi sapienzialità dell'*individuitas*, il tema tramonta oltre l'orizzonte aristotelico.

La forma è l'universale della cosa – dell'*individuum* – e non può essere principio di individuazione. È però

configuratore di una certa quantità di materia secondo certi rapporti quantitativi. Poiché la quantità della materia configurata non può che essere finita per essere sottoponibile alla forma che è finita per definizione – *forma infinita* sarebbe contraddizione in termini – e poiché la forma non si usura nell’atto di configurare la materia, è possibile alla forma configurare all’infinito quantità finite di materia.

Nella produzione industriale, lo stampo è uno: gli stampati sono infiniti, tutti con la medesima forma, ognuno perfettamente individuo per la *quantità di materia* sua propria assegnatagli, ma perfettamente identico a ciascun altro per l’identità della forma.

Non ha senso fare uno stampo per un singolo stampato così come è ridicolo immaginare un universale per ciascun individuo. Tommaso abita nel *kosmos* aristotelico, affascinato dall’efficienza sapienziale dell’immensa *machina mundi* messa a punto da Aristotele a partire dal motore immobile, discendendo per ogni singola catena di trasmissione del moto fino all’ultimo dei mobili. L’efficienza sapienziale del *kosmos* aristotelico è meccanicità e meccanicità significa produzione industriale, significa perfetta identità dei pezzi da assemblare rispetto a tutti gli altri provenienti dal medesimo ciclo poietico e perfetta intercambiabilità dell’uno con qualsiasi altro. Il *kosmos* aristotelico è una compiuta ontologia di artefatti.

16. Causalità artificiale.

***Divertissement* pseudo-aristotelico sulle quattro cause**

Gli *artefacta* non sono necessariamente opposizione o negazione dei *naturalia*. Sono riconfigurazione e ricombinazione di *naturalia*. Sono cose risultanti da *manipolazione di cose*.

Il dominio degli *artefacta* è tuttavia divisibile in sotto-domini.

1. Il primo è quello degli *arteacta* – cose semplicemente *agite* senza manipolazione, cioè dei *naturalia* destinati ad altro rispetto a ciò cui si destinano da sé o sono destinati dal contesto. Un bastone usato per appoggiarsi, una pietra usata per rompere un guscio.

Gli *arteacta* non sono ancora *artefacta*. L'*actio* non è la *factio*. L'*artefactum* comincia quando la pietra per rompere viene sagomata per impugnarla con maggior efficacia e il ramo viene scortecciato e liscio per dargli più maneggevolezza. L'*artefactum* comincia quando qualcosa viene usato come *utensile* per modificare un *arteactum*.

L'*utensile* può essere un *arteactum* – una pietra spezzata con bordo tagliente per scortecciare un ramo – o può essere un *artefactum* a sua volta. L'*arteactum* che dà l'avvio all'*artefactum* diventa sempre più marginale, mentre l'*artefactum* occupa il campo non solo come *esito* di una *artefactio* ma anche come *utensile* dell'*artefactio*.

Definizione del fine e adattamento conseguente della forma: ecco i due passaggi dall'*arteactum* all'*artefactum*.

Quando poi, nell'ambito degli *artefacta*, la forma non è semplicemente *adattata* per il conseguimento del fine – *artefacta adaptiva* – ma è *progettata* esplicitamente per il conseguimento del fine, gli *artefacta adaptiva* diventano *artefacta instituta*, cioè nati per essere *artefacta* – il ramo cui viene fatta la punta è *artefactum adaptivum*, il ramo diritto a un'estremità del quale viene fissata una pietra appuntita – una lancia – è *artefactum institutum*.

Se oltre alla causalità finale e formale anche la *causa materialis* viene scelta in funzione della finalità dell'*artefactum* per conseguirla più efficacemente, si avrà un *artefactum technicum*: quando la punta è in metallo ed è fatta in modo da calzare direttamente e saldamente sull'estremità del bastone.

Se anche la causa efficiente viene assunta nel *artefactum technicum* allora l'*artefactum* è anche *funzionante*: diventa così *artefactum mechanicum*, cioè capace di produrre autonomamente un effetto una volta azionato – un arco che tira una freccia, una ruota mossa dall'acqua che fa girare una macina.

Tra gli *artefacta mechanica*, quando la causa efficiente è presente già nella forma, cioè l'*artefactum* non produce un effetto solo se messo in azione, ma mette in azione se medesimo, allora si avrà un *artefactum auto-mathicum*, un *artefactum se movens*.

2. Tutta la sequenza, per progressiva individuazione e assunzione delle forme di causalità, mostra un triplice salto: il primo è quello fra *naturalia* e *arteacta*, i quali più precisamente potrebbero essere definiti come *naturalia arteacta* – ovvero *cose agite secondo arte*. E' la scoperta della *manipolabilità* delle cose e

dunque della loro *usabilità*: il fine delle cose diventa l'uso che se ne può fare. L'estendersi del numero delle cose che si rivelano manipolabili-usabili, induce alla conclusione che ogni cosa è manipolabile-usabile.

Il secondo salto è la sostituzione della cosa con l'*artefactum*: per conseguire fini propri gli *artefacta* sono più efficaci e immediati dei *naturalia*. Le cose diventano definitivamente *Bestand*. È l'inizio della *cultura*. La manipolabilità non esiste in *natura* perché richiede di cessare l'essere semplicemente cosa fra le cose e di cominciare a *disporre delle cose*.

Il terzo salto avviene quando dall'*artefactum technicum* si passa all'*artefactum mechanicum*. La differenza sta nella produzione del moto. Un tempio dorico o un inno omerico sono *techné* di raffinatezza estrema, ma non sono *mechaniké*. Non producono moto. Il tornio del vasaio o un arco possono essere rudimentali fino alla brutalità, ma producono moto, sono costruiti per produrre moto. Sono *mechaniké*. Sono costruiti per *funzionare*. Sono il completo oblio del *naturale*, del *naturale* come forma propria. Sono riduzione del *naturale* a *Bestand*, a riserva per gli *artefacta*.

A ben guardare, la riduzione dei *naturalia* a *Bestand* poggia su una premessa ontologica troppo poco considerata. A ben vedere, la più parte di ciò che noi consideriamo cose, non sono propriamente cose. O lo sono in forma radicalmente diversa. Un albero e un animale sono cose – cioè unità individue definite – l'aria e l'acqua no. C'è dunque una *cosalità individua* e una *cosalità generica*. Si può facilmente dimostrare – non è qui il caso – che la cosalità individua sia applica solo al

vivente perché è la vita che necessita di individuità definite. Una pietra o un lago montano non sono *individui* anche se spazialmente delimitati e una nuvola non è individuo anche se unica in un cielo sereno. Propriamente: non ha nemmeno senso porsi il problema dell'individuità se non a proposito del vivente – e dell'artefatto.

L'impiego della cosalità generica non composta né la negazione di *cosalità individua* – non ne esistono – né la negazione di *cosalità generica* – è impossibile: l'acqua o l'aria, per quanto le si usi, rimangono aria e acqua. L'impiego della cosa generica, la *cosa non-cosa* propriamente, è sempre *reversibile*, non comportando la negazione di individuità (che è sempre negazione *irreversibile*).

3. Da un lato, il *Bestand*, la cosa-non cosa (o non più cosa), cioè la cosa non individua (o non più individua), la cosa dunque informe (o privata della forma) chiede di avere *forma*. Dall'altro, la riducibilità della cosa a *Bestand* ne disvela la manipolabilità, l'usabilità – il *Bestand* è a pieno titolo *causa materialis*. Come ogni *causa materialis* è in potenza all'attuabilità da parte di una *causa formalis*.

Il *Bestand* – la *causa materialis* – può essere *relativo*, se si tratta di una cosa che ha cessato di essere tale – un ramo raddrizzato e appuntito usato per la caccia o per la guerra è ancora un ramo: la cosa è stata privata solo parzialmente della forma. Ma può anche essere *assoluto*, se non è mai stato cosa. In questo caso non ha mai avuto forma – un blocco di marmo scolpito o dell'argilla diventata mattone.

La forma può essere riconfigurazione di una forma preesistente – *adattamento* a una sopravvenuta *causa finalis* – oppure *conferimento ex novo*.

Adattamento e conferimento ex novo posizionano la forma a livelli ontologici diversificati: l'adattamento si misura con il distanziarsi dalla forma originaria, il conferimento si misura con il grado di complessità.

La piena disponibilità delle cose (e delle non-cose) è il *dramma ontologico* che ha portato alla piena consapevolezza di sé chi delle cose può disporre e ne può disporre sempre più pienamente: noi. E la nostra storia indica inequivocabilmente quanto ciò che siamo deve a quella consapevolezza: l'ampliamento della nostra capacità di disporre delle cose (e delle non-cose) ci ha segnati anche ontologicamente – *homo faber*.

Con la consapevolezza della drammaticità del poter-disporre delle cose (e delle non-cose) sorge e si amplia parallelamente anche la consapevolezza della *precarietà della forma*: la piena disponibilità delle cose (e delle non-cose), cioè il poterne disporre pienamente, significa proprio che cose e non-cose sono potenza in attesa di una pluralità di forme possibili, *causae materiales* in attesa di una pluralità di *causae formales*. Non avendo (le non-cose) o non avendo più (le cose) una forma propria, le une e le altre sono *Bestand* capace di ogni forma possibile. Questa è la precarietà della forma.

Anche il divenire spontaneo della cosa è segnato dalla precarietà della forma, ma è una precarietà che si dipana nell'ambito della forma propria di quella cosa. La precarietà legata al poter-disporre della cosa e della non-cosa si dispiega invece nel poter-assumere forme

diverse, potenzialmente infinite, che equivale al non avere affatto una forma.

Il non avere o il non aver più forma, cioè la riduzione delle cose e delle non-cose a *Bestand*, è la premessa dell'illusione di poter essere Dio. L'assenza di forma chiama la forma, come se la potenza avesse nostalgia dell'atto. Conferire forme e restituire forme – *creatio* e *redemptio* – sono atti che attribuiamo propriamente a Dio. E se noi conferiamo e restituiamo forme attraverso la tecnica, allora l'essere Dio è la finalità ultima e più vera della tecnica.

17. Noumeno elettronico

Nella dimensione quantistica, un elettrone, dopo sollecitazioni sperimentali inaudite, può mettere a nostra disposizione o la sua posizione o la sua velocità. Da qui a immaginare che l'elettrone, se ha velocità, non ha posizione e se posizione non ha velocità, lo scivolamento è inevitabile. Soprattutto se non c'è chiara e definitiva consapevolezza che posizione e velocità sono qualcosa di rilevante per noi, non per l'elettrone. Da ciò segue che il paradosso di un elettrone veloce senza posizione o immobilmente posizionato, non è nella cosa ma in ciò che noi ne diciamo.

Immaginando una forma di *realismo quantistico*, si dirà che il mondo quantistico è accessibile solo per sprazzi probabilistici – *noumeno* kantiano che, a seguito di una ontologia opportunamente architettata a giustificazione, ci si disvela nella misurabilità discontinua dei suoi *fenomeni*. Di contro, una forma di *nominalismo quantistico* dirà che la teoria è un'architettura complessa per tentare di dire ciò che quella medesima teoria dice che non è possibile sapere – come l'angeliologia di Dionigi Aeropagita. In questo caso ipotizziamo il noumeno dopo aver deciso che il fenomeno è fenomeno di un noumeno e, nell'impossibilità di misurare il rapporto fra noumeno e fenomeno, il noumeno diventa alla fine qualcosa di ridondante e trascurabile, bastando il fenomeno a se stesso.

Se l'elettrone esista o non esista quando non lo misuriamo, è problema decisamente nostro e non dell'elettrone. In termini kantiani, particolare appropriati al caso, la questione si potrebbe tradurre: può esistere il

noumeno senza un fenomeno che lo manifesti? O anche: è possibile che il noumeno non esista quando un fenomeno non lo manifesti? Da qui a porsi la questione se il noumeno esista davvero anche in presenza del fenomeno, il passo è immediato. Se l'elettrone esiste solo quando lo misuriamo e proprio perché lo misuriamo, non c'è alcuna necessità di ipotizzare un noumeno elettronico che supporta l'elettrone fenomenico. E, per conseguenza, mantenendo lo schema kantiano, l'elettrone di cui si misurano posizione o velocità non sarà fenomeno di un noumeno elettronico, ma fenomeno della teoria che così prescrive – *teoria-noumeno*, quindi.

Il che ci riporta all'inesorabile circolo vizioso nominalistico: se noi *costringiamo* l'elettrone a esistere solo in presenza di prove sperimentali definite, l'esito della prova ci dirà molto sulla prova, ma nulla su ciò di cui la prova dovrebbe essere prova. L'inaccessibilità del noumeno è premessa alla sua irrilevanza e, diventato irrilevante il noumeno, a noi non resta che giocherellare con i fenomeni. E poiché per quanti fenomeni si accumulino, non riusciranno mai a diventare noumeno, è inevitabile che, diventato irrilevante il noumeno, si dissolva per conseguenza anche il fenomeno, che era sua manifestazione.

18. Destino circolare

Se *natura non facit saltus* – cioè se *in naturalibus ire est ad infinitum* – la fisica quantistica è illustrazione esemplare delle possibilità che l'infinito può mettere a disposizione con il meccanismo del *rimando continuo*. In principio era l'atomo.

Poi vennero nucleoni ed elettroni nel gradino successivo della scala discendente.

Poi arrivarono i quark.

Infine i gluoni.

Perché non dovrebbe venire altro, poi?

Il rimando a un passo successivo – ascendente o discendente che sia – è la forma basale della nostra sapienzialità. Aristotele l'aveva codificata con la definizione di causa, ma al tempo stesso aveva posto ogni cura perché *il rimando non fosse continuo* – la confutazione dell'infinito in atto. E' innegabile che il rimando a un antecedente è la via maestra per uscire dalle trappole aporetiche – c'è sempre un bosone di Higgs per risolvere le contraddizioni di una teoria e cercando opportunamente è sempre rinvenibile *in naturalibus* qualcosa che si adatta alle prescrizioni della teoria di livello $x+1$ chiamata in causa per sanare le contraddizioni della teoria di livello x .

Fin qui Aristotele.

Quello che lo Stagirita non poteva immaginare è l'ampliamento e la complessificazione a dismisura dell'apparato teorico e delle procedure sperimentali al punto che è l'apparato teorico a definire le procedure sperimentali. I *naturalia* non sono più la misura *simpliciter*

di ciò che di volta in volta se ne può dire ma è l'apparato teorico a definire di volta in volta i *naturalia*.

E il rimando, allora?

È possibile un *ire ad infinitum* nell'apparato teorico?

Persa la misura che ne potevano dare i *naturalia*, nulla impedisce all'apparato teorico il rimando infinito. In verità nucleoni, quark e gluoni sono stati prima di tutto necessità imposte dalla coerenza dell'apparato teorico e niente affatto evidenze innegabili e sconcertanti *in naturalibus* a cui trovare una ragione – la Modernità definisce prima di trovare, anzi prima di cercare, quando in epoca pre-moderna il problema era invece definire ciò che si trovava. Il prossimo stadio sarà di nuovo una necessità imposta dall'apparato teorico a un livello ancora inferiore e perfettamente definita, che indicherà la procedura di ricerca.

Non c'è ragione per porre in linea di principio un limite necessario alla ripetitività di questo meccanismo.

Tuttavia va osservato che a ogni passaggio successivo il moto del meccanismo *rallenta*, e rallenta di un fattore significativo e probabilmente sempre più significativo. La ragione del rallentamento è la complessità e vastità sempre maggiori dell'apparato teorico che lo innesca: le istanze di cui deve tenere conto per definire la soluzione si moltiplicano e si complicano. In definitiva la complessità rallenta sempre ogni moto.

È verosimile immaginare che ci sia prima o poi un punto di pareggio tra la forza motrice del meccanismo di rimando e la forza inerziale della complessità che lo rallenta. Il rimando allora si blocca e diventa verosimile che sia non più *successivo* ma *circolare*: vuol dire che la soluzione della contraddizione non è più ricercata su

un piano diverso ma sul medesimo piano. Del resto, il piano del linguaggio è strutturalmente autoreferenziale. E' verosimile immaginare che i termini che definiscono la circolarità (cioè la doppia, reciproca implicazione) siano una soluzione tanto più adeguata quanto più sono *distanti* fra loro nella struttura della complessità.

È la verità ultima di Schelling, il quale metteva la forma dell'argomento ontologico – l'*autoreferenzialità* – come origine necessaria e inevitabile di ogni catena *eteroreferenziale*.

19. *Ars gratia artis*

Ars imitatio naturae. Tesi dapprima platonica per confinare la *techné* ai limiti della *politeia*, e poi aristotelica a dimostrazione della continuità di tutti i livelli dentro *lo gran mar de l'essere*. All'epoca la *techné* raccoglieva senza distinzioni drammatiche la scultura e la meccanica e l'oratoria. Se non altro perché la meccanica – e tutto ciò che oggi raccogliamo sotto il nome di tecnica – era talmente ai primordi da essere considerata poco più che esercizio ludico. La Modernità ha cominciato a separare ciò che Dio aveva unito e la contemporaneità ha compiuto l'opera. L'*arte* – come la intendiamo noi – si è consumata nella *contestazione della tradizione*, la quale tradizione, da centocinquant'anni ormai (cioè almeno a partire dall'impressionismo) è fatta di *contestazioni alla tradizione*, riducendosi a installazionismo da stand fieristico. La tecnica, invece, ha dilagato corrispondentemente, cioè senza limiti e ancora inimmaginabili dopo quattro secoli.

1. *Ars e natura. Techné e physis*, dunque.

Il quesito sapienzialmente rilevante è quello di sempre: cosa *imitano* della *natura*, esattamente, il Partenone o un caccia-bombardiere F18-Hornet? Cosa *imitano* della *natura*, esattamente, la corona imperiale d'Austria e il calcolo predicativo del primo ordine?

Domande pertinenti che si potrebbero anche tradurre in questioni del tipo: quanto è naturale una ruota, che non sembra avere un relato corrispondente da imitare *in rerum natura*? E c'è una ragione *naturale* per cui la *natura*, nel tempo e con gli immaginabili sforzi che ha

impiegato per assemblare la struttura neuronale di un cervello, non ha messo a punto nemmeno una vite?

La tecnica, in generale, non è mai *kata physin*. E non è nemmeno *para physin*, nonostante il luddismo ecologista del tempo globale, che ci vorrebbe tutti buoni selvaggi alla Rousseau, sembri dimostrare il contrario.

La tecnica è semmai *ricostruzione parallela* della natura attraverso componentistica progettata per una sempre maggiore *efficienza ed efficacia dei processi*, quali che siano – dove *maggiore efficacia* significa sforzo per il conseguimento necessario della finalità ad ogni singola ripetizione del processo e *maggiore efficienza* significa sforzo per una efficacia con processi sempre più semplificati.

Ricostruire parallelamente non significa necessariamente imitazione. Una amigdala è indubbiamente l'imitazione dell'artiglio del predatore. La lancia su cui è fissata una punta lo è di meno. Meno ancora un arco che lancia una freccia e meno ancora una balestra che lancia un quadrello. Quanto poi un AK-47 o un ARX-160 siano ancora imitazione dell'artiglio del predatore, è questione che non merita forse nemmeno di essere posta.

