

Collana *SENTIERI NELLA FORESTA*

INITIUM SAPIENTIAE

La sapienzialità dei mortali

Libro Primo

Alfredo Pasotti



© *Initium sapientiae*. La sapienzialità dei mortali. Libro I
Proprietà Letteraria Riservata
Alfredo Pasotti
Lumezzane, Brescia, 2026

Alfredo Pasotti

Initium sapientiae
La sapienzialità dei mortali
Libro I

In copertina: *Apollo del Belvedere*, Musei Vaticani, Roma. Copia romana del II secolo d.C. dell'originale bronzeo realizzato in Grecia intorno al 330 a.C. probabilmente dall'ateniese Leochares.

Ma la sapienza del dio consiste in un'occhiata , quella attraverso la parola è un'altra sapienza: la comunicazione è indiretta e richiede l'intervento di un uomo, di un individuo. Anzitutto di uno che possa venire travolto dalla *mania* di Apollo (la follia di Dioniso è collettiva), del divinatore posseduto, dalla cui bocca esce la parola divina, da lui non compresa.

Giorgio Colli,
La sapienza greca. I
Introduzione, 2

Prologo

L'escursione più suggestiva sulla nascita della filosofia è indubbiamente quella di Giorgio Colli.

La nascita della tradizione filosofica non è una questione di storia – nessuna forma sapienziale è risolvibile nella storia. Ciò che attrae irresistibilmente nella narrazione di Colli è l'aver tratteggiato una sorta di *esprit de philosophie* così come Pascal aveva tratteggiato un *esprit de finesse* e un *esprit de géometrie*. Quando e per quali ragioni abbia preso forma l'*esprit de philosophie* è decisamente meno rilevante – l'Apollo del Belvedere permane nella sua splendente bellezza anche se non ci fosse nessuna notizia sul chi, il quando e il dove a cui dobbiamo il capolavoro.

In ciò che segue si è cercato di afferrare quell'*esprit* parlando della nascita della filosofia. Chiaroscuri e prospettive differiscono, ma non toccano il valore delle suggestioni suggerite da Colli. Centrale, in quel che segue, è il sorgere della filosofia come distacco e quasi la rivendicazione di una forma sapienziale dei mortali rispetto alla forma sapienziale degli dèi.

Aristotele afferma che la filosofia nasce dalla meraviglia. Mi permetto, dal profondo della mia nullità, di rovesciare l'enunciato: è la meraviglia che nasce dalla filosofia. È proprio questo che si vorrebbe far emergere in quel che segue: è il nascere e il dispiegarsi della filosofica la più grande delle meraviglie, per nulla scontata, per nulla prevedibile, per nulla deducibile da cause.

È dubbio se e cosa dica di vero la filosofia riguardo al mondo. È assolutamente fuori di dubbio che la filosofia dica molto, moltissimo su chi la fa. Quanto sia vero ciò che raccontano i filosofi è molto meno interessante di quanto sia bello. La bellezza, nel *sermo philosophicus*, significa anche coerenza, solidità, compattezza: ed è questo che ha portato a quel *Desto schlimmer für di Tatsachen!* con cui Hegel sancì definitivamente la consapevolezza dell'autonomia della forma sapienziale dei mortali. Quelle parole avvertirono dèi e nostalgici che se il mondo non avesse risposto e corrisposto a quello che ne dicevano gli uomini, gli uomini se ne sarebbero costruito uno in grado di farlo.

È quello che in effetti, sottotraccia, è successo fin dal sorgere della filosofia, ma con la Modernità, da Galileo e Cartesio in avanti, ha cominciato a uscire allo scoperto, dotandosi di mezzi e creando condizioni per cui, una volta uscito allo scoperto, potesse reggere, non solo *etsi Deus non sit*, ma anche *etsi homo non sit*. Un dramma magnifico e terribile che dura da ventisei secoli, più o meno...

La forma qui scelta è quella della breve escursione su questioni collaterali per indicare il – se non arrivare al – punto. Riflette l'impossibilità, al momento, di un quadro sistematico. Come per Colli, qui era importare offrire suggestioni. E forse, l'*esprit de philosophie* non sopporta la trattatistica.

Giudicherà che legge.

A.P.

1. Introibo

Solo alla fine della lunga traversata, quando la constatazione più immediata è che bello e fascinoso è stato l'*attraversare* non l'*approdare* – l'unico approdo in verità concessoci è un *nessun-luogo*, cioè un *nessun-approdo* – solo alla fine arriva, necessaria e ineludibile, la domanda sull'inizio, la domanda sulle ragioni dell'inizio. Domanda finale forse anche perché sempre elusa, e sempre elusa perché, forse, non siamo in grado di reggerne la risposta.

Perfino Giorgio Colli nella sua Nascita della filosofia – quanto di più suggestivo sia stato scritto sugli inizi – la elude. La domanda si può formulare così: perché, a un certo punto, ai mortali non è più bastata la sapienza del dio? Come è potuto accadere che noi, mortali e consapevoli di esserlo, abbiamo osato immaginare di poter fare meglio del dio?

Non possiamo cavarcela semplicemente accusandoci di orgoglio ed empietà. La *hybris* è una colpa, ma non una ragione. Per questo, in verità, non ce la siamo mai cavata.

La sapienza del dio, a un certo punto, collassa. Non è dato sapere se dopo lunga agonia, dopo una improvvisa catastrofe o per spontaneo esaurimento. E al collasso sapienziale non sopravviverà nemmeno il dio. Nemmeno gli dèi.

È stata una lotta fra i mortali e il dio? Una lotta contro il dio perché era dio e non perché possessore della sapienza?

Possiamo solo congetturare. Ma che gli dèi abbiamo cominciato a morire dopo che i mortali si sono impossessati della sapienza del dio – non è necessario qui entrare nei dettagli sui rapporti fra il dio e gli dèi – non è congettura e suggerisce che l’esser-dio e il possedere la sapienza erano – e sono – una medesima cosa.

Ma forse la sapienza non è stata tolta al dio e i mortali non se ne sono affatto impossessati.

Forse, più banalmente – e più in linea con la miseria della nostra mortalità – è stata solo disconosciuta, negata come sapienza che interessasse a noi. E ridotta poi a farsa o a inganno da quando, noi mortali, abbiamo osato immaginare l’inimmaginabile: la possibilità di una sapienza senza il dio, senza l’ingombrante presenza del dio.

Non potremo mai sapere se il nostro