2. Il nodo cruciale è la ricostruzione parallela: la ricostruzione parallela è il risultato di una manipolazione di componenti e il lato interessante è che la stessa componentistica si presta a più manipolazioni possibili. Vuol dire che il ricostruire parallelamente non ha una e una sola configurazione necessaria. Vuol dire, in subordine, che la componentistica rende possibile l'allontanamento sempre più accentuato della ricostruzione da ciò di cui doveva essere ricostruzione.

C'è nella componentistica un valore aggiunto proprio che non ha più a che fare con il suo inizio. A un certo punto, il componente, non appartiene più alla *physis* e diventa irriducibile e irriducibile al suo inizio, all'occasione che ne ha determinato il sorgere. Alla fine – e al limite – il componente, cessando ogni legame con il proprio inizio, cessa di essere componente di una ricostruzione parallela e diventa componente e basta., cioè puro artificio. L'unico, ovvio legame che conserva con la *physis* è la necessità di attingervi per la *propria* costruzione riducendo la *physis* a puro *Bestand*, a puro *Kunst-stoff* cui dare forma.

È così, è attraverso la completa emancipazione del componente dal suo legame con la *physis* – se non come inevitabile *Bestand* – che la *techné* si evolve in *mechaniké*. Il cui fascino non è quindi l'*imitatio naturae* – la *meccanica-giocattolo* di Aristotele e in generale fino all'alba della Modernità – ma la produzione autonoma di ciò che la *physis* ha di più proprio e ontologicamente qualificante: il divenire, cioè il moto e segnatamente il *moto locale* nel quale anche il *mutamento* verrà sempre più tradotto, il poter disporre del moto naturale (spostamento, sollevamento, eiezione, compressione, deformazione, ecc.) in ogni momento e sempre in condizioni chiare e distinte. Soprattutto, dove possibile, *più economiche* – cioè più efficienti – che in *physis*, stante che l'efficacia della *physis* nei suoi processi non si accompagna alla loro efficienza.

Disporre del moto è la soluzione del problema più antico della nostra sapienzialità di mortali. Era stato Parmenide a configurare definitivamente il moto come

problema, dato che per lui la soluzione era l'immobilità. Forse, allo stesso prezzo, si sarebbe potuto problematizzare l'immobilità nella prospettiva che la sua soluzione fosse il moto. La nostra storia sapienziale avrebbe probabilmente seguito un percorso diverso – chissà: *chaos* invece di *einai*...

3. Possedere il moto – possedere la capacità indurre un moto definito secondo una forma definita per tutti (e ognuno) dei moti definiti possibili – è la conseguenza della premessa di Parmenide. Ciò significa che la *mechaniké* è figlia dello sfero parmenideo. E dello sfero parmenideo riproduce – ricostruzione parallela – l'immobile immutabilità dello schema di funzionamento: posto che il moto definito A sia posto dalla causa definita (o dal complesso di concause definite) B, al momento ignote e forse anche inaccessibili, se riesce a produrre A attraverso un artificio (o un complesso di artifici) C, si dovrà concludere necessariamente che B sarà lo stesso che C. La questione, una volta risolta tecnicamente, cioè meccanicamente, diventerà – a parte chiedersi perché B debba essere celato o inaccessibile – costruire, anzi ricostruire una *versione naturale* di B. Natura ricostruita artificialmente.

Indagare su B alla fine, una volta in possesso del moto di cui B sarebbe causa, diventa irrilevante. Si può farne un noumeno e fare di A un fenomeno. Così, forse, si riesce a mantenere un minimo di consapevolezza che C è ontologicamente un *ripiego* – in fondo una rinuncia per impotenza.

Si può invece, più semplicemente, anche far coincidere B con C, ricostruendo *in naturalibus* ciò che C è *in ar-*

tificialibus. È questo il meccanismo, lo schema funzionale fisso, che ha portato *artificialia* come la gravità e l'accelerazione a diventare *naturalia*. I veri *naturalia*. I *naturalia*, ipotesi meramente iniziale e mal definita, diventano irrilevanti. Ciò che rimane alla fine è l'*artificiale* che giustifica se stesso.

20. Gli Yanomami di Heidegger

Heidegger teme la tecnica. È una forma di disvelamento dell'essere – una forma sapienziale – ma non è la forma originaria, spontanea del disvelamento. Il nostro *zum-Tode-sein* è originario e spontaneo, strutturale. Ma lo è meno il nostro *zur-Technik-sein*?

1. Per Heidegger la tecnica è un morire dell'autenticità, dell'originarietà, un disvelare che in verità copre e nasconde l'essere. La tecnica per lui è un'opzione, non un destino. E' una delle possibilità, non una necessità. Difficile vedere possibilità alternative alla tecnica se non l'eterna ripetizione dell'uguale – cioè di quell'uguale che eravamo all'alba del nostro tempo e che sono ancora gli Yanomami e gli Aborigeni australiani, i quali forse hanno una posizione privilegiata nel cogliere il disvelamento autentico dell'essere, ma forse nemmeno sanno di avere quella posizione così heideggerianamente privilegiata.

Resta che la tecnica, anche se solo fosse una delle possibilità, sarebbe qualcosa che ci appartiene fin dall'inizio. E che, se la nostra storia è segnata dalla tecnica, potrebbe essere che la tecnica sia il nostro destino. Di sicuro è il destino di noi in quanto Occidente – l'Occidente è monumento della tecnica, dall'esametro omerico all'Intelligenza Artificiale.

A posse ad esse non valet illatio, ovviamente. Ma in primo luogo il nostro esse è tale anche perché comprende il posse esse della tecnica. Vuol dire che la tecnica, anche se non fosse un destino, è in noi tanto originaria e spontanea come la socialità o il gioco o la guerra.

Quale che sia la nostra forma originaria – sarà sempre un’ipotesi non confermabile – la nostra storia è quella di *zoon technikon* tanto quanto quella di *zoon politikon* e in fondo anche la nostra forma originaria come animali sociali è un’ipotesi non confermabile se non fattualmente.

Quanto la storia sia rilevante ontologicamente è quesito affascinante – se, soprattutto, l’ontologia di qualcosa possa essere modificata dalla sua storia cioè se e quanto il fenotipo storico possa condizionare il genotipo ontologico – ma è innegabile che noi, l’Occidente, siamo epifania della nostra tecnica e lo siamo in forma sempre più ampia e accelerata.

2. La tecnica ha segnato la nostra differenza specifica fin dall’inizio e segna costantemente la nostra differenza rispetto a ciò che eravamo – per gli Yanomami e gli Aborigeni australiani si dà solo un eterno presente. E se l’eterno presente è condizione del disvelarsi di *aletheia*, allora davvero Yanomami e Aborigeni sono il modello sapienziale a cui tendere.

E’ la tecnica che fa la storia, cioè che impedisce la pura riedizione dell’uguale, non la politica, non l’arte. E’ totalmente immaginabile una politica che segue le medesime liturgie e un’arte che ripete gli stessi stereotipi – l’arte è arte anche se ripetitiva e la politica è politica anche se conservatrice – ma non è immaginabile una tecnica che ripete sempre e solo forme identiche.

Alla fine (cioè all’inizio) c’è l’alternativa fra l’eterno presente di *aletheia*, senza passato e senza futuro, nel quale noi possiamo permanere, e il passato-futuro di *techné*, senza presente, nel quale veniamo gettati. Quale delle due opzioni è più propria per ciò che

siamo? È significativo che Heidegger faccia del tempo qualcosa strutturale per ciò che siamo, quando *aletheia* esiste in una dimensione che non parrebbe temporale. Il disvelarsi dell'essere non muta nel tempo – significherebbe immaginare un mutamento in *aletheia* e la temporalità di *aletheia* la collocherebbe là dove siamo noi, nell'impossibilità di dare ragione quindi di ciò che siamo. Se *zum-Tode-sein* è *zur-Zeit-sein*, allora essere *zum-Tode-sein* è incompatibile e inconciliabile con *zur-Wahrheit-sein*. Essere nella verità significa essere fuori dalla temporalità.

È prospettiva antichissima, in effetti. Ma in un contesto in cui i mutamenti nel tempo erano lenti e quindi non facilmente coglibili, passare dalla temporalità del mutamento all'intemporalità di *aletheia* era questione decisamente abbordabile. A tal punto che la lentezza del mutamento poteva suggerire a Platone una *politeia* definitiva, cioè collocata sul piano di *aletheia*. Possibilità non più percorribile quando il cambiamento – con la Modernità – assume andamento esponenziale. *Aletheia* e Storia diventano incompatibili.

Ciò che chiamiamo *civiltà* – il mutare incessante e strutturale della nostra condizione storica – non è possibile là dove vige *aletheia* e l'attesa di *aletheia*. E non è possibile *aletheia* là dove vi è civiltà. La civiltà è *actio*, mentre *aletheia* è, in definitiva, *passio*.

Aletheia per disvelarsi ha bisogno che molto venga tolto, mentre civiltà è continuo aggiungere.

3. *Aletheia*, se deve essere *ragione-di*, deve essere se medesima, compiutamente e definitivamente, indipendentemente da ogni dove, da ogni quando e da ogni cosa e chi. Civiltà è strutturalmente connessa a un

dove, a un quando e a un cosa e un chi. L'immutabile, nella prospettiva ellenica, può essere ragione del mutare, e anzi è necessario che, per impedire il disciogliersi del logos nell'infinito in atto del rimando continuo, l'immutabile sia, se si vuole una ragione del mutare. Ma l'*aletheia* di Heidegger non viene indicata come mera *ragione*, ma come condizione, come stato, come contesto e dimensione in cui ricollocarsi – inimmaginabile per Aristotele e croce di ogni platonismo. Non esiste *civiltà vera* e *aletheia* non ha una sua propria *politeia* (forse il termine greco che più si avvicina alla nostra definizione di civiltà, strutturalmente condizionata dalla lezione di Spengler) – Popper ha chiarito definitivamente l'equivoco, da Platone a Marx. Esiste semmai una *verità civile* e una *politeia* che ha una sua propria *aletheia*. E a ben vedere, l'*aletheia* di ogni *politeia* – di ogni civiltà – altro non è che la *techné* che essa mette in atto per essere quella specifica *politeia* – lavorazione del bronzo o energia atomica, teocrazia orientale o democrazia rappresentativa, poema in esametri o logica binaria.

Heidegger non ammette – non può ammettere – che l'uomo o è *faber* o non è. E se non può non essere *faber*, la *techné* (quale che sia) appartiene alla sua definizione – *zoon technikon*.

Con ciò, Heidegger vede chiaramente che *techné* oscura *aletheia*. È così e basta. La ragione per cui è così, comporta complicate scelte ontologiche.

Ma impossibile trascurare che *sophia* nasce come *techné*, come propria e specifica *techné tou logou*, *techné* della parola combinatoria, computante – Talete non aspetta il disvelamento dell'essere, lui argomenta.

E che *techné* è sempre anche *aletopoietica*, costruttrice di una propria *aletheia*. L'*aletheia* della *techné* non emerge nel silenzio e nella solitudine, dopo la spoliazione del ridondante, si impone per la sua efficacia. Per la sua capacità di mantenere quello che promette.

21. Scacchi platonici

Da un certo punto di vista – forse nemmeno troppo trascurabile – il *numero* esiste perché la *notazione* lo fa esistere.

Il *numero in quanto tale*, si intende, non la condizione necessaria e sufficiente del contare.

Per contare non necessitano numeri negativi o immaginari. È l'imperitura questione del platonismo matematico: si dà numero al di là del contare?

La questione può trovare un'interessante analogia – stabilire quanto anche pertinente meriterebbe indagine a parte – con gli scacchi. In fondo anche il gioco degli scacchi sta tutto nella notazione. Le singole pedine e la scacchiera, sedici per lato le une (in verità nove, perché un pedone si distingue dagli altri sette solo per la posizione iniziale sulla seconda fila), sessantaquattro le altre, trentadue bianche e trentadue nere.

Ha senso chiedersi se la regina o la torre o il cavallo esistano come tali, al di là della notazione che li definisce? La notazione degli scacchi è la definizione delle proprietà connesse alla casella del posizionamento originario della pedina. Nella prima fila, ad ogni casella sono collegate proprietà diverse rispetto a quella adiacente. Nella seconda fila tutte le caselle hanno le medesime proprietà e ciò che distingue una pedina dalle altre è semplicemente l'esistenza di otto caselle invece di una.

Esiste, allora, la *regina in quanto tale*? Esiste la regina *fuori* dal gioco degli scacchi? Ed è possibile un'ontologia degli scacchi come si suppone un'ontologia dei numeri?

Detto in breve: è possibile un platonismo scacchistico, così come è possibile un platonismo matematico?

Se lo fosse, e assumendo l'ipotesi che il pezzo degli scacchi abbia il medesimo ruolo ontologico del numero nel disegnare ragione (o pretesa tale) delle cose, in un contesto in cui fosse più interessante e di maggior valore giocare a scacchi che giocare alla matematica, avremmo, per esempio, una *fisica scacchistica* e non una fisica matematica. È l'esperimento inquietante del *Glasperlenspiel* di Hermann Hesse.

Nel nostro contesto sappiamo con chiarezza più che sufficiente come *in rebus* abbia luogo la legge newtoniana dell'inverso del quadrato. Nel contesto di Josef Knecht sarebbe suggestivo sapere come abbia luogo *in rebus* il gambetto di regina.

22. Il meccanico dell'Assoluto

La meccanica non sarebbe nulla senza la sua esatta, ot-tusa, imm modificabile ripetitività, svincolata da ogni al-tra possibile condizione che non sia il meccanismo nel quale *hic et nunc* sempre si declina. Meccanica è dun-que stabilità che non può venir meno – se lo potesse non sarebbe meccanica.

A modo suo Hegel fu grande, sublime meccanico. E la sua dialettica fu la sua meccanica.

La dialettica hegeliana è una struttura processante sta-bile – un algoritmo – *semi-frattale* che si ripete con ine-sorabile automatismo, una *funzione* che processa ogni *variabile* possibile. *Semi-frattale* perché se, da un lato, ogni momento della dialettica si può tripartire in mo-menti che si possono tripartire in momenti che si pos-sono tripartire – in linea di principio *usque ad infini-tum*, non essendo prevista una *regola di chiusura* – dall'altro lato, non c'è mai un *salto di scala*, cioè tutto accade su un medesimo piano e la sua dialettica è *mec-canismo di riordino* di ciò che su quel piano si è depo-sitato.

E tuttavia, nonostante sia meccanismo, e proprio per-ché non c'è luogo su quel piano che non possa essere aggredito dalla dialettica – la dialettica hegeliana è il dispiegarsi trionfale dell'instabilità: se macchina è, è meccanismo per destabilizzare.

Curiosamente, Hegel non ha mai ipotizzato di applicare la dialettica alla dialettica. Qualunque cosa lui ci rac-conti e si racconti, il vero Assoluto è la dialettica, non la fine del percorso dialettico – che non c'è ragione

plausibile per cui debba finire. L'intangibilità della dialettica è garanzia della sua absolutezza. Vuol dire che per Hegel la meta è il viaggio, il traguardo è il percorso. La dialettica è davvero il *dispiegamento dell'Assoluto*, ma solo perché la dialettica stessa è *l'Assoluto che si dispiega* – infinitamente dispiegabile, a dispetto del rifiuto della cattiva infinità fichtiana.

La Dialettica-Assoluto si dispiega anche oltre Hegel. È, per esempio, la vera grande lezione che Marx ha appreso dal maestro: l'intoccabilità di ciò che può toccare (anzi, aggredire) ogni cosa. La dialettica hegeliana è un meccanismo *autoimmune*. Anzi *autoimmunizzato*. Questo – cioè la sua strutturale e incompromissibile stabilità – insieme all'essere principio di movimento, fa della dialettica hegeliana un meccanismo a pieno titolo.

Il che confligge radicalmente con la determinazione di Hegel a fissare un termine al moto della dialettica – cioè l'Assoluto, lo *Spirito Assoluto*. Hegel accusava Fichte di cattiva infinità. Ma l'infinità, a partire dall'ossessione di Aristotele per l'infinito in atto, è sempre cattiva. La *macchina dell'instabilità* progettata da Hegel per un uso limitato, non ha alcuna ragione di fermarsi di fronte al raggiunto Assoluto. Si ferma perché Hegel la ferma. E la ferma non disassemblando il meccanismo, ma semplicemente *spegnendolo*. La dialettica hegeliana rimane lì, spenta ma integra. Nello stesso errore – da vero discepolo del proprio maestro – incorrerà Marx, che togliendo il fermo inserito dal progettista, la userà per il tratto limitato che separa il suo tempo dall'affermazione del proletariato come classe unica e

cioè come fine delle classi, per poi spegnerla a sua volta.

In verità, la dialettica di Hegel è la *macchina della cattiva infinità*. Macchina che non patisce né usura né obsolescenza.

Il che chiarisce la ragione per cui Hegel fu ossessionato dalla cattiva infinità di Fichte come Aristotele dall'infinito in atto: l'apprendista stregone aveva evocato un demone che sapeva di non poter dominare se non intervenendo all'origine – un meccanismo di fermo.

L'operazione non gli è riuscita. Il fermo è sempre un fermo parziale. Semplicemente perché ogni progettista inserisce sempre un meccanismo di accensione accanto al meccanismo di spegnimento. Per questo il demone si aggira ancora intorno a noi.

23. *Primum Mobile*

Il *se movens* non è l'ultimo stadio nella catena dell'ulteriorità del moto.

C'è almeno ancora uno stadio successivo che è la determinazione del *se movens* al *movere seipsum* e poi al cessare quel *movere se ipsum*. Un *movere* che avvia (o che cessa) un *movere*.

Che il *movere* avviante il *movere* sia in un unico *movens* non salva dal rimando all'infinito.

Per questo l'unica possibilità di uscire dalla solita trappola dell'*infinito in atto* è quella dell'*atto infinito* – Dio. Dio è l'unico *se movens* possibile perché non è mosso al moto ma è sempre in moto – è aristotelico atto aristotelicamente puro. Anzi, *e contrario*, l'unico possibile *se movens definitivo* è ciò che diciamo Dio.

La meccanica sorta con la Modernità ha semplificato ulteriormente l'atto puro identificando la totalità del *mobile-motum* – la Totalità – con il *se movens*: la Totalità come Macchina *dal* moto perpetuo e *del* moto perpetuo. Divertente che la termodinamica si sia fatta interprete di una teologica disperazione riaprendo la prospettiva di un atto puro non meccanico.

Va da sé che se moto perpetuo meccanico è possibile, è possibile *solo per la Totalità*, cioè per la Totalità Meccanica *senza residui*: perpetuità esige rigorosa totalità. Ciò di cui il primo e secondo principio della termodinamica forse non tengono sufficientemente conto è la *complessità* della Macchina Totale.

Non si può concludere, anche dall'esame di tutte le parti possibili, la Totalità delle parti abbia le stesse pro-

prietà delle parti medesime, solo su scala ennesimamente superiore. Ciò equivarrebbe ad affermare che la Totalità è semplicemente una *parte di ordine superiore*, cioè la parte che raccoglie tutte le parti. Quindi, che i due principi della termodinamica si applichino a tutte le macchine possibili, non comporta che valgano per la *Macchina Totale*, se una Macchina Totale effettivamente si dia.

Meno ancora convince la teoria della *dotazione iniziale* di energia che la Macchina Totale impossibilitata di moto perpetuo, disperderebbe fino al sopravvenire della propria morte termica. Sa troppo di orologio meccanico che esaurisca la carica. Ancora più divertente che questa teoria porti direttamente a riprendere l'ipotesi del *calcio teologico* che Dio rifilerebbe al mondo per metterlo in moto: messo in moto, il mondo poi funzionerà fino a quando la *vis impressa* del divino calcio si esaurisca per dissipazione da funzionamento.

Che le cose siano in movimento dovrebbe già ampiamente e convincentemente provare che la Totalità è capace di *seipsam movere*, a meno dare credito a storie naturali come il big bang o ipotizzare stati di cose in linea di principio non dimostrabili.

Da ciò ad affermare che la Totalità Meccanica sia in definitiva *l'atto puro della Modernità* che rimpiazza via via quello della teologia naturale, il passo è brevissimo. Il rischio teologico che la Totalità Meccanica sia anche *automaton* è evidentemente alto. Ma per contro, una *teologia del moto* sa davvero di ridicolo.

24. *Imago hominis*

Un automatismo meccanico può essere costruito per *interagire* con ciò che esso non è. Interagire è muoversi o cessare di muoversi al darsi o al cessare di una o più relazioni – cioè *interazioni* – con ciò che esso non è. Un automatismo meccanico non interagisce con se stesso: se non ha relazioni con ciò che esso non è, allora, semplicemente, *funziona*.

Moltiplicando il numero di relazioni – interazioni – e combinando la presenza o assenza di ciascuna con la presenza o assenza di ogni altra, si può sempre definire un numero finito di possibili combinazioni che determinano il moto o la cessazione del moto dell'automatismo.

Ovviamente è implicito nella definizione di automatismo che la sua possibilità di relazione è *finita*, cioè che agisce o cessa di agire per un numero finito di relazioni – ciascuna delle quali anche indefinitamente reiterabile. La finitezza – non solo relazionale – è condizione di possibilità di un automatismo.

Un *automatismo infinito* per numero di relazioni possibili è impossibile – un *dio meccanico* è impossibile. L'automatismo può avere complessità grande quanto si vuole, ma sempre finita. Non c'è limite alla complessificazione della struttura di interazioni per rispondere alle quali l'automatismo meccanico è costruito, ma l'incremento è sempre *da quantità finita a quantità finita*. Ciò significa che non c'è limite al numero di moti e di combinazioni di moti dell'automatismo, nel senso che il numero è indefinitamente incrementabile, ma

sempre con incremento da quantità finita a quantità finita.

Che ci possa essere un limite massimo alla complessità dell'automatismo è probabile, se vale il parallelo con la complessità: come la complessità al limite, cioè oltre un certo limite, diventa caos, così il numero dei moti e combinazioni di moti di un meccanismo, al limite, cioè oltre un certo limite, diventa qualcosa per cui non esiste ancora un termine, ma che sicuramente non è più meccanismo – la Macchina Totale non si dà come non si dà il moto perpetuo e proprio perché non si dà moto perpetuo.

L'interazione dell'automatismo meccanico con l'esterno, purché automatica, cioè spontanea, cioè inscritta nella sua struttura, potrebbe essere chiamata *sensibilità* – nel linguaggio naturale si parla in effetti di macchine *sensibili* alle variazioni di determinate condizioni.

Nella sua smisurata ingenuità La Mettrie l'aveva prefigurato – il suo limite era avere a che fare con meccanismi costruiti con componentistica troppo semplice. Per questo non poté andare molto oltre. In presenza di componentistica meccanica più sofisticata, avrebbe osato immaginare automatismi di ordine superiore capaci di interazione non con l'esterno ma con le interazioni che potremmo definire *primarie* – quelle, appunto con l'esterno.

Queste interazioni *secondarie*, cioè *interazioni con interazioni*, coerentemente combinate, tre secoli dopo, hanno dato luogo a ciò che impropriamente chiamiamo *intelligenza artificiale*, trattandosi invece di mera *razionalità* artificiale.

La *razionalità artificiale* segue sempre a una *sensibilità artificiale*.

Vale a dire: *faciamus machinam ad imaginem et similitudinem nostram et creavit homo machinam ad imaginem suam*.

25. *Ut supra infra*

A Pascal – che inaugurò il lato in ombra della Modernità, il primo veramente *moderno* nel *sentire* – si spalancò in tutta la sua angosciosa drammaticità la prospettiva dell’infinito nell’*aldiqua*.

E mostrò nel tessuto vivo della sua anima sfibrata quanto avesse ragione Aristotele e tutti i suoi dopo di lui, ad accanirsi contro l’infinito in atto. L’infinito in atto brucia l’anima di chi ha la sventura di incontrarlo. Blaise Pascal è consumato dalla fiamma dell’*infinito spaziale*, nell’ode all’eternità di Albrecht von Haller, un secolo dopo, divampa la fiamma dell’*infinito temporale*.

A Pascal tuttavia fu risparmiata metà dell’angoscia dell’infinito spaziale perché lui conosceva solo l’*infinito spaziale sopra di noi*. A noi tocca anche l’angoscia dell’*infinito spaziale sotto di noi* – l’*infinitesimale*. Dal calcolo delle flussioni alla fisica quantistica, il disvelamento dell’infinitesimale aggiunge angoscia ad angoscia, per chi ha l’impressionabilità di Pascal. Perché la verità ultima dell’infinitesimo è il nulla. Non nel senso che il termine finale della divisione all’infinito sia l’*assenza di essere* – per definizione un termine ultimo non è raggiungibile, altrimenti non si tratterebbe più di infinito: un termine ultimo sarebbe la fine e la negazione dei ogni infinità. Ma nel senso che la divisione all’infinito condanna a una inesorabile e irremovibile provvisorietà, dato che ogni divisione possibile è suscettibile di ulteriore divisione, qualunque numero di divisioni sia stato precedentemente operato.

È la terribilità dell'infinito in atto: infinita provvisorietà che si traduce *ontologicamente* – ed *esistenzialmente* – in radicale precarietà dell'esistere cioè nella strutturale *instabilità dell'essere*. L'instabilità dell'essere non è il divenire – scappatoia provvisoria, consacrata con sospetta rapidità fin dall'inizio, in assenza di alternative meno banali – che assume su di sé il peso della croce, liberandone l'essere. Non si dà essere che non sia instabile – ed è Zenone, per beffardo destino, che smonta l'architettura di Parmenide proprio affermando nei suoi paradossi l'infinito in atto, cioè la *precarietà di ogni punto d'arrivo*: non esiste l'essere che è che non può non essere.

L'infinito in atto dissolve la *cosalità stabile* e la condanna a essere un'ipotesi operativa, cioè un punto fermo, anzi *fermato* per convenzione, per utilità, per pragmatismo, così da poter cominciare un discorso qualsiasi – l'infinito in atto è anche dissoluzione del logos. L'essere è così un dissolversi senza fine. E non può non essere il proprio infinito dissolversi.

È la dolorosa, disperante lezione dell'infinito in atto sotto di noi, che Pascal ebbe la grazia di aver celata.

Forse...

26. Les mots et les choses

Physis sono le cose che si danno nella loro inappellabile, irresistibile, immediata brutalità.

Logos è il nostro appellabile, flessibile, variamente mediato, dire delle cose e del loro darsi.

Physis procede per catastrofi discontinue di ogni possibile ampiezza e spessore.

Logos procede per accumulo e oblio continui a velocità variabile.

Physis è incessante rimpiazzare.

Logos è tenace trattenere.

Physis è radicale, incessante discontinuità sotto una maschera di apparente continuità.

Logos è disperata, ostinata continuità sotto una maschera di apparente discontinuità.

Physis consegna le cose a una condizione di inesorabile provvisorietà.

Logos consegna le parole a una condizione di separatezza che le fa permanere – la parola è l'unica speranza della cosa. E per Platone, è anche *la verità* della cosa.

Ma la vera cifra distintiva fra il *kata physin* e il *kata logon* è però l'*irreversibilità*. Irreversibile è il *kata physin*, sempre reversibile è il *kata logon*. Quello che accade *kata physin* – cioè le cose – è sempre irreversibile. Quello che accade *kata logon* – cioè le parole – è sempre reversibile.

Il sogno del *kata logon* – cioè della sapienzialità dei mortali – è infondere alle cose la reversibilità delle parole e, di fronte all'insuccesso di questa smisurato *opus magnum*, sostituire alla fine le cose con le parole. La sapienzialità dei mortali è sempre stata ed è, alla sua

radice, una lotta senza quartiere contro l'irreversibilità del *kata physin*.

Il *kata logon* è quindi opposizione radicale al *kata physin*.

Siamo ciò che siamo diventati perché siamo *kata physeos*, contro natura, e non può esserci un *kata logon* che sia anche *kata physin*. Così non può esserci un *kata physin* che sia anche *kata logon*, a meno di sostituire le cose con le parole.

È sancita una inconciliabilità fra le parole e le cose e su questa inconciliabilità è fiorito ciò che noi siamo. E noi siamo figli di questa originaria frattura, di questo originario distacco dal fondale del *kata physin*.

Finché manterremo l'opposizione saremo quello che siamo.

L'ossessione contemporanea dell'essere *kata physin* è la memoria (ciclica e ricorrente) che le cose, in fondo, non sono sostituibili dalle parole. Ma al tempo stesso, è memoria (permanente) che la nostra vocazione è il non rassegnarci alle cose.

27. Fenomenologia del Globale

L'elegante, insospettabile, sorprendente sincronia di un banco di aringhe si riduce alla stretta osservanza di due regole ragionevolmente banali: distanza fra gli individui del banco e velocità di ciascuno rispetto agli altri. L'una e l'altra quanto più possibile costanti. Alla fine anche le due regole si riducono a una e cioè al mantenere costanti le distanze reciproche quale che sia direzione e velocità del movimento.

La mobile compattezza del banco in movimento dipende dall'assenza di scostamenti (o almeno scostamenti apprezzabili) delle distanze fra i singoli individui in moto. Uno scostamento individuale apprezzabile compromette la sincronicità del banco.

La lezione, paradossale e destabilizzante, è che il banco non richiede coordinamento centrale unico né apparato che da quel centro si distende per la trasmissione periferica e per il mantenimento della sincronicità del moto, cioè della compattezza del banco, cioè dell'unità dell'insieme. Due regole (ma forse anche una sola) sono sufficienti per definire esaustivamente la totalità. È il *locale* qui a definire il *globale*, anche se il *globale*, attraverso la definizione che ne dà il *locale*, evidenzia qui *proprietà emergenti* che nessuno dei suoi *locali* può possedere. È sempre il locale a definire il globale, se non altro perché oltre una certa soglia di complessità, il *globale* – cioè la *totalità* – è una *congettura*, non una *constatazione* – constatabili è la pluralità (teoricamente anche infinita) dei *locali*. Ipotizzare che sia il *globale* a definire il *locale*, significa appellarsi al modello spinoziano dell'Unica Sostanza che definisce i suoi infiniti

modi o a quello hegeliano dell'Unico Spirito che si spiega in una sequenza finita di *momenti*. Nell'uno e nell'altro caso, è la complessità del *globale* a dare ragione della semplicità del *locale* – che il globale sia (Spinoza) o non sia (Hegel) sincrono, è irrilevante. Ipotesi che suppongono la nostra capacità di accedere spontaneamente e con ragionevole immediatezza al *globale* – che il *globale*, che la totalità sia spontaneamente nostro interlocutore.

Quanto ciò assomigli a una petizione di principio è cosa verosimilmente non troppo ardua da dimostrare.

Se *linea recta brevissima*, è più agevole rendere ragione della complessità del *globale* muovendo dalla semplicità (anche relativa) del *locale*.

Ciò comporta conferire un primato ontologico al *locale* rispetto al *globale* – anche se, verosimilmente, un *primato di vicinanza*, nel senso che se è dubbio la nostra accessibilità al *globale*, non è dubbia la nostra accessibilità al *locale*.

La chiave del *globale* è così il *locale*. Dicendo altrimenti: la chiave della *totalità* è nella *indivinità*.

Indivinità regolata, anche banalmente – *indivinitas signata regularitate*.

Ma se oltre un certo grado di complessità il *globale* può essere solo congetturato e se il *locale* interagisce *iuxta propria principia* con il *locale*, c'è quantomeno da chiedersi se la complessità possa infine avere un *principium unitatis* – un centro a cui tutto fa capo. E sicuramente c'è da usare ogni cautela nell'immaginare preordinazioni e pianificazioni di complessità e *dentro a* complessità.

28. L'astratto della tecnica

Gli *universalia* sono i primi degli *artefacta*, se per *naturalia* si intendono gli *individua*, *singularia* per definizione. Platone sarebbe di avviso diverso, ma doveva salvare Parmenide, cioè trovare una via per salvare l'immensità della suggestione dell'*eon* che il Tremendo era riuscito a evocare in una forma così definitiva e inscalfibile.

L'universale è un perimetro (*definitio*) nel quale è possibile includere un numero anche illimitato di *individua*. Tracciare perimetri e assegnare *individua* sono i primi due passi dell'*artefactio*. Il terzo passo è fissare che l'universale fissa *il rilevante* di tutti gli *individua* accolti e raccolti all'interno del perimetro.

Gli *abstracta* sono i secondi degli *artefacta* e vengono dall'aver posto in relazione fra loro un numero finito di *universalia* senza più chiamare in causa gli *individua*. Gli *abstracta* vengono così ad essere *universalia sine individuis*, sono puri *artefacta* senza più la misura dei *naturalia*, cioè non più a misura di *naturalia*.

Per conseguenza sono la condizione necessaria e sufficiente della *techné*, assumendo *techné* come costruzione di quegli *individua* di cui l'*abstractum* è mancante al suo sorgere. In quanto non più in relazione con *naturalia*, gli *individua artefacta* dell'*abstractum*, sono tutti uguali e dunque illimitatamente riproducibili. Negli *individua* derivati dagli *abstracta* c'è tutto e solo *il rilevante* degli *universalia* all'origine degli *abstracta*: dunque nessuna zona d'ombra, nulla di inatteso. Tutti gli *individua* costruiti a partire dall'*abstractum* sono totalmente in possesso, dominabili e manipolabili.

Non misurati dai *naturalia*, al contrario degli *universalialia*, gli *abstracta* consentono una libertà impossibile agli *universalia*. L' *individuum artefactum* è *individuum universale*, artefatto di artefatti.

29. Metafisica della molla.

Divertissement ontomeccanico

La *molla* non rientra nell'elenco delle *macchine semplici* – leva, asse della ruota, piano inclinato, vite, cuneo. Per quanto totalmente artefatta, quindi chiara, distinta, definitiva, la molla alla fine è meccanicamente sfuggente. L'elasticità – come l'attrazione magnetica – non è risolvibile in meccanica. E come il magnetismo possiede una suggestione ontologica ignorata perfino dal più grande teorizzatore del *magnetismo ontologico* – Aristotele con la sua teoria delle *finalità motrici*: in primo luogo, la capacità della cosa elastica di ritornare a essere ciò che era dopo ogni sollecitazione che l'ha deformata; in secondo luogo, la sua capacità di comunicare moto in quel ritornare a essere ciò che era.

Impossibile non vedere quali possibilità potrebbe schiudere la prospettiva di una possibile *flexibilitas entis*, *elasticità dell'essere*, l'ente che torna spontaneamente a essere ciò che era dopo una de-formazione, dopo la perdita della forma, come spontaneamente il ferro si muove per attrazione verso la pietra di Magnesia. Ma a differenza del magnete – che Aristotele prende a modello fisico della sua metafisica – la molla, riacquisendo la forma iniziale, comunica moto. Riacquisire la forma implica generare movimento, cioè il moto come conseguenza del riacquisire forma. Le implicazioni ontologiche potrebbe portare a risultati sconcertanti.

Sarebbe stato suggestivo, e forse anche praticabile, immaginare più compiutamente una macchina dei cieli costruita intorno a una *causalità elastica* invece che a

una *causalità finale*. La Modernità nel rigettare il disegno aristotelico del magnetismo ontologico della causa finale, ha immaginato la sua macchina dei cieli costruita intorno al *principio della pendola*, quello dei contrappesi che agiscono per caduta, cioè per gravità – un Alto e un Basso assoluti ancora inesorabilmente aristotelici, ancorché relativi. Più innovativo sarebbe stato costruirla intorno al principio dell’orologio da tasca, il cui cuore dinamico è una molla caricata che *move il sole e l’altre stelle* tendendo spontaneamente a ritornare alla sua condizione originaria, originariamente distesa. Dio che oltre a essere Orologiaio, ad ogni apocatastasi non avrebbe dovuto *riportare in alto dei pesi*, ma *ricaricare una molla*. Elasticità della forma invece che gravità della materia.

Ma forse l’impossibilità di poter ridurre l’elasticità a meccanica è il lato oscuro della molla – incompatibile con la chiarezza, distinzione e definitività cartesiane. Il lato oscuro della molla è il lato demoniaco della Modernità, comprensibilmente evitato fino a quando è stato possibile.

“Il vecchio orologio scoppiò con il fragore di un fulmine; la molla ne schizzò fuori e saltò attraverso la sala con mille contorsioni fantastiche. Il vecchio le corse dietro, cercando invano di prenderla e gridando:

“La mia anima! La mia anima!”

(Jules Verne, *Mastro Zacharius*, Capitolo V)

30. Tuttologie

La Fenomenologia dello spirito è forse la prima *Teoria del Tutto* costituita come tale. La manualistica precedente – nella partizione di logica, fisica ed etica – si presentava più ordinariamente come *racconto del tutto*, racconto policentrico e tanto meno integrato e coerente, quanto più tendeva a essere inclusivo.

Nemmeno i *Principia* newtoniani, pur delimitando e normando una Totalità, quella dei *naturalia*, sono una Teoria del Tutto, perché per Newton sono sempre e comunque *philosophia naturalis*, cioè sotto-dominio del dominio sapienziale e dunque senza pretesa di esaustività e di esclusività. Inoltre, la prospettiva newtoniana non è l'*unificazione* ma l'*efficacia esplicativa* e il *non fingere hypotheses* è esplicita rinuncia a una Teoria del Tutto. I *naturalia* sono semplicemente una *Totalità Relativa*, cioè quella che può essere sottoposta all'azione unificante della legge dell'inverso del quadrato.

1. Kant, con la sua quadruplica figurazione della *Vernunft* – pura, pratica, estetica e teleologica – non va molto oltre la tripartizione tradizionale: semplicemente redistribuisce nella sua *fenomenologia* quello che prima di lui era considerata sempre e solo *noumenologia*. La Totalità come risultato di una teoria unificata e unificante del tutto, non ha significato per Kant: la Totalità non necessita di essere teorizzata per essere Totalità e forse non può nemmeno esserlo. Tant'è che in Kant non c'è un *Leitmotiv*, un cardine, un centro unificante. Colpa imperdonabile agli occhi di uno come Hegel, che si proporrà di rimediare.

Se nei *Principia* il Leitmotiv delimita una Totalità *consapevolmente relativa*, nelle *Critiche* non c'è nemmeno *Leitmotiv*. Nell'uno e nell'altro caso non ci può essere *Teoria del Tutto*.

La lezione dei *Principia* – *reductio ad unum* cioè l'identificazione del *Leitmotiv* come forma costruttiva e *principium limitationis* della rispettiva Totalità – diventa prospettiva dominante e Hegel ne è culmine e compimento.

Da un lato, la dialettica funziona nella *Fenomenologia dello spirito* come la legge dell'inverso del quadrato nei *Principia*, l'una e l'altra *unum necessarium* per l'architettura delle rispettive Totalità: relativa quella dei *Principia*, finalmente assoluta quella della *Fenomenologia*. Così, mentre nella *philosophia naturalis* la legge dell'inverso del quadrato si può limitare a essere forma *costruttiva di ciò che è* (il moto delle cose induce la staticità del Tutto – il Grande Meccanismo), in Hegel la dialettica è forma costruttiva anche di *ciò che può essere* e di *ciò che deve essere* (la mobilità del Tutto induce il moto delle cose – il Meccanismo Assoluto). Per Hegel *ciò che è* è sempre *ciò che deve essere* (*ciò che può essere*, per Hegel, è il *ciò che deve essere* in attesa di affacciarsi sulla scena fenomenologica), perché solo il *ciò che deve essere* merita attenzione sapienziale.

2. Dall'altro Hegel si oppone alla prospettiva della *philosophia naturalis* come *philosophia absoluta*, cioè il tentativo dopo Newton di estendere l'*unum necessarium* dei *Principia* oltre il perimetro iniziale, che alla fine si risolve nel potare dall'albero sapienziale i rami che non sono in qualche misura riducibili alla

legge dell'inverso del quadrato. Hegel ha sacro orrore della *Natur* come Totalità assoluta.

La Fenomenologia dello spirito non ha una *philosophia naturalis*. Hegel la inserisce per necessità di simmetria ternaria nella *Scienza della Logica* e nella *Enciclopedia*, ma è drammaticamente evidente quanto sia costruzione artificiale progettata per chiudere una voragine che nessuna forma di logica, da se medesima, potrebbe mai chiudere.

La *Natura* è per lui una seccatura dello *Spirito* – come per altri lo *Spirito* è sempre stato una seccatura per la *Natura*. Se la sapienzialità è la capacità di dire ciò che conta, di dire ciò che è rilevante, per Hegel ciò che conta, ciò che è rilevante, è lo spirito e la natura conta ed è rilevante solo se e nella misura in cui lo spirito trova una forma per riferirla a se medesimo. E se quella forma non è gran che, *supplet spiritus*. Altrimenti c'è solo il silenzio, che per Hegel non è l'atrio della mistica, ma la sanzione definitiva di non esistenza. Approdo estremo del teorema di Parmenide, per cui non il *noein* ma il *legein* è uno con l'*einai*.

3. L'hegeliana Teoria del Tutto è una *Teoria dello Spirito*, dato che lo spirito è tutto ed è il Tutto. Il disprezzo per ciò che non è *Spirito* – la *Natura* – è radicale e definitivo. Presago forse di un tempo in cui la Teoria del Tutto sarebbe stata una *Teoria della Natura* e il disprezzo per ciò che non è *Natura* – lo *Spirito* – sarebbe stato radicale e definito, esala il canto del cigno del sogno di una *sapienzialità non meccanica*, un sogno che ha potuto *illudere sapienzialmente* solo perché la meccanica, fino al sorgere della Modernità, è sempre

stata considerata *gioco*. Ma il *logos*, la *ratio*, è originariamente combinatorio e computatorio, cioè meccanica. E può reggersi da sé, senza l'avallo delle cose, dell'*einai*, solo perché è *computazione meccanica* – cioè *computazione per automatismi*, *computazione auto-matica*, da sé sola moventesi non mossa da altro. È la beffa estrema della *Vernunft* – se Hegel l'ha subita inconsapevolmente – oppure la malafede estrema della *Vernunft* – se Hegel l'ha inflitta nascondendola.

Se il Tutto su cui teorizzare è la *totalità del rilevante*, se il rilevante è *la causa differenziante* (perché solo la differenza definisce), e se solo lo spirito è il differenziante che definisce e che definisce il rilevante, allora lo spirito è strutturalmente meccanica. Ma se la natura, come opinava Newton, e come opinava anche Hegel, è meccanica, allora lo *Spirito* è *Natura* e la *Natura* è *Spirito* – come direbbero le streghe di Macbeth, vedendo passare Hegel sulla loro strada.

31. La fisica del giocattolo

Prendiamo una *teoria* T e una *prova sperimentale* E . Confrontiamo i rispettivi *livelli di complessità*, C_T e C_E . Si danno tre casi-limite teoricamente possibili:

1) $C_T > C_E$

2) $C_T = C_E$

3) $C_T < C_E$

Il primo caso dovrebbe essere la normalità. La prova sperimentale è funzionale alla teoria. La forza probatoria della prova è la sua semplicità. Più è semplice, meno è controvertibile. In generale, l'efficacia della prova si ha quando $C_T \gg C_E$, cioè quando la complessità della prova è molto inferiore alla complessità della teoria.

Complessificandosi le teorie, si complessificano le prove. Non c'è una regola per cui il rapporto fra C_T e C_E sia costante al complessificarsi di C_T e sicuramente è da escludere che al complessificarsi della teoria corrisponda un semplificarsi della prova. È dunque presumibile che la complessità della prova aumenti più che proporzionalmente rispetto alla complessità della teoria. Fino al punto che, oltre un certo grado di complessità, anche la prova richiede una propria teoria T' . È come se la teoria trasferisse una quota della propria complessità sulla prova, dando luogo a una *teoria della prova*.

Decifrare il responso di un acceleratore ad alte energie esige una propria teoria T' che è come un'appendice della teoria T da comprovare. Più T' si complessifica, più incrementa la sua *quota teorica* rispetto alla sua *quota sperimentale*. Alla fine il confronto non è più fra C_T e C_E ma fra C_T e $C_{T'}$.

Quando le complessità di T e di E cominciano a essere confrontabili – perché C_E è diventato nel frattempo C_T – il rapporto che nella sua fase iniziale era maggiore di 1, comincia ad avvicinarsi a 1.

Forse non siamo ancora nella fase in cui $C_T = C_T$, ma sarà probabilmente inevitabile arrivarci.

Da notare che il *trasferimento di teoria* da T a E innesca fra le due una circolarità che non era prevedibile all'inizio, quando $C_T \gg C_E$. A tal punto che, caduta l'indipendenza e la terzietà di E rispetto a T, non sarà più E a comprovare T ma T a dare luogo a quella E che deve comprovarla. Vuol dire: la teoria fisica che le prove con un acceleratore ad alte energie dovrebbero comprovare, si risolve infine in una *fisica dell'acceleratore* medesimo e il valore della teoria non sarà tanto la prova che l'acceleratore fornirà, ma il tacito presupposto per cui ciò che vale *per* l'acceleratore vale anche *fuori* all'acceleratore. Giunti a questo punto, rilevante sarà la fisica dell'acceleratore, cioè la fisica della prova sperimentale. Ciò significa che la complessità della prova sperimentale (C_E) avrà assorbito una quota teoria sempre maggiore da C_T , per cui T tenderà sempre più a coincidere con T', dando quindi luogo alla terza fase in cui $C_T < C_E$ – dove in realtà C_E è diventato ormai C_T . Nella quale fase, non solo $C_T < C_E$ tende a diventare $C_T << C_E$ ma, soppressa T, sarà compiuto il tacito disegno di un mondo come *Totalità Costruita*, cioè come *Totalità del Costruito*, anzi, del *Costruibile*, *Giocattolo Totale* della cui fisica avremo pieno possesso. Il compimento del sogno della Modernità.

32. La meccanica dello Spirito

Per Hegel, all'acme del momento meccanico della *Naturphilosophie*, l'artefatto meccanico non esiste, nonostante Laplace. Esiste solo l'artefatto estetico. La meccanica è semplicemente la forma secondo cui, in un momento superabile e già sempre superato della vicenda del concetto, trova ordine la Natura nella sua inesorabile fatica di negarsi per lasciare luogo allo Spirito. Per Hegel hanno rilevanza sapienziale le cattedrali, non le locomotive.

1. L'ingranaggio e la puleggia, principi artificiali per la trasmissione del moto, per Hegel non sono *concetto*, nonostante in nulla come nel manufatto meccanico – e in quello estetico – il concetto ponga in senso pieno e proprio la cosa di cui è concetto, anzi il concetto si faccia cosa.

Ma avendo assegnato il moto ai soli *naturalia*, la meccanica per lui è riordino del moto dei *naturalia*. Che possa esserlo anche di eventuali *artificialia* è per Hegel irrilevante. Il suo problema è *digerire la Natura* – farla digerire allo Spirito. È verosimile immaginare che se avesse fatto concessioni sapienziali alla macchina, sarebbe stato catturato dal demone meccanico a cui i sacerdoti contemporanei avevano costruito il gran tempio della fisica. E tuttavia, essendo la macchina – come l'opera d'arte – diretta *cosificazione* dello Spirito, sarebbe stato molto meno faticoso (e comico) per Hegel sussumerla nell'epopea dialettica in direzione dello Spirito.

Le formule della meccanica per Hegel sono sempre un *rimanere a mezza strada* (*Enciclopedia*, 270) perché

dicono ma non *danno ragioni*. La macchina – e il *monde-machine* di Laplace – sono invece testimonianze inoppugnabili che è possibile una sapienzialità senza ricorrere a ragioni. Che è poi la sfida di Galileo raccolta e vinta dalla *philosophia naturalis* successiva – il divieto rigoroso del *tentar l'essenza*.

E una sapienzialità senza bisogno di dare ragioni è per Hegel inaccettabile – o accettabile tutt'al più come momento superabile nella traiettoria del concetto verso la propria *Vollendung*. Tanto più inaccettabile proprio perché con i *Principia Mathematica* era compiutamente riuscita. E non come momento superabile di una vicenda articolata e pianificata, ma come approdo ultimo dopo un peregrinare millenario.

2. La macchina, come tale, è rinuncia al *tentar l'essenza*. Perché la macchina non ha *essenza* che possa *essere tentata*. La macchina è pura chiarezza e pura distinzione. E' progetto e assemblaggio.

Per Hegel – ma per la *Romantik* in generale – la via sapienziale è invece il *tentar l'essenza* fino al possesso. Ma i due secoli che separano Hegel da Galileo non sono passati invano. Se per Galileo numeri e figure sono nelle cose, dopo Kant non sarà più possibile. Così per Hegel – come per Schelling, del resto – sarà il concetto a dover vedere se medesimo nelle cose nella misura e nella forma in cui le cose sono in grado di riceverlo. Senza concetto, le cose non sono.

La storia sembra aver dato ragione a Laplace e non a Hegel. Sembra ma non è. E non è perché la nostra sapienzialità si dà inevitabilmente in forma di *racconto*, cioè di *storie*. E nessuno fu mai *magister historiarum*

come Hegel. Hegel esplicita in forma assoluta l'insopprimibile necessità drammatica(o drammaturgica) nel nostro dire sapienziale – chissà, forse inevitabile e irrinunciabile eredità sotterranea della sapienzialità mitopoietica arcaica.

3. Così, se è vero che abbiamo spopolato la nostra narrazione delle cose da *formae substantiales*, *actus*, *potentiae*, *virtutes* e *facultates*, l'abbiamo però ripopolata con *masse*, *velocità*, *accelerazioni* e *attrazioni gravitazionali*. Ne neghiamo la metafisicità appellandoci alle formule che le definiscono, ma il nostro dire le cose non è per formule: la nostra sapienzialità meccanica è il racconto delle vicende della gravitazione universale e dell'interazione delle masse, di velocità che accelerano e decelerano, e così via.

La cosmologia fisica del ventesimo secolo, dal *big bang* al *big crunch* (o alla morte termica) dell'universo, è inevitabilmente *historia naturalis* anche se è racconto della vicenda di una totalità meccanicamente progettata e assemblata.

Hegel dice che noi abbiamo sempre e comunque necessità di una *theoretische, und zwar denkende Betrachtung der Natur*, una *begreifende Betrachtung* (*Enciclopedia*, 246) – una considerazione per concetti e non per formule algebriche. *Considerazione concettuale* che per lui significa dialettica perché il concetto, nel suo compiersi, è dinamismo dialettico – è racconto continuo della negazione e della negazione della negazione. Come a dire che noi siamo quelli che non possono stare senza vedere Dio e quando non lo possiamo vedere, costruiamo vitelli d'oro.

33. Trappole meccaniche

La parola sapienziale dell'Occidente nasce *meccanica* – meccanico perché *computante* e la computazione è la forma più alta di meccanica. Nasce meccanica perché alla forza dell'oracolo – la forza dell'oracolo è la fonte da cui sgorga, il dio – deve sostituire qualcosa capace di non ricorrere ad altro per reggersi – ricorrere solo a se medesima. Appellarsi di nuovo al dio era ormai impossibile, appellarsi ai mortali sarebbe stato ridicolo circolo vizioso.

La forma della parola sapienziale dei mortali è l'*argomentare*, l'argomentare inoppugnabile, cioè quello incardinato sul *non poter non essere* – che, a ben vedere, diventa predicato stabile dell'*eon* solo *dopo* e *in quanto* predicato dal *logos*.

Il *non poter non essere* è una sequenza rigida e non ridondante di passi per cui, compiuto il primo, i successivi sono tutti necessari e inevitabili. Così visto l'argomentare si presenta fin dall'inizio come *trappola* senza scampo: Zenone lo chiarisce per primo con inaudita brutalità, Platone poi raccoglie e codifica. Aristotele sistemerà definitivamente definendo la sillogistica.

La trappola è il più primitivo dei meccanismi e forse addirittura il primo. Ad essa è affidata la sopravvivenza e la garanzia della sua efficacia è nel suo non dipendere dall'estro o dalle circostanze – tanto più la trappola è perfetta, cioè efficace, quanto meno ne dipende.

Da questione di sopravvivenza – la cattura della preda – la trappola diventa necessità difensiva – conservare ciò che si è catturato – e infine arma offensiva per una *cattura di ordine superiore*, quella del nemico.

La meccanicità della trappola è la ragione e la garanzia della sua tremenda efficacia. E quanto più la meccanicità si raffina, tanto meno dipende dal contesto e tanto più diventa inesorabile.

Mettere trappole: ecco la difesa originaria della scelta sapienziale dei mortali che voltarono le spalle alla sapienzialità dell'oracolo, cioè del dio. La trappola – cioè la sua meccanicità – è il geniale espediente che evita il confronto diretto col dio: ne usciremmo frantumati dopo l'apostasia.

L'*automathia* della meccanica preserva dall'insidia mortale del dio: il meccanismo agisce in proprio, non serve la presenza di chi lo attiva e dunque, per tramite del meccanismo, chi lo attiva può essere assente dalla scena del confronto – può mettersi in salvo mentre si consuma il confronto.

All'inizio della storia sapienziale dei mortali, Talete deduce l'*arché* dalla sua onnipresenza: come negarne l'onnipresenza? Come negare che l'onnipresenza sia ragione di incontrovertibilità, quando l'*arché* è l'*unum necessarium* e l'*unum necessarium* non può non essere presente in ogni cosa?

La meccanica della parola sapienziale è ciò che ci salva dal dio dopo che ci siamo affrancati dal vincolo della sua sapienzialità oracolare e onniavvolgente.

A ben vedere anche l'oracolo del dio è sempre una trappola – Edipo per tutti. Questo i mortali ricordavano dopo aver voltato le spalle al dio. E hanno opposto alla *trappola oracolare* le loro *trappole meccaniche*. Che nessun dio ha finora osato sfidare apertamente. Forse anche il dio si è stupito della malizia dei mortali o forse

in qualche misura la teme perché non l'ha saputa prevedere. Non ha saputo prevedere perché non ha saputo immaginare che i mortali avrebbero opposto a lui quello che da lui avevano appreso.

34. Artefatti noetici

Dare ragione delle cose – di domini finiti e definiti di cose – è costruzione artificiale – è meccanica. Ed è tanto più artificiale quanto più il dominio di cui rendere ragione è esteso. Di artificialità per così dire assoluta sarà il rendere ragione della Totalità, cioè del dominio di tutti i possibili domini di cose.

1. Il *Timeo*, così come la *Metaphysica* o i *Principia Mathematica* o la *Critica della Ragion Pura*, già nella brutalità della loro *suppositio materialis*, sono *artefacta* e come tali possiedono già un proprio irresistibile fascino. Rendere ragione di qualcosa significa *modellizzare*, cioè costruire un *modello artificiale funzionante*, totalmente disconnesso da ciò di cui si deve rendere ragione, pena una circolarità che non porta a nessuna conclusione. Quindi, il modello deve prima di tutto *reggere*, cioè *reggersi*, cioè deve essere coerente. In secondo luogo, deve poter funzionare indefinitamente, cioè ripetere all'infinito il processo per cui è stato costruito, portando sempre, ogni volta, alla medesima conclusione.

In terzo luogo, è necessario costruire – artefatto di artefatto – una teoria che metta in corrispondenza biunivoca costante ed esclusiva il risultato del processo (della funzionalità) del modello con ciascuno dei momenti ritenuti rilevanti della cosa di cui rendere ragione.

2. Rendere ragione significa allora costruire *meccanismi* funzionanti e una sapienzialità incardinata sul rendere ragione è inevitabilmente meccanica, *mo-*

dellistica meccanica – si tratti di sfera armillare o software infinitamente complessificabile. La questione vera è la terza: stabilire esattamente di cosa si è effettivamente reso ragione, perché una sfera armillare è coerente e funziona anche se il sistema solare non ha struttura geocentrica. Il modello non è semplicemente architettonica – riproduzione di uno stato di cose. Il modello è *funzionalità*: cioè deve dar luogo a qualcosa che possa essere in corrispondenza biunivoca con la cosa di cui rendere ragione. È così che la funzionalità del modello ha sostituito l'autorità dell'oracolo – l'*automathia* del meccanismo che sostituisce l'*enthousiasmos* della Pizia.

Se i mortali fossero stati capaci di sapienzialità in proprio, cioè senza necessità di allocare fuori di sé ciò che può certificare come tali le ragioni delle cose, non sarebbe stato necessario demandare all'oracolo al principio dei loro giorni, e alla meccanica dei modelli oggi.

3. Non a caso Aristotele ricorre sempre alla *techné* per dare ragione alla *physis*. Il modello artificiale è sempre infinitamente più definito della cosa cui lo si assegna come modello. E che i *meta ta physika* siano la ragione dei *physika* mostra quanto l'ontologia dello Stagirita – ogni ontologia – sia complessa sfera armillare noetica – *meccanica noetica*.

La fatica sapienziale maggiore non è la messa a punto dei modelli, ma tenere il modello agganciato alla cosa a cui è assegnato come modello: la meccanica ha dinamismi propri che portano forse inevitabilmente alla scostamento fra cosa e risultato del processo funzionale del modello. Dal canto suo, il modello in quanto tale è molto più accessibile al discorso sapienziale che non la

cosa di cui è modello. D'altra parte, la fedeltà alla cosa porta sempre il modello a collassare rendendolo vano. La tentazione di obliare la cosa a favore del modello è troppo spesso invincibile – *zu den Sachen selbst*, grida periodicamente l'inconcludenza sapienziale di chi immagina una nostra sapienziale non meccanica, *in ascolto delle cose*.

4. La Modernità ha abbracciato definitivamente il mostro: nel naufragio della sapienzialità tardoscolastica a causa della potenza dissolvitrice della *distinctio*, la Modernità sorge proprio nel momento in cui il modello è posto in sostituzione della cosa, e viene considerato cosa. Il *desto schlimmer für die Tatsachen* diventa il motto della Modernità nostalgicamente aggrappata al modello funzionale meccanico come suo vero e ultimo orizzonte.

Ma se la nostra sapienzialità ha sostituito il sussurro del dio con la funzionalità della meccanica a prezzo dell'oblio delle cose, chi ha davvero vinto il confronto? Noi o il dio?

35. Desideri meccanici

Si può immaginare qualcosa di più meccanico che la costruzione dei cieli disegnata in *Metafisica Lambda*? Il disegno è costruito attorno alla (e in funzione della) necessità di garantire costanza ed efficacia alla trasmissione del moto dal *Movens Non Motum* fino al *Motum Non Movens*.

1. Nella catena di trasmissione il *motus* si conserva totalmente solo ripartendosi in una trama di comunicazioni i cui nodi sono gli *individua* che attendono – in ciò differendo radicalmente dalla prospettiva neoplatonica nella quale il *motus* non solo è ontologicamente centrifugo, ma perde anche attualità ad ogni livello successivo e senza una ragione davvero definita (se non che l'Uno, in quanto *peras*, cioè limite, non può essere illimitata attualità).

Anche il disegno aristotelico è tendenzialmente centrifugo (dall'unico *Motum Non Movens* ai molti *Mota Non Moventia* attraverso la catena discendente dei *Mota Atque Moventia*), ma è compensato dalla contraria catena dei *desideria naturae* che spingono ogni destinatario del *motus* al proprio *movens*, fino al *Movens Non Motum*, stabilizzando così il disegno complessivo dei cieli.

Ed è questa sorta di *reditus* che sembrerebbe impedire al decimo della *Metafisica* di essere un *disegno meccanico*: è l'architettura del *telos*, che agisce come principio di continuità ontologica fra desiderante e desiderato, forma ultima della struttura generale dei cieli.

2. In assenza di quella architettura finalistica, non ci sarebbe *trasmissione a distanza*.

In assenza di trasmissione a distanza, sarebbe necessario disporre una serie di contigui per garantire continuità ed efficacia nella comunicazione del moto. Senza quei contigui verrebbe a mancare la componentistica necessaria per poter avere un meccanismo.

Cartesio era pervicacemente meccanico. Per questo non avrebbe mai potuto essere newtoniano.

Newton non era meccanico per come Cartesio definiva la meccanica: la teoria della gravitazione universale è troppo pericolosamente analoga alla dinamica inesorabilmente attrattiva del *telos*, con l'unica (in effetti non trascurabile) differenza che, invece di essere concentrata, all'inizio e alla fine dell'architettura ontologica dei cieli, in un unico *Movens Non Motum*, si ripartisce su ogni punto-massa – attrattività originariamente diffusa.

3. In verità anche il *telos* è meccanica. La componentistica intermedia in effetti è ridotta o assente, ma del meccanismo possiede l'*automathia*, la capacità di funzionare (o di far funzionare) *sola sua propria virtute* e dando luogo sempre a un unico, identico funzionamento.

Il *Motor Immobilis* di Aristotele non è il *Deus* delle cinque vie di Tommaso: appartiene totalmente e inderogabilmente al meccanismo del *kosmos* ed è costruito per evitare il cappio dell'infinito in atto. Pur non essendoci componentistica fra *movens* e *motum*, il *movens* è disegnato per e in funzione dei *mota* e i *mota* è disegnato per e in funzione del *movens*.

La componentistica, necessaria a connettere un inizio che può avere più di una fine, a una fine che può

avere più di un inizio, è sostituita dall'*aptitudo* reciproca, determinata, chiaramente e distintamente definita nei rispettivi disegni, fra *movens* e *motum*. Una meccanica decisamente più evoluta.

36. Metafisica del fotogramma

1. Alla fine, una sapienzialità è possibile solo se siamo parmenidei. La sapienzialità dei mortali può esistere solo in una prospettiva parmenidea, altrimenti è altro. La ragione è che a noi è consentito *manipolare solo Immobili*, perché il nostro dire può essere solo di ciò che è Immobile – cioè di ciò che ci è possibile, in una qualsiasi forma o misura, *immobilizzare*, cioè *rendere immobile*.

Parmenide è ineludibile quando si costretti a figurare un divenire *fotogrammatico*: un divenire cioè che a ogni istante è una Totalità nuova, fissata nella sua intangibile immobilità, disposta successivamente, cioè nella sequenza infinita degli istanti, essi stessi immobilizzazione del tempo – la minima immaginabile, quella di cui non è immaginabile una minore.

Il divenire è successione di Totalità immobili diverse, anche minimissimamente diverse, e il divenire è semplicemente la differenza fra una Totalità immobile e la Totalità immobile immediatamente successiva – così il movimento in un film è dato dalla rapida successione dei fotogrammi di una pellicola.

2. Cinematografia e ontologia concorrono così inesorabilmente a definire il divenire (e così il movimento) come ciò che è colto dal nostro sguardo, cioè *la differenza nella successione di Immobili* che è colta dal nostro sguardo ed è *a sua volta immobilizzata* in una sequenza manipolabile, cioè gestibile a nostra misura. Parmenide è inconfutabile: solo l'Immobile *propriamente* è e soprattutto solo l'Immobile è *propriamente*

dicibile – o meglio *l'Immobilizzabile è propriamente dicibile*.

La tecnologia dei pixel, rispetto alla sequenza dei fotogrammi, è mera variazione sul tema: semplicemente, la successione di immobilità diverse non comporta ogni volta la costruzione di una nuova Totalità, ma solo di regioni più o meno ristrette (addirittura puntiformi).

La totalità, in questo caso, non è un che di ontologicamente compatto che richiede, nell'istante successivo, di essere *totalmente duplicato* (in tutto identico, salvo la regione ristretta in cui al precedente stato immobile è sostituito un nuovo stato immobile). Più pertinente sarebbe figurare la Totalità come un reticolo di nodi collegati N_t nel quale il divenire è la sostituzione n nodi con m nuovi nodi (può essere che la nuova configurazione richieda più o meno nodi della precedente, così come ne richieda un uguale numero).

3. Nel *divenire a pixel*, l'istante non riguarda la Totalità – che permane identica a se medesima – ma il nodo o i nodi che vengono sostituiti. L'*ipotesi a pixel* è sicuramente più economica di quella fotogrammatica se e solo se il numero dei nodi divenienti – quelli sostituiti, quelli di cui può essere detta la differenziazione con i nodi successivi – è largamente o larghissimamente inferiore alla totalità N_t dei nodi. Se non fosse così o se addirittura tutti i nodi fossero sostituiti da nodi diversi nell'istante successivo, varrebbe la prospettiva fotogrammatica.

Parmenide aveva ragione anche nell'ipotizzare che *l'immobile è funzione diretta dell'istante*, cioè che esiste solo nell'istante. È irrilevante che l'immobile sia la totalità o uno dei suoi nodi. L'ipotesi einsteiniana del

punto-evento implica una sorta di *Totalità delle Totalità*, come se tutti i fotogrammi fossero radunati nell'*Unico Istante Possibile* – e rimane così paradossale che la sua relatività ristretta faccia piazza pulita dell'ipotesi della simultaneità fisica.

4. La prospettiva einsteiniana è suggestiva perché abolisce *il tempo come esclusività* – la presenza di ogni istante *esclude* quella di tutti gli altri – e il *vincolo di contemporaneità* di tutti i nodi appartenenti alla medesima totalità presente nell'istante: tutti i nodi di tutte le Totalità che si succedono ad ogni istante sono contemporanei e questa loro collocazione fuori dal tempo – se c'è solo contemporaneità non c'è più successività, cioè non c'è più tempo – consente di collegare, i linea di principio, qualsiasi nodo di qualsiasi Totalità con qualsiasi nodo di qualsiasi Totalità. Consente cioè anche *Totalità trasversali*, totalità costruite combinando nodi di totalità diverse.

L'immobilità dei punti-evento di Einstein indica, secondo la più radicale ortodossia parmenidea, che il divenire sta nello sguardo di chi guarda. E che l'apparenza, il *phainomenon*, non è una forma depotenziata di essere ma è il nome con cui si indica la funzione spontanea dello sguardo che guarda le cose: lo sguardo che combina gli immobili nel tempo dicendoli. Solo l'immobile è dicibile ma il dicibile è inevitabilmente successivo. L'apparenza è la forma mobile in cui ci è possibile dire l'immobile.

37. *Mechanischer Aufbau der Welt*

1. La *techné* (ma probabilmente l'arte in genere) non è imitazione della *physis* ma *decostruzione* e *ricostruzione*. La decostruzione avviene con l'intervenire sul continuo della *physis* tracciandovi figure definite e quindi *discontinuizzandolo*.

Il continuo non è manipolabile, non è in qualche forma gestibile e nemmeno è propriamente dicibile – se non per negazione del discreto.

Il momento ricostruttivo dopo la decostruzione è la combinazione delle figure tracciate nel continuo. Ogni ricostruzione è *poiesis* – sia come *sguardo produttivo* verso la *physis* sia come poesia che dice le cose proprio perché le disegna, le evoca, le produce. La *poiesis* diventa *techné* quando il prodotto dello sguardo produttivo assume capacità di *stare autonomamente*, quando cioè le figure tracciate per sezionamento del continuo non sono solo *chiare e distinte*, ma danno luogo a una ricostruzione *coerente e completa*. La *techné* si disvela come architettonica.

2. Un'evoluzione ulteriore sarà quando la ricostruzione architettonicamente coerente e completa sarà in grado anche di *funzionare autonomamente*, cioè di *processare autonomamente* le figure chiare e distinte sezionate nel continuo semplicemente per la forma in cui è strutturata: allora non sarà più *techné*, ma *mechané*, cioè *techné* capace di *automathia*.

Man mano che la ricostruzione si complessifica nelle infinite gradualità della scala *poiesis-techné-mechané* è la stessa ricostruzione a determinare le figure da sezionare nel continuo della *physis*. Figure sempre

più funzionali alla ricostruzione e sempre meno legate al continuo, cioè alla *physis* da cui vengono sezionate. Per questo la *ricostruzione della physis* non darà mai la *physis decostruita*.

Già la *poiesis* restituisce una ricostruzione che porta chiarezza e distinzione nel continuo che per definizione è indeterminato e indistinto. Meno ancora si otterrà la *physis* iniziale per ricostruzione *tecnica* – il continuo ha ancora meno necessità di essere coerente e completo, anzi, è la ricostruzione tecnica a svelarlo come *caos*.

La *mechané*, capace di *automathia*, sarà alla fine inevitabile negazione della *physis* e anzi, per la complessità raggiunta, si rivelerà come ricostruzione capace di *prendere il posto della physis* offrendo dicibilità gestibilità e manipolabilità che la *physis* nega radicalmente. Una volta interrotto, il continuo non è più continuo e la *physis* diventa fondale che retrocede man mano la ricostruzione si complessifica.

3. La ricostruzione, ricavata per ricombinazione delle figure discrete sezionate nel continuo, non è univoca. Non esiste un piano, un programma, un modello di ricombinazione che possa essere *misura della ricombinazione* e che consenta dunque una ricombinazione univoca e dunque unica. Ci sono più possibilità e non essendoci ragione perché queste siano in numero finito, esistono infinite possibilità ricostruttive.

All'inizio, quando la ricostruzione è *poietica*, lascia intravedere le tracce del continuo da cui le figure finite e definite sono state sezionate. Quanto più si complessifica, tanto più si distanzia dal continuo della *physis*, dando luogo così a ricostruzioni *tecniche* dapprima e

meccaniche poi. Sono ricostruzioni che si declinano giungendo a esiti non solo inimmaginabili nella *physis* ma nemmeno nella *poiesis* iniziali. E, al limite, inimmaginabili anche nello stadio di complessificazione immediatamente precedente, dopo che la *mechané* ha rimpiazzato anche la *techné*.

Man mano che la *physis*, il continuo arretra verso il fondo, le figure sezionate nel continuo determinano sempre meno la ricostruzione e sempre di più è la ricostruzione a determinare le figure da sezionare.

La *physis* si risolve così nella *mechané* e la *mechané* diventa la nuova *physis*.

38. Il setaccio di Ananke

1. Le cose che sono, sono perché sopravvissute alla incessante *prova della complessità*. Interazione costante di ogni cosa con ogni cosa – di ogni nodo con ogni nodo di un reticolo in cui ciascuno dei nodi ha collegamento diretto con ciascuno degli altri – ogni cosa è resa instabile dal dinamismo interattivo. Instabile, cioè *provvisoria*. Ogni cosa cerca di *sopraesistere* alla trama di relazioni in cui si trova a gettata. Così, il reticolo è un reticolo di sopravvissuti – di *sopraesistiti* – che a loro volta ridisegnano costantemente la complessità nella quale sono riusciti a sopraesistere.

2. La relazionalità del reticolo complesso non è *architettonica*, cioè definitiva e sempre identica. L'esercizio relazionale, il dispiegarsi della relazione modifica costantemente il reticolo che non è mai identico a se stesso, condannato a una instabilità strutturale che tuttavia non è che la sua declinazione esplicita. Essendo reticolo totale – il *reticolo della Totalità* o la *Totalità come Reticolo* – non è né la stabilità né l'identità di sé con se medesimo la ragione della sua continuità, ma la sua *totalità*, non avendo la Totalità alcuna alternativa – Parmenide potrebbe dire: la Totalità è e non può non essere, o meglio ancora: la Totalità *totaleggia* e non può non *totaleggiare*.

Il dinamismo relazionale non preserva i relati dalle conseguenze delle loro relazioni e il nodo che non sopraesiste non sopraesiste perché vittima delle sue relazioni che pure non sopraesistono all'annientamento del nodo.

3. L'esercizio della complessità in quanto reticolo di relazioni costantemente interattive fra loro, non ha zone franche a causa della relazionalità totale e immediata di ogni nodo con ogni nodo. La *totalità* del reticolo si preserva sacrificando costantemente nodi al dinamismo relazionale che lo costituisce. Così, come vide già Anassimandro, ogni *cosa-nodo* sorge con un debito da pagare alla relazionalità totale del reticolo e il reticolo, prima o poi, chiede al nodo il pagamento del suo debito – come se fosse concessione del reticolo il costituirsi dei nodi sui punti di incrocio delle relazioni. Inesorabile, la Totalità che non ha potuto costituirsi architettonicamente, ma solo dinamicamente, sopraesiste per via di aggiustamenti incessanti vagliando costantemente l'idoneità di ciascun nodo a sopraesistere nei successivi, inevitabili aggiustamenti del reticolo resi necessari dall'interazione di ogni cosa con ogni cosa.

39. Archimeccanica

La meccanica è l'immagine mobile dell'architettonica, architettura in movimento, capace di reggere il movimento e reggere al movimento.

Aristotele è primariamente architetto e non meccanico, nonostante la sua inaudita teoria meccanica della trasmissione del moto a partire dal motore immobile. Newton è primariamente meccanico e non architetto, nonostante la legge dell'inverso del quadrato sia l'algoritmo definitivo con cui Dio ha costituito l'universo. Per essere architetto è necessario *fingere hypoteses*, le quali sole danno unità e significatività alla soluzione architettonica.

Per essere meccanico, è necessario *non fingere hypoteses*: ogni ipotesi comprometterebbe l'asettica *meccanicità del meccanismo* – il meccanismo è *ab-soluto*, cioè non vincolabile ad alcuna ipotesi: è auto-reggentesi, è totalità totalmente autonoma. *Stabilità* è la cifra dell'architettura, *funzionalità* quella della meccanica.

E tuttavia, *stabilità funzionale* e *funzionalità stabile* sono rispettivamente il destino implicito di architettura e meccanica: una funzionalità precaria non garantisce la ripetibilità indefinita della funzione, che è condizione inderogabile per la meccanicità.

Una stabilità non funzionale non interagisce con altro e con il contesto, è pura immobilità che, non avendo finalità e quindi non avendo ragion d'essere, si condannerà sempre all'irrelevanza. Se è così, allora la meccanica sarà l'*immagine mobile dell'architettonica* e l'architettonica sarà l'*immagine immobile della mecca-*

nica, come il tempo, platonicamente, è immagine mobile dell'eternità e, per converso, l'eternità sarà l'immagine immobile del tempo.

Non è detto che *l'architettonica stia alla meccanica come l'eternità sta al tempo*, ma pare non confutabile che *l'architettonica sta all'eternità come la meccanica sta al tempo*.

40. *Mobile ordigno di dentate rote*

La prospettiva meccanica nasce in un mondo di immobili – o meglio, di *immoti* – che si tratta di mettere in movimento.

1. Da Parmenide in poi, il punto di vista è quello dell'immobilità originaria, o dell'immobilità come premessa ovvia e necessaria alla mozione di immobili – anche il moto uniforme o il moto uniformemente accelerato sono varianti dell'immobilità. Come se la Totalità, da Parmenide in poi, fosse, se non forzata, qualcosa che avrebbe indefinitamente continuato a essere identicamente quello che era da sempre, non quello che si offre al nostro sguardo che cerca di abbracciarla e che ci provoca instancabilmente e disperatamente ad abbracciarla.

2. Parmenide codifica subito, dopo i primi passi dei *physiologi*, l'attrazione fatale e strutturale verso l'immobile che è il contrassegno della sapienzialità greca. Anche per i milesii, per i quali l'*arché* è ciò che sta dietro e sotto e all'inizio e alla fine delle cose identico a se medesimo – acqua, aria, eccetera. Anche per Eraclito, il quale ribadisce che tutti sono uno anche se in conflitto fra loro, perché è quell'uno che conta. All'inizio – *en arché* – è l'immobile, dunque. Insieme all'insopprimibile spinta – necessità – ad agitarla per arrivare a ciò che chiamiamo mondo, solo per poi vedere il mondo in tensione spasmodica verso quella immobilità, negando la quale è sorto. Smisurato circolo di inattività – *exitus* e *reditus* – che è radice di ogni nichilismo.

3. La meccanica è moto di immobili posti in relazione fra loro perché si muova il meccanismo in cui sono stabilmente collocati. Un ingranaggio che gira rimane perfettamente identico a ciò che è da immobile anche se il meccanismo cui appartiene assume forme diverse. Anzi l'immobilità – identità e stabilità – dell'ingranaggio e più in generale del componente, è garanzia della mobilità del meccanismo: un ingranaggio che si deformasse non permetterebbe più il movimento del meccanismo. Immobilità è stabile permanere dell'identità, cioè *indeformabilità della forma* nel tempo. Un ingranaggio che gira è un immobile in rotazione. La lezione dell'*eon* di Parmenide passata a chi è venuto dopo è la *stabilità della forma nella sua identità*, cioè *sottrazione della forma al tempo*. Non è così per l'organico e non è così per il casuale. E non è necessaria per il finalizzato. Moto di immobili è la meccanica e i cieli aristotelici sono quanto di più meccanico si possa immaginare.

41. *Elogium mechanicae*

1. La *physis* avanza nel tempo per selezione, per tentativi ed errori, per catastrofi.

Propriamente, non *evolve*: semplicemente allinea una sequenza infinita di sopravvissuti alle circostanze del momento. Il prezzo che la *physis* chiede ai *physika* perché ad essi sia consentito di esistere è immenso e cioè confronto incessante di tutto con tutto ed equilibrio sempre precario e provvisorio.

La *mechané* procede invece per combinazioni, concatenazioni, implicazioni reciproche. Chiama in causa tutta e sola la componentistica necessaria e non c'è né ridondanza né instabilità.

La meccanica è la quiete della ripetitività dell'identico che non permette l'inatteso – quiete dopo ma anche durante la tempesta (della *physis*), anzi quiete invece della tempesta. Il suo fascino cattura inevitabilmente quando l'opaca indifferenza della *physis* che non ha zone franche non è più contenibile dal semplice dire-raccontare le cose e si mostra come condizione spontanea e inesorabile dell'esistere dei *physika*: provvisorietà che fiorisce sopra l'annientamento della provvisorietà che era fiorita in precedenza – ciò che si chiama *vita* più di ogni altra forma, vita che vive del venir meno della vita.

2. Indubbiamente la gamma di possibilità offerta dall'*organico* è inimmaginabile dal *meccanico*, che dal punto di vista dell'*organico* è rigida stabilità e quiete cimiteriale di una ripetitività sempre identica a se medesima. La vita ha possibilità infinite perché sorge come adattabilità alle circostanze nel tempo e poiché non c'è limite alla combinazione di circostanze,

infinita è la gamma di possibilità dell'organico. Il *meccanico* per darsi necessita invece dell'annullamento dell'infinità del possibile e il conseguente restringimento dell'orizzonte – più propriamente, la definizione di un orizzonte là dove prima non c'era né era sensato che ci fosse. In un contesto di infinità di possibilità, nessuna stabilità è possibile e così l'*organico*, dal punto di vista del *meccanico*, è precarietà e provvisorietà strutturali di precari e provvisori in incessante interazione – *caos brulicante*. È il paradosso dell'*organico*: provvisori e precari *ordinati* e cioè *instabilità ordinata* come se l'ordine non potesse che essere instabile. Ordine – cioè stabilità precaria e provvisoria – al livello del singolo organismo e instabilità strutturale al livello della totalità organica – brulicare adattivo mai a se medesimo identico, caos senza fine.

Immaginare di ricondurre la totalità organica entro un orizzonte definito – cioè privarla del contesto della sua presumibile infinità di possibilità – sarebbe ricondurre l'*organico* al *meccanico*.

3. Se ricondurre l'*organico* entro un orizzonte definito significa meccanizzarlo, come guardare al costante, esponenziale complessificarsi del *meccanico* se non come una tendenza a includere possibilità sempre ulteriori? Come una tendenza a superare ogni possibile orizzonte definito e quindi, in definitiva, ad adeguare – ogni volta finitamente ma su un percorso che non parrebbe avere un limite strutturale – l'infinità delle possibilità dell'*organico*? Il nodo si sposta, in questa prospettiva, dal tema dell'*organico-meccanico* al tema della *complessità*. Se la complessità è graduale avvicini-

namento al caos man mano che l'unità iniziale si articola, l'opposizione *organico-meccanico*, dal punto di vista della complessità, sarebbe allora una differenziazione di livello di complessità e l'*organico* sarebbe – in continuità con il *meccanico* – un livello di complessità oltre una certa soglia-limite, superato il quale il *meccanico* tende a riproporre, e in misura sempre maggiore, la caoticità dell'*organico*, cioè l'apertura a possibilità sempre maggiori, in avvicinamento sempre asintotico all'infinito – all'apertura infinita – che è il contrassegno strutturale dell'*organico*. Ma Se c'è continuità fra *meccanico* e *organico*, l'*organico* non potrà mai essere davvero infinito, dal momento che non c'è continuità fra finito e infinito.

4. La Modernità si apre con il tentativo programmatico di ridurre l'*organico* al *meccanico* – la vita a meccanismo, la *physis* a *mechané*. E potrebbe chiudersi, divenuta Contemporaneità, con la presa d'atto che la vita, e dunque la *physis*, è *meccanica ipercomplessa*, cioè meccanica oltre un livello dato di complessità.

Ma se c'è continuità, può mai esserci un tale livello dato, oltre cui la vita si dichiara come meccanica sotto altro nome? Ma se la complessità è meccanismo, sarà sempre definibile *quanto* complesso sia il meccanismo e l'*organico* sarà questione di *convenzione*. D'altro canto, la Modernità non sarebbe sorta in seguito alla rottura del contesto organico che relegava la meccanica a questione ludica, ma sarebbe spontanea e inevitabile questione di consapevolezza. Non *hybris*, non volontà di potenza, non cedimento al Tentatore. E il timore di

Heidegger verso la tecnica non sarebbe il segno del ritorno a un originario obliato.

5. Ma se non si dà continuità fra *meccanico* e *organico*, il *meccanico* sarebbe semplicemente il rifiuto della caoticità dell'*organico* – caoticità dell'abbandono alle circostanze, del gratuito venir meno, della casualità imponderabile, che fanno della *physis* un mondo di sopravvissuti, sopravvissuti senza altra ragione che l'esser-sopravvissuti. Se *mechané* – cuore del cuore di *techné* – è negazione di *physis*, è anche negazione dell'abbandono alle circostanze, del gratuito venir meno, della casualità imponderabile – l'orrore dell'essere ridotti a sopravvivere precariamente e provvisoriamente, senza ragione, vivendo del venir meno della vita – e se noi siamo quello che siamo non lo dobbiamo a *physis* ma a *mechané*. *Physis* impedisce la consapevolezza dell'orrore che essa stessa è e dell'originarietà di quell'orrore, originarietà alla quale ci sentiamo sospingere dalla nostra appartenenza a *physis*. Heidegger guarda ad *aletheia* come all'originarietà spontanea e sorgiva, ma non si pone la domanda se noi, regrediti fino all'originarietà per incontrare finalmente *aletheia*, saremmo ancora noi al momento di incontrarla. Se la verità era all'origine, noi, all'origine, non eravamo. Al nostro appuntamento con la verità mancheremmo sempre.

E allora *mechané*? Un numero sempre finito di possibilità ancorché aumentabili e una complessità manipolabile per avere stabilità, di contro a una *physis* che è possibilità infinite e dunque caos.

42. Agonismo contro Meccanica

1. Se per Platone, come per la sofistica (e Platone fu alla scuola del più implacabile dei sofisti) l'argomentare è *agone*, per Aristotele è *meccanica* – incalzare dialettico per l'uno, sillogistica per l'altro.

L'argomentare aristotelico ha la rigidità chiara e distinta, l'infinita reiterabilità, l'identica efficacia a ogni reiterazione proprie del meccanismo. L'argomentare sofistico (e platonico) è domandare guidando le risposte, è vittoria nel confronto, qualcosa di umano fin troppo umano, radicalmente incompatibile con il modello meccanico di Aristotele. Il quale, non a caso può costruire una sillogistica in dettaglio, mentre Platone (e i sofisti), a parte qualche accorgimento retorico, non hanno mai nemmeno potuto immaginare una *dialettistica*. E non è nemmeno un caso che lo Stagirita si permetta un trattatello di confutazioni sofistiche mentre nessun sofista si sia mai potuto permettere delle confutazioni aristoteliche. Cattiva coscienza della sofistica, indubbiamente, ma anche impari dignità dei modelli argomentativi.

2. La meccanicità è la negazione più radicale della sofistica. Se è vero che la meccanicità della sillogistica garantisce consequenzialità – cioè coerenza e necessità – ma non verità (la verità risiede o non risiede nel processando e il processo trasmette ciò che trova nel processando), è altrettanto vero che anche l'agone garantisce vittoria ma non verità. Con la differenza, rispetto alla sillogistica, che il processo dialettico, non essendo meccanico, è indefinitamente adattabile. Detto altrimenti: nell'argomentare meccanico se le premesse

sono vere le conclusioni sono vere così come se le premesse sono false le conclusioni saranno false, mentre nell'argomentare agonistico può accadere che con opportuni adattamenti da premesse vere si arrivi a conclusioni false così come da premesse false si arrivi a conclusioni vere. Il processo meccanico non è adattabile, è rigido.

3. Platone è ossessionato dalla sofistica ma ne usa integralmente la forma argomentativa – *simile repellit simile*. Che Aristotele nelle sue *Confutazioni Sofistiche* abbia di mira la sofistica è innegabile. Ma se vale il principio che sofista è chi il sofista fa, l'elenco dei presi di mira va oltre quelli che si dichiaravano esplicitamente sofisti. Nessuno ci ha mai provato, ma non è inverosimile che sia possibile riscrivere i dialoghi di Platone argomentando con il medesimo stringente incalzare, tesi diametralmente opposte a quelle proclamate nel *Timeo* o nel *Parmenide*.

Platone non sa argomentare meccanicamente perché il suo modello argomentativo è quello di Socrate, cioè quello della sofistica. Frustrante e sminuente deve essere stato per Platone avere davanti agli occhi la verità in tutta la sua immutabile solidità ma essere capace di argomentarla solo secondo un modello liquido e adattabile come la sua agonistica dialettica.

43. La prima legge di Argante

Cosa è la gravità se non una *virtus gravitativa* o *adtrattiva* che, come la *virtus dormitiva* dell'oppio, non è altro che un *nome* dato a un *accadere* – *denominazione* quindi e non *ragione* – del resto, come non notare che, dal punto di vista meramente filologico, *forza* è una delle traduzioni possibili di *virtus*?

1. *Gravità* è il nome che diamo a un accadere in cui una massa di grandezza minore si muove spontaneamente verso una massa di grande (molto) maggiore con una velocità che, misurata, risulta essere in ragione inversa della loro reciproca distanza elevata al quadrato.

La formula

$$\mathbf{F} = \mathbf{G} \frac{\mathbf{m}_1 \mathbf{m}_2}{\mathbf{r}^2}$$

è esattamente lo stesso che le formule

$$\mathbf{m}_1 = \frac{\mathbf{F} \mathbf{r}^2}{\mathbf{G} \mathbf{m}_2}; \mathbf{m}_2 = \frac{\mathbf{F} \mathbf{r}^2}{\mathbf{G} \mathbf{m}_1}; \mathbf{r} = \sqrt{\frac{\mathbf{G} \mathbf{m}_1 \mathbf{m}_2}{\mathbf{F}}}$$

e anche della formula

$$\mathbf{G} = \frac{\mathbf{F} \mathbf{r}^2}{\mathbf{m}_2 \mathbf{m}_1}$$

Ma non definisce minimamente né *F*, né *G*, né *m₁*, né *m₂*, né *r*. Della *virtus adtrattiva* dei corpi non ne sappiamo più che della *virtus dormitiva* dell'oppio. Del resto, se in fisica, come opinava Bridgman, sono le formule a definire, la circolarità delle definizioni è norma in fisica anche se in presenza di definizioni circolari, nulla è propriamente definito.

Del resto, come in fisica vige il galileiano *non tentar l'essenza*, vige anche il newtoniano *hypotheses non fingere*. Quindi la circolarità non è affatto una controindicazione.

2. In effetti, non è affatto andata così. L'*essenza* è stata tentata come pure *ipotesi* sono state proposte. La sezione per così dire *narrativa* della fisica a ogni livello *racconta* di come la gravità deformi lo spazio o di come le alte velocità contraggano spazio e tempo. È lo stesso che *conferire essenza* al spazio tempo e gravitazione *facendo ipotesi* sulla base del dinamismo fissato dalle formule. È così che F , G , m_1 , m_2 , r e tutte le altre grandezze della fisica sono state ampiamente *cosificate* e sono diventate le *cose* che popolano il nostro mondo così come atti e potenze, materie e forme, sostanze e accidenti popolavano il mondo bassomedioevale.

Del resto, quale è la risposta alla più newtoniana delle domande, cioè *perché la mela cade a terra*? Le formule non sono di nessun aiuto. Quindi o si dimostra l'insensatezza della domanda (è stato fatto, dimostrando così ancora una volta che nessuna domanda è stupida ma possono essere molto stupide le risposte) oppure ci si rassegna a rispondere che la mela cade a causa della *virtus adtractiva* della terra. Proprio come la *virtus dormitiva* dell'oppio è causa del sonno di chi lo assume.

3. Infine, la differenza fra *virtus adtractiva* e *virtus dormitiva* è che nessuno, all'epoca, si prese la briga di indagare se nella *virtus dormitiva* si potessero ravvisare proporzionalità inverse o dirette oppure costanti oppure altre combinazioni algebriche fra termini in cui poteva essere ricostruita l'assunzione di oppiacei. Per esempio, come non notare la proporzionalità

diretta fra durata del sonno e concentrazione e quantità assunta di oppio? E la proporzionalità inversa fra la durata e la resistenza fisica di chi lo assume (resistenza a sua volta facilmente misurabile con parametri quantitativi precisi)? Si sarebbe arrivati a una formula del tipo

$$S = \frac{q c}{R} k,$$

dove la durata del sonno S è direttamente proporzionale a quantità q e concentrazione c dell'oppio e inversamente proporzionale alla resistenza del soggetto R , con k come costante numerica di proporzionalità da acquisire per via sperimentale.

Ma come questa (o qualsiasi altra) formula relativa alla *virtus dormitiva* non la rende più chiara, così succede con la formula dell'inverso del quadrato (o qualsiasi altra formula). Ma è per questo che è inevitabile *tentare l'essenza e costruire ipotesi*.

44. Immortalità meccanica

L'irresistibilità della meccanica – come della spada – è il suo *essere metallo*. Sono possibili macchine di legno, ma non riescono a dissolvere il sentore di provvisorietà e precarietà inevitabilmente connesso alla deteriorabilità del materiale utilizzato. Una macchina di legno è come se *attendesse* la propria versione in metallo.

1. L'organicità del vivente ha forme e tempi che non possono essere ignorati e che anzi necessitano rispetto per preservarne l'integrità e dunque la stabilità della forma nel tempo e, se del caso, la disponibilità. Il metallo è invece sempre nella piena disponibilità. Non avendo tempi, è sempre immediatamente disponibile. Non avendo forma, è sempre indefinitamente manipolabile e quindi è il più adatto a ricevere ogni forma possibile. In più mantiene ampia autonomia rispetto al contesto in cui viene a trovarsi – cioè non ha un contesto proprio che favorisca il suo esserci – e possiede ampia resistenza alla sollecitazione quando viene sottoposto a moto non naturale. Stabile nella sua informità (o forse *per* la sua informità), non richiede quantità – cioè massa – per mantenersi stabile. Così consente *efficienza*, cioè impiego di *quantità* inferiori a parità di fine. In quanto efficiente, può supportare forme più *complesse* a parità di spazio assegnato.

2. La meccanica, dal canto suo, proprio perché la sua vocazione è il *funzionare*, non può che avere un'anima metallica: dal metallo mutua la piena disponibilità, l'indefinita manipolabilità, l'indipendenza dal contesto in cui si trova, la resistenza alla sollecitazione.

In senso opposto consente al metallo di mostrare la sua capacità di efficientamento e di complessificazione. La macchina, a differenza del vivente, esige l'*identità della forma*, non l'*identità della cosa* per continuare a essere. In questo senso è cosificazione dell'universale, il quale permane identico in tutti i singolari che a esso fanno capo: infiniti singolari sono perfettamente intercambiabili sotto l'universale che li raccoglie. Così la componentistica meccanica: conta la forma dell'ingranaggio, non questo o quell'ingranaggio in cui la forma si cosifica. È il paradosso del componente meccanico: la macchina può funzionare indefinitamente anche se la sua componentistica viene totalmente sostituita per un numero illimitato di volte. La macchina è l'universale cosificato perché mantiene perennemente la forma proprio sostituendo costantemente la componentistica.

3. È il meccanico la vera garanzia del permanere immutabile quando il contesto sia la mutabilità irrimediabile del divenire. Riportato in un contesto antropologico, è solo il meccanico che potrebbe garantire l'immortalità. Mary Shelley fu la prima a intravedere la possibilità di immortalità attraverso l'intercambiabilità della componentistica. Ma muovendosi in una prospettiva organica per far essere l'organico – Frankenstein assembla *more mechanico* della componentistica organica – il tentativo fallisce. L'organico non supporta e non sopporta la perennità dell'immutabile. Perché è negazione della permanenza della forma. Barbey d'Aurevilly immaginò l'antropomorfo totalmente meccanico, ma la sua Eva futura non era il conseguimento dell'immortalità dell'organico attraverso il meccanico, ma semplicemente il dispiegamento della perennità del

meccanico attraverso il meccanico – assemblaggio *more mechanico* di componentistica meccanica. La contemporaneità sta tentando la chiusura del cerchio: l'assemblaggio *more organico* di componentistica meccanica. Che la via sia quella del perseguimento della complessità fino a che dal meccanico scocchi l'organicità come proprietà emergente o un'alternativa ancora da definire, la prospettiva rimane identica.

4. È suggestivo, ma forse non fuori luogo, immaginare che sia stato questo il sogno sapienziale inconsapevole che ha fatto abbandonare ai mortali la sapienzialità del dio: *il desiderio di giungere all'immortalità* – Gilgamesh racconta dell'originarietà e universalità di questo *appetitus naturale* che segna la nostra differenza e inquietudine nell'ambito dell'organico – immortalità che dagli dèi i mortali non avrebbero mai ottenuto.

Prima o poi si giungerà alla consapevolezza che la sapienzialità dei mortali, l'anima dell'Occidente, *nasce meccanica* – una meccanicità rudimentalissima e totalmente inconsapevole all'inizio – perché la nostra unica speranza sapienziale è l'auto-reggersi del meccanico. Lo sguardo sapienziale degli inizi ha reso il mortale inconsapevole di essere *capax totalitatis* e quindi assimilabile sotto un qualche aspetto al dio. La commensurabilità con gli dèi, qualunque sia l'aspetto sotto cui si è costituita, ci dà una sorta di diritto all'immortalità o quantomeno, non essendone in possesso, ci legittima a perseguirla.

Quanto tutto ciò inquieti gli dèi, non ci è dato sapere. Come non ci è dato sapere se e quali misure prende-

ranno per evitare l'affacciarsi dei mortali all'immortalità. Forse scorgono da sempre il limite radicale di una *immortalità meccanica dell'organico* che esige di configurarsi come *immortalità organica del meccanico* – limite che al momento a noi sfugge.

Ma se accadrà che i mortali diventino come gli dèi superando la soglia dell'immortalità, allora potranno finalmente tornare – in quanto dèi – alla sapienzialità del dio che in un tempo lontanissimo avevano abbandonato.

Il che non può evitarci tuttavia una domanda circa gli dèi da cui ci siamo emancipati: forse anche loro sono giunti a essere dèi percorrendo un ciclo analogo a quello che sembrerebbe disegnarsi davanti a noi?

45. Il fabbro contemplativo

Artefacta aliis tradere. Il *poiein* appartiene all'Occidente forse più del *noein*. All'inizio il postulato di Parmenide – *to gar autò noein estin te kai einai* – non prevede il *poiein* probabilmente perché il *poiein* era di pertinenza delle *technai* – manualità produttiva che non era né poteva essere forma sapienziale in grado di competere con quella del dio.

1. Venti secoli dopo codificheremo il postulato della modernità nella forma *to gar autò poiein estin te kai einai* assumendo come nostra la sapienzialità del deforme reietto divino – Efesto – progenie sconfessata di Era e di Zeus ma interpellata al bisogno. Non aspetteremo venti secoli per cominciare a intravedere che *noein* sia una forma di *poiein*. Ammetterlo richiederà molto più tempo, molta più consapevolezza e molta più *hybris*. Quanto è *naturafactum* l'*eon* di Parmenide? O le *homoioméreiai* di Anassagora? O il sillogismo aristotelico?

Il postulato cardinale della Modernità si afferma per semplice sostituzione di equivalenti, dopo venti secoli di lenta, inesorabile corrosione dello strato superficiale del *noein* che disvela, sempre meno misconoscibile, il suo cuore inscalfibile di *poiein*. Ma allora diventa inevitabile l'inquietante e sconvolgente – e forse per questo differita fino a quando è stato possibile – conclusione *more syllogistico* per la quale *einai poiein estin*, lo stesso è essere e costruire. L'essere diventa definitivamente e consapevolmente *costruzione*. Costruzione logica, evidentemente, ma le *téchnai* del *poiein* non richiedono necessariamente cose. *Logischer Aufbau des*

Seins. E se essere è ciò che si costruisce, allora ciò che si costruisce sarà essere. Per conseguenza, ciò che non si costruisce non è e non può essere.

2. L'essere è dunque artefatto, il primo (o ultimo), il supremo (o estremo) degli artefatti. Prima e al di fuori dell'Occidente, non si dà essere. Si danno le cose, nella loro brutale, irrimediabile, precarissima singolarità. E dèi maggiori e minori che giocano con le cose. Artefatto fondativo, iniziale e iniziante dell'Occidente, l'essere è l'artefatto che – in quanto primo-ultimo, supremo-estremo – ha messo la Totalità nelle *mani fabbricanti* – nella *téchne* – dell'Occidente, costituendosi mallevadore e garante sia dell'Occidente sia della Totalità.

L'illusione contemplativa segna la prima stagione della storia sapienziale dell'Occidente, quella ellenica. I *contemplata* – *aliis tradenda*, dirà l'Aquinate mille anni dopo – erano ciò che si supposeva disvelarsi spontaneamente e originariamente. Su questo, illudendosi con ciò di mimare efficacemente la sapienzialità del dio senza pagare dazio, aveva scommesso la sapienzialità dei mortali. Ritenendo costitutivo e strutturale il disvelarsi spontaneo e originario delle cose, per venti secoli non poté prendere semplicemente atto che i contemplata erano alla fine *artefacta*. A rendere più verosimile l'illusione, l'ovvia constatazione che noi abbiamo costitutivamente e originariamente a che fare con le cose, non con altro. Ci vollero venti secoli per diventare consapevoli che per noi – *brotoi* oggi come allora, come sempre – l'orizzonte delle cose non è l'orizzonte sapienziale – il *nostro* orizzonte sapienziale.

3. Con inquietante evidenza, è necessario ammettere allora che il contemplatore è poietico e tecnico come il meccanico, alla fine *homo faber* quello come questo, l'uno e l'altro esercitanti una *téchne* strutturata in forme definite e coerenti. Così l'*itinerarium in Deum* codificato da Bonaventura è una *fabrica*, un artefatto che schiera innumerevoli artefatti in una combinazione sequenziale capace di portare fuori dall'orizzonte sapienziale – immaginando là di trovarvi Dio. Chissà se Filone nel suo *opificium mundi* adombrasse la conclusione così brutalmente tirata dalla Modernità: la Totalità è l'artefatto degli artefatti, radicalmente, suggestivamente, irrimediabilmente *innaturale*.

Ma questo è alla fine, l'Occidente. Questo il cuore dell'Occidente. Sapienzialità dei mortali consapevolmente costruita perché irreversibilmente abbracciata, sapienzialità dei mortali non perché *trovata e raccolta* dai mortali, ma perché *fabbricata e assemblata* dai mortali.

Che il mondo si sia occidentalizzato dice alla fine di quanto sia stata dilagante la forza della sapienzialità rivendicata dai mortali in terra ellenica. E se anche l'Occidente sembra ormai al tramonto, l'occidentalizzazione non è reversibile. Il che dovrebbe porre domande non banali sulle ragioni per cui è andata come è andata.

46. Vacche sferiche

Se tutte le vacche di notte sono nere, per vederle sempre nere basta fare una notte permanente – la *Nacht der Abstraktion* di Hegel, per esempio. È anche raccomandabile? Sicuramente è economico, perché se tutte le vacche sono nere, si può dire di tutte dicendo di una – la figura, appunto, astratta. E tanto peggio per quelle bianche o pezzate. Il nodo non è allora cosa sia una cosa, ma le condizioni in cui ci si trova a doverne dire.

1. All'inizio, fra esitazione e cattiva coscienza, si è cominciato a trascurare e sottacere – l'astrazione, appunto. Poi la tendenza si è accentuata mettendo a tacere anche la consapevolezza del rischio che non solo il molto o moltissimo del dicibile della cosa veniva omissso, ma anche il *rilevante* della cosa – cioè quello che meritava di essere detto o che più meritava di essere detto.

Per una ovvia dinamica interna del dire, quello che viene taciuto viene gradualmente sospinto verso l'orlo dell'orizzonte di visibilità del dicibile, finché, a un certo punto, lo supera irreversibilmente. Cadendo fuori dal campo visivo, cade fuori dal campo del dicibile, e fuori dal campo del dicibile, cessa di esistere. Non semplice *damnatio memoriae* ma *damnatio existentiae*.

2. La Modernità sorge nel momento in cui cessa la millenaria – ma ormai inane e sfibrante – opera di *intus-legere* le cose, di *leggerle dentro*, di togliere il velo che le avvolge. Si comincia ad allontanarsi dalle cose, dal loro fantomatico e inaccessibile *dentro*, per abbracciarle da fuori, nel loro decisamente più accessibile *fuori*. Ci si allontana perdendo progressivamente

dettagli, cominciando da quelli più legati alla singolarità delle cose. Alla fine, quando si è abbastanza lontani, si intravedono solo numeri e figure. La lezione irreversibile di Galileo. Non è necessario fare buio per vedere tutte le vacche uguali. Basta innalzarsi sopra la mandria fino a che ciascuna delle vacche diventa un punto fra altri punti sul piano. Immobile o in movimento, distribuito a caso o secondo uno schema riconoscibile. Ridotta a punto – *ente geomatematico* dopo Cartesio – ogni vacca è uguale alle altre e così, dicendo di una si dice di tutte, come si evince facilmente dalla premessa hegeliana.

3. Ma la Modernità era andata già molto oltre da due secoli: se la mucca, a distanza adeguata, è riducibile a punto, allora basterà parlare del punto per parlare della mucca. Il vantaggio è netto e immenso: mentre della vacca (o dei pesci abissali o delle galassie a doppia spirale) si sa ciò che si collaziona pazientemente nel tempo, spesso nell'impossibilità di collocare in un quadro coerente ciò che viene collazionato, del punto è già tutto alla portata, non perché *collazionato* ma perché *dedotto* o comunque deducibile proprio dal quadro cui il punto appartiene. E quando il punto è semplificazione troppo spinta, si può passare alla sfera perché il punto può essere assunto come sfera di raggio infinitesimo.

Il tentativo è stato fatto esplicitamente ("Supponiamo che una mucca sia una sfera perfetta di diametro dato...") ma qui basta assumere una definizione di punto adeguata (sfera di raggio infinitesimo) per aprire una prospettiva decisamente più complessa, dove ba-

sterà parlare della sfera (o di un cubo o di a combinazione di figure solide) per parlare a pieno titolo anche della cosa che a una sfera o a un cubo o di una combinazione di figure solide è stata ridotta.

4. L'apice della *sapienzialità numerica* è dire le cose in termini di *statistica*. È l'ammissione definitiva ed esplicita di non saper dire e di non poter dire la cosa e per conseguenza la rinuncia a ogni tentativo di dire la cosa *come cosa* e, come ulteriore conseguenza, l'impossibilità di considerare la cosa come cosa.

Con la statistica si registra semplicemente la reazione di una cosa a un contesto di condizioni note e date. A parità costante di condizioni del contesto, per un numero illimitatamente aumentabile di volte cose considerate identiche sotto un qualche aspetto rilevante (o la medesima cosa per un numero di volte illimitatamente aumentabile) vengono poste nel contesto e le reazioni identiche vengono classificate e numerate. Normalmente non è nemmeno necessario classificare le reazioni perché la cosa e il contesto sono posti in forma tale che la reazione sia sempre identica. A quel punto, *la reazione definisce la cosa* – della quale si continua a non poter dire nulla per altra via: la cosa *A* è quella *x* per la quale nelle condizioni $(a,b,c,d...n)$ dà luogo a *y*. Formalizzando, per quel che vale:

$$A = x : (x, (a,b,c,d...n)) \rightarrow y$$

Di *x* non si può dire nulla se non che se posto nel contesto $a,b,c,d...n$ dà luogo a *y*. A questo punto non si dice più di *x* ma di *A* e *A*, nell'impossibilità di dire alcunché

di *x*, prende il posto di *x*. Ciò che della cosa si può affermare statisticamente, prende il posto della cosa.

5. La cosa ridotta a unità numerica che soddisfa una funzione dando un risultato sempre identico è alla fine *rinuncia alla cosa*. Il che tuttavia non impedisce la manipolazione della cosa. Anzi la riduzione della cosa a ciò che se ne può dire statisticamente – a ciò che se ne può dire nel contesto di una costruzione che dipende totalmente da noi – rende la cosa decisamente più docile. L'annientamento completo del manipolato rende totalmente libera la manipolazione e poiché il manipolato è già stato ridotto alla sua manipolabilità, *il manipolato è il suo essere-manipolabile*.

L'operazionismo di Bridgman è il coronamento del sogno neopositivistico: in fisica è l'uso – cioè la manipolazione – che definisce la cosa.

La cosa è così nella totale e irrevocabile disponibilità di chi la manipola. E ciò che ne misura la definizione non è il *ciò-che-è* della cosa ma la facilità della sua manipolazione.

6. L'irrelevanza delle cose rispetto alle configurazioni che ne abbiamo fatto per poterle dominare è il compimento del percorso inaugurato da Galileo. E la dimostrazione – banale forse, ma sapienzialmente non immediata – che non è necessario definire la cosa partendo dalla cosa per manipolarla. Anzi, le due coordinate sono inversamente proporzionali: il rispetto del *ciò-che-è della cosa* ne riduce drasticamente la manipolabilità.

È questo ciò che chiamiamo *tecnica*. La sapienzialità galileiana è sapienzialità della tecnica, perché qualsiasi

forma di tecnica implica la rinuncia a ciò che Galileo chiamava il *tentar l'essenza*.

La questione del perché le cose si lascino manipolare è mal posta: *manipolare* non significa disporre ad arbitrio delle cose, ma semplicemente manipolare le cose nella forma e nella misura in cui le cose si lasciano manipolare, trovare e codificare *il manipolabile* delle cose. Quanto il manipolabile della cosa sia anche *il ciò-che-è-della-cosa* è questione che dal monito di Galileo abbiamo rinunciato a risolvere. E di qui a identificare *il-ciò-che-* è della cosa con *il manipolabile* della cosa il passo è immediato.

47. Logomeccanica

La condizione di ogni meccanicità è la sequenzialità. Meccanica è prima di tutto configurare (o riconfigurare) un percorso da *A* a *B* secondo un ordine sequenziale di passi definiti e in numero finito, reiterabile identicamente un numero in linea di principio infinito di volte e sempre nella medesima direzione.

1. La meccanica è in fondo la soluzione di un problema di traduzione – una traduzione – e la macchina è la versione tradotta nel linguaggio dell’ingranaggeria (in generale: della componentistica, appunto, meccanica) di processi spontanei. Una macchina che funziona – la meccanica è *funzionamento* – è la ricostruzione di una sezione del continuo isolandone un dominio e traducendolo in un numero finito di passi, cioè dividerlo in singoli moti che nel continuo non esistono – il continuo ha un suo moto complessivo: che noi lo sezioniamo in una combinazione di moti di ordine inferiore non implica affatto che il moto complessivo del continuo sia combinazione di moti di ordine inferiore. Mimesi del continuo attraverso una sequenza di discreti, mimesi sequenziale e discreta del continuo.

2. Evidente, da questo punto di vista, l’identità di logica e meccanica. Non semplicemente ex post, perché la logica è ormai artificio meccanico e appannaggio di macchine: la *meccanizzazione della logica* comincia con Frege – comincia prima, ma con Frege l’Occidente arriva alla consapevolezza totale dell’identità fra logica e meccanica che si tratterà da lui in avanti solo (si fa

per dire) di far emergere – e sarebbe suggestivo indagare se sia premessa o conseguenza della *logicizzazione della meccanica*.

Logico è solo ciò che è meccanizzabile e meccanico è solo ciò che è logicizzabile. Dimostrare è costruire una sequenza finita di passi con componentistica definita e univocamente percorribile. La differenza è che la meccanica trasmette il moto del motore mentre la logica trasmette la verità delle premesse. Moto che trasmette moto la meccanica, moto che trasmette stabilità la logica. Simboli invece di ingranaggi.

3. La meccanica opera sequenzialmente, mai in parallelo. Quando accade, è perché opera contemporaneamente più sequenze. Così la logica. Verosimilmente la chiarezza e distinzione poste da Cartesio come premessa inderogabile di ogni discorso sapienziale, nella loro brutalità non attenuabile, significano sequenzialità definita nei passi e finita nel numero dei passi. E a una maggiore brutalità corrisponde una maggiore efficacia del meccanismo.

Cosa rimanga in un robot o nella dimostrazione del teorema di Gödel del continuo iniziale, per mimare il quale si è entrati nella prospettiva logico-meccanica, è questione cui né la logica né la meccanica hanno risposta. E se è vero che la nostra forma sapienziale di occidentali non può che essere logico-meccanica, seppure con vario grado di chiarezza e distinzione, allora è anche questione a cui non ci è possibile rispondere.

48. Finalità retroattiva

Chissà che anche per le strutture ipercomplesse non abbia in fondo ragione Aristotele e la sua prospettiva che sia la causa finale a dettare la forma. Una struttura ipercomplessa non è conseguenza di semplice aggregazione e nemmeno, dal lato opposto, di disegno preordinato.

1. Nella prospettiva di una struttura *funzionante* – quindi non il caso di mera architettura, che può sì ipercomplessificarsi per aggiunte successive o per disegno preordinato, magari ripetizione ennesima di una stessa struttura frattale – è l'*unicità dell'output*. L'unicità dell'output conferisce unità – e unità strutturale – a sistemi anche ipercomplessi e finché l'unicità dell'output potrà far valere la propria necessità e indelegabilità, guiderà il processo di complessificazione della struttura mantenendo la sua strutturale unità.

Se l'unità della struttura sia il retaggio di una semplicità originaria perduta per complessificazioni successive o se sopraggiunga quando aggiunte successive superano un certo limite, è questione altra. Rimane che l'unicità dell'output, qualunque ne sia l'origine, agisce da *causa formale in quanto causa finale*, una sorta di *retroazione* – perfettamente congrua con quanto si è appurato in tema di complessità – che struttura ciò che precede in funzione di ciò che segue.

Unicità dell'output non significa output sempre uguale, ma che non è possibile più di un output per volta. Una *struttura funzionante* è inevitabilmente *sequenziale*. E va da sé che più la struttura è complessa, più il ruolo

unificante dell'unicità dell'output dovrà essere accennato, pena la dissoluzione della complessità come struttura unitaria. L'output potrà essere articolato o articolatissimo, anche autocontraddittorio, ma sarà l'esito unico della funzionalità della struttura.

2. La complessità, per essere complessità, deve essere definita attorno a un nodo unificante, quale che esso sia – l'unicità dell'output: non viene definita dalla molteplicità delle unità – o nodi – che interagiscono (in qualsiasi forma o misura) né dalla molteplicità degli input che la complessità processa. Può essere che ci sia un limite definito al *tasso di complessità* possibile per una data struttura, ma determinarlo preliminarmente potrebbe non essere possibile (prima che il limite venga superato e, per conclusione a posteriori, l'inizio della dissoluzione della complessità indichi quale era il suo limite strutturale).

In naturalibus le complessità di ordine superiore sono quelle che si sono strutturate progressivamente attorno all'unicità dell'output – la consapevolezza di sé potrebbe essere il culmine, il limite di rottura del livello di complessità per noi sopportabile – e per converso ciò indica che l'unicità dell'output è reazione efficace all'incessante molteplicità di sollecitazioni che la complessità riceve. Reazione efficace significa stabilizzante, cioè capace di mantenere la complessità almeno al livello raggiunto. Ancora di più se ne permette l'ulteriore complessificazione – cioè l'aggiunta di nuovi nodi al reticolo o l'infittirsi della presenza di nodi in una sezione qualsiasi del reticolo.

3. La causa finale che conferisce forma alla complessità agisce quindi da *vis unitiva* della molteplicità – e di nodi e di relazioni. La causa finale, qui, nella sua estrema flessibilità, mantiene la sua capacità unificatrice: quasi che la complessificazione della complessità potesse darsi solo con nodi e relazioni *permesse*, cioè tali che non compromettano l'unicità dell'output. Esiste un limite oltre il quale non si danno più, per una complessità, nodi nuovi e nuove relazioni che siano compatibili con l'integrità della complessità (cioè con il mantenimento dell'unicità dell'output)? Oppure le complessità sono indefinitamente complessificabili e la causalità finale è così indefinitamente flessibile da permettere indefinitamente l'integrazione di nodi e relazioni?

Se la *vis unitiva* si accentua a ogni incremento della complessità, la questione andrebbe riformulata. E cioè: *fino a quanto può essere una l'unità?*

49. Ingranaggeria naturale

Se in *rerum natura* vi fossero i *mechanica*, è verosimile ipotizzare che ruote e ingranaggi sarebbero stati *trovati*, non *costruiti*. Non ve ne sono e dunque è immediato concludere che le cose nella loro totalità – le cose come Totalità – nonostante quattro secoli di storia sapienziale della Modernità guardino in direzione opposta, non abbiano nulla di meccanico.

Si può ipotizzare che la *natura* possa aver *non ancora* dato luogo a una ruota o a un ingranaggio e che su scale temporali oltre quelle alla nostra portata – cento miliardi di anni – ciò possa accadere e che quindi *tutto il possibile è producibile* purché sia dato abbastanza tempo.

Così configurata la questione è indecidibile e quindi strada senza uscita che non è necessario nemmeno imboccare. Anche perché se è la complessità della cosa a richiedere tempo, la complessità di una ruota o di un ingranaggio è nulla rispetto a quella del più semplice degli organismi.

Unde mechanica, allora?

1. La ruota e l'ingranaggio, rompono irreparabilmente la continuità dei *naturalia*. È la continuità della Totalità che non conosce iati ontologici, per la quale *tout se tient* e quindi ogni cosa è concausa di ogni singola cosa e ogni singola cosa è causa, per quanto infinitesima, di tutte le altre.

La ruota e l'ingranaggio sono in primo luogo *artificialia* e gli *artificialia* sono combinazioni, statiche o dinamiche, di *naturalia secondo una finalità esplicita*. Non c'è niente di inaudito, di imprevedibile, di *innaturale*

negli *artificialia*: c'è, semmai, nella finalità esplicita, introdotta come sovrappiù nel consueto dinamismo dei *naturalia*. Il che porrebbe come corollario la questione di come sia stato possibile supporre da Aristotele a Galileo un sistema di finalità – ragione prima di artificialità e dell'esistenza degli *artificialia* – come ragione ultima del dinamismo dei *naturalia*.

Non che Galileo supponesse con ragione maggiore numeri e figure *in rerum natura*: se la *natura* fosse cerchi ed equazioni, la ruota e l'ingranaggio sarebbero *naturalia* e non *artificialia*. Più banalmente, cerchi ed equazioni si vedono nei *naturalia* perché prima sono stati messi a punto come *artificialia*. La questione di come sia possibile supporre cerchi ed equazioni nella pioggia che cade o nella corsa di un cavallo è il nodo cruciale della sapienzialità post-galileiana e la ragione prima e ultima della Modernità.

2. Il passaggio decisivo è quella che si potrebbe chiamare *raffinazione della forma*. La raffinazione della forma è la premessa irrinunciabile di ogni *artificiale*. Raffinazione della forma significa *semplificazione*: è il vedere nel sole o nella luna piena un cerchio. Il passaggio successivo è dimenticare il sole e la luna e considerare solo il cerchio, cioè la sua *circolarità*, non più la sua *lunarità* o *solarità*. La ragione di questo passaggio è la manipolabilità: la circolarità è decisamente più manipolabile – cioè adattabile e combinabile – che non la *solarità* e la *lunarità*: così il cerchio può essere infinite cose, mentre il sole può essere solo il sole e la luna solo la luna. Sarebbe l'*aphairesis* aristotelica e l'*abstractio* della Scolastica, se non fosse che la circo-

larità del sole e della luna – cioè, per esempio, il rapporto p fra la circolarità e la maggiore distanza fra due punti su una circonferenza – non è offerto spontaneamente dal sole e dalla luna ma dalla geometria.

L'ultimo passo, compimento della traslazione da *naturalia* ad *artificialia*, sarà proprio quello di conferire al sole e alla luna le relazioni codificate dalla geometria. La cosa non può essere che ovvia per noi che vi siamo immersi dai tempi di Galileo, ma non si sottolineerà mai abbastanza che lo sviluppo della fisica è dovuto proprio alla constatazione di quanto costantemente sole e luna smentiscano le geometrie (o matematiche) che noi attribuiamo loro per via geometrica (o matematica).

3. Gli *artificialia* sono possibili solo quando la raffinazione della forma consente la sua manipolazione *more geometrico et mathematico*. A quel punto non esiste più la cosa perché non più necessaria e solo allora l'*artificiale* è propriamente *Bestand*, piena disponibilità alla manipolazione. La prima manipolazione dell'*artificiale* appena costituito è il connetterlo alla trama relazionale di *artificialia* che lo ha reso necessario. La connessione sarà sempre *more geometrico et mathematico*. La meccanica è ciò che ne risulta. Una artificiale disconnesso – questa era la situazione in epoca premoderna – non è meccanica: è semplificazione, è gioco, è ipotesi, mai meccanica.

Il primo sorgere della meccanica – del *mos geometricum et mathematicum* orientato alla produzione di un risultato (questa è la finalità meccanica) in passi finiti e definiti sempre uguali – è stata la connessione di *artificialia* originariamente slegati anche se costruiti *more geometrico et mathematico*. La meccanica, una

volta innescata, chiama meccanica. La costruzione di *artificialia mechanica* – di macchine, insomma – segue un andamento esponenziale perché la trama meccanica diventa premessa sempre più ampia (per estensione) e affinata (per densità).

4. Sembra esistere una continuità dei *mechanica* che chiede di essere compiuta, quasi a specchio della continuità dei *naturalia*.

I *naturalia* manifestano una continuità spontanea e strutturale a dimostrazione definitiva che ogni singolarità è conseguenza della Totalità, secondo una causalità più o meno mediata.

I *mechanica* invece portano il marchio della discontinuità: la componentistica, finita e definita, prima di tutto; poi il dinamismo *more geometrico et mathematico*; poi ancora l'unità finita e definita dell'*artificiale mechanicum*.

E tuttavia la connessione reciproca degli *artificialia mechanica* in *artificialia mechanica* più ampi (o più densi) è tendenza altrettanto spontanea e strutturale del *mos mechanicum*. Una continuità per assemblaggio di discontinui (forse l'unica continuità davvero possibile).

L'integrazione meccanica diventa, oltre un certo stadio di sviluppo, *canone progettuale* dei *mechanica*: il nuovo *artificiale mechanicum* è costruito in funzione della sua integrabilità in quella che potrebbe essere definita *Totalità meccanica*, la quale, contrariamente alla continuità dei *naturalia*, è conseguenza delle singolarità meccaniche. Continuità in fieri, quella meccanica, senza altro limite, in linea di principio, che l'orizzonte della stessa continuità dei *naturalia*.

5. Quali i rapporti immaginabili fra la continuità dei *naturalia* e la continuità dei *mechanica*? Innanzitutto, la continuità dei *mechanica* è inimmaginabile senza la continuità dei *naturalia* – verrebbe da dire senza i *naturalia*, ma i *naturalia* sono conseguenza della loro continuità. È assolutamente immaginabile invece una continuità dei *naturalia* senza una continuità dei *mechanica* – a meno di supporre la continuità dei *mechanica* come stadio evolutivo necessario della continuità dei *naturalia*, ma ciò richiede indagine a parte. È possibile la coabitazione delle due continuità? È possibile immaginando la continuità sopravvenuta come meno densa, come la *continuità del reticolo* rispetto alla *continuità del fluido*, cioè questa come limite mai raggiungibile di quella.

50. Meccanica dell'immortalità

La meccanica trasmette il moto. Non ne è l'origine. Trasmettere il moto è ciò che definisce la meccanica e per questo ne segna anche il limite. Per quanto sia complesso, un meccanismo rimane totalmente inerte – immobile – anche se efficace ed efficiente se non riceve moto e non ne trasmette.

1. Il disegno aristotelico del *kosmos* è una macchina smisurata ciascun componente ontologico della quale riceve e trasmette moto e non lo può trasmettere se non lo riceve – *omne quod movetur ab alio movetur* è prima di tutto principio meccanico. E non riceve moto senza poi in qualche forma ritrasmetterlo – un componente che riceva solamente senza ritrasmettere è una contraddizione in termini: la catena del moto si ferma solo quando il componente trasmette a se stesso il moto ricevuto. Così in meccanica così *in rerum natura*.

Una macchina che trattenga il moto senza trasmetterlo è contraddittoria: una macchina non ha un sé diverso dalla sua componentistica progettata (e assemblata) per trasmettere moto. Non ha alcuna autonomia e un mondo di macchine può essere semplicemente un cimitero di macchine: è il *kosmos* di Aristotele se i suoi motori immobili cessassero di trasmettere moto. Ma ripristinando la trasmissione del moto il cimitero di macchine ritorna a essere mondo di macchine e sottratto di nuovo il moto, la macchina cessa di funzionare e si immobilizza rimanendo identica a se stessa fino al (l'eventuale) trasmissione di nuovo moto. Tra i due momenti, alla macchina non accade nulla.

2. Per questo *il meccanico* possiede una perennità che *l'organico* non può avere. Lungo tutto il Settecento e l'Ottocento il meccanismo è mimesi esponenzialmente più efficace dell'*operari* dell'organico: la meccanica sostituisce la fatica con una capacità produttiva illimitatamente implementabile. Ma gli automi settecenteschi cominciano ad adombrare una prospettiva ben più radicale: la meccanica non più solo come sostituto più efficace dell'*operari* dell'organico ma anche sostituto, rudimentale dapprima ma illimitatamente implementabile, dell'*esse* dell'organico. Hoffmann, con la sua Olympia, ha introdotto e legittimato il passaggio cruciale. Mary Shelley sembra intuire la deriva meccanica e con il suo *Frankenstein* indica un'altra possibilità, una possibilità non meccanica del permanere dell'organico.

Ma mentre il mostro organico del Frankenstein rimane mostro, l'Olympia di Hoffmann evolve nell'Eva futura di Villiers de l'Isle-Adam che a sua volta evolve ancora nella Maria meccanica di Thea von Harbou e Fritz Lang. Sarebbe intrigante indagare le ragioni per cui la meccanizzazione dell'umano passa attraverso figure femminili, ma al momento basta indicare l'intelligenza artificiale come esito finale della sostituzione dell'umano in ciò che la tradizione assume come più proprio dell'umano – la capacità logica, cioè computazionale.

3. Si affaccia in epoca romantica, dunque, l'ipotesi che alla mortalità dell'umano possa esserci rimedio, proprio perché la meccanica è sinonimo di perennità. All'inizio è domanda non esplicita, ma già Fran-

kestein allude all'ipotesi che *l'assemblaggio di componenti* possa essere la soluzione del problema anche se Mary Shelley la ricerca ancora nell'organico. Hoffman eredita la tradizione illuministica dell'*homme machine* compiendo il passo ovvio che mancava: l'umano meccanico non come spontaneo prodursi *in rerum natura*, ma come costruzione esplicitamente progettata dalle capacità computazionali dell'umano organico.

Rudimentale all'inizio, ma già orientata verso la complessificazione senza limiti apparenti. Quando la meccanica si complessifica sufficientemente, Olympia lascia il posto alla Eva futura. Mimesi meccanica sempre più accurata dell'organico fino a rendersi indistinguibile dall'esterno.

Giocattolo ipercomplesso ed anche esito che mimandolo nega l'organico, oppure nuova forma di organico che supera l'atroce alternativa fra l'essere vivi e l'essere immortali?

4. La questione potrebbe essere posta anche così: davvero la macchina è solo *trasmissione di moto* ad altro – *omne quod movetur ab alio movetur* – o può essere anche trasmissione di moto a se medesima, cioè luogo di moto immanente, invece che solo luogo di moto comunicato? Il *vivente* – non esiste la *vita*, ma solo i viventi – è prima di tutto immanenza, condizione originaria e preliminarissima, che permette la stasi necessaria alla forma dell'*individuitas* – solo il vivente è propriamente *individuum*.

La tradizione occidentale conosce solo il dinamismo *vita da vita* e si è sempre infranta sulla contraddizione fra incommensurabilità fra vivente e non vivente, da un

lato, e dall'altro la necessità di trovare un'origine al vivente – cioè, infine, la sua provenienza dal non vivente. A un certo punto della sua storia sapienziale l'Occidente ha rassegnato la soluzione del problema alla storia naturale e alle sue filiazioni, più o meno nel tempo in cui ha consacrato definitivamente il mito di Frankenstein, cioè del suo mostro – sempre vivente da vivente ma con il premonitorio interdetto (e labilissimo) a metterci mano – con l'unico risultato (o forse scopo inconsapevole) di spalancare un portone da cui si diparte una via della quale non si intravede la fine.

5. Se Mary Shelley ha stregato l'Occidente con l'ipotesi magnifica e terribile di una possibile immortalità manipolando il vivente, Hoffmann e Villiers de l'Isle-Adam con la coda di Thea von Harbou, non sono riusciti a consolidare il mito di un *vivente su base meccanica*, il mito della *macchina vivente*. Eppure, la prospettiva non è meno attraente di quella frankensteiniana: la permanenza, stabilità, identità-identicità garantita dalla meccanica vanno immensamente oltre ciò che, per quanto se ne sa, può offrire il vivente – la durabilità metallica della componentistica e la sua indefinita sostituibilità.

Al di là della questione etica – ma che riguarda solo l'opportunità, non la fattibilità – la risposta alla domanda se si tratti di follia, di illusione, di semplificazione rudimentale, va argomentata, tanto in senso quanto nell'altro. L'argomento più inquietante è quello che contesta l'incommensurabilità fra vivente e non vivente: se alla fine fosse solo questione di *livelli di complessità*? Se la vita fosse proprietà emergente di un certo livello di complessità raggiunto? Se fosse così,

allora che i nodi della rete di complessità siano biotici o meccanici, forse non è determinante e in fondo il mostro di Frankenstein è solo un lontano cugino dell'Olympia di Spallanzani.

6. Il che forse chiarirebbe anche la ragione per cui non abbiamo imboccato, per i due secoli successivi all'esordio di Olympia, la via che Hoffmann, sulla scorta dell'*homme-machine* illuministico (ma che aveva tutt'altra provenienza sapienziale e tutt'altra destinazione), aveva potentemente indicato: per due secoli non avevamo disponibili modelli sufficientemente complessi di complessità.

Adesso cominciamo ad averne e li stiamo abbozzando nella vicenda, anch'essa magnifica ma terribile, dell'intelligenza artificiale.

Ma non è la risposta propriamente pertinente al tema posto da Hoffmann, Villiers e Madame von Harbou. I quali non potevano nemmeno sognare quello che è per noi oggi la *complessità digitale*, mentre era loro perfettamente immaginabile una crescente complessità meccanica.

E allora, se la vita fosse davvero funzione della complessità – a questo punto è indifferente se sia meccanica, biotica o digitale – e non della provenienza, dare seguito al sogno romantico di Hoffmann sarebbe solo questione di tempo.

Come sarebbe questione di tempo, probabilmente, raggiungere un livello di complessità tale che la proprietà emergente sia la consapevolezza prima, e la consapevolezza di sé poi. Ma se non esiste – per quello che se ne sa – un limite strutturale alla complessificazione, chi

può dire cosa potrebbe emergere complessificando ancora?

L'Occidente è, per radici e per destinazione, lanciato a velocità sempre maggiori verso l'empietà suprema – quella di essere Dio. Ma che accadrebbe se, giunti a destinazione, scopriremo che Dio non è il Grande Orologiaio ma il Grande Orologio?

Congedo (provvisorio)

Questa prima raccolta testimonia probabilmente le incertezze, le esitazioni, gli imbarazzi per l'inattesa scoperta – che la filosofia è strutturalmente, ontologicamente, una meccanica, per quanto abbia cercato di nasconderselo a se stessa.

C'è una dignità assoluta nella meccanica, che è tutt'altro dal meccanicismo – il quale presume le cose meccanicamente disposte, mentre qui si parla solo delle parole meccanicamente disposte – e che meriterebbe di essere meno frettolosamente liquidata dai difensori dell'umanesimo degli umani, come se ne fosse una degenerazione.

Questi primissimi passi nella nuova consapevolezza rivelano probabilmente tutte le cautele che non si è riusciti a evitare e quindi si dovranno perdonare pesantezze e circonvoluzioni.

Con la prossima raccolta queste brumosità mattutine dovrebbero lasciare campo libero alla luce del sole che si innalza sull'orizzonte.

Sia come sia, ancora una volta, la filosofia si è rivelata l'amante più intrigante, più coinvolgente, più irrinunciabile che io abbia mai potuto immaginare.

A.P.

Indice

Prologo	p. 5
1. <i>Divertissement</i> popperiano	p. 7
2. Numeri <i>artificiali</i>	p. 9
3. Spegnerle relazioni	p. 11
4. Anima meccanica	p. 13
5. Istruzioni per il possesso	p. 15
6. Gravitazione ontologica	p. 18
7. Sapienzialità del componente	p. 19
8. Verità meccanica	p. 22
9. <i>Die Welt als logischer Aufbau</i>	p. 24
10. Romanticismo meccanico	p. 26
11. Diagnostica epistemologica	p. 28
12. Mistica della Meccanica	p. 32
13. Dialettica e altri ingranaggi	p. 38
14. Ontologia dell'ingranaggio	p. 40
15. Ontologia dell'artefatto	p. 42
16. Causalità artificiale.	
<i>Divertissement</i> pseudo-aristotelico sulle quattro cause	p. 44
17. Noumeno elettronico	p. 50
18. Destino circolare	p. 52
19. <i>Ars gratia artis</i>	p. 55
20. Gli Yanomami di Heidegger	p. 60
21. Scacchi platonici	p. 65
22. Il meccanico dell'Assoluto	p. 67
23. <i>Primum Mobile</i>	p. 70
24. <i>Imago hominis</i>	p. 72
25. <i>Ut supra infra</i>	p. 75

26. <i>Les mots et les choses</i>	p. 77
27. Fenomenologia del Globale	p. 79
28. L'astratto della tecnica	p. 81
29. Metafisica della molla.	
<i>Divertissement ontomeccanico</i>	p. 83
30. <i>Tuttologie</i>	p. 85
31. La fisica del giocattolo	p. 89
32. La meccanica dello Spirito	p. 91
33. Trappole meccaniche	p. 94
34. Artefatti noetici	p. 97
35. Desideri meccanici	p. 100
36. Metafisica del fotogramma	p. 103
37. <i>Mechanischer Aufbau der Welt</i>	p. 106
38. Il setaccio di Ananke	p. 109
39. Archimeccanica	p. 111
40. <i>Mobile ordigno di dentate rote</i>	p. 113
41. <i>Elogium mechanicae</i>	p. 115
42. Agonismo contro Meccanica	p. 119
43. La prima legge di Argante	p. 121
44. Immortalità meccanica	p. 124
45. Il fabbro contemplativo	p. 128
46. Vacche sferiche	p. 131
47. Logomeccanica	p. 136
48. Finalità retroattiva	p. 138
49. Ingranaggeria naturale	p. 141
50. Meccanica dell'immortalità	p. 146
 Congedo (provvisorio)	 p. 152

Collana *SENTIERI NELLA FORESTA*

1. Critica della Ragion Fisica
2. *Theomimesis*. Libro primo. Ologenesi
ovvero La fascinazione del Tutto. La Rivoluzione Ontica
3. *Triumph*i. 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.
6. *Mobilis in mobile*. *Divertissement* cartesiano
per un viaggio nel viaggio
7. *Triumph*i. Fenomenologia trionfale di una Coscienza
Infelice. Libro secondo. *Triumphus pudicitiae*
8. *Mechanica Mundi*. La sapienzialità come computo.
Libro I

Gli dei raccontano – questa è la premessa – perché non hanno bisogno di filosofare: le cose, ogni cosa, nella sua singolarità, stanno di fronte a loro senza mediazioni e senza ombre nel dipanarsi del loro divenire.

I mortali, i *brotoi*, non hanno ovviamente la stessa possibilità.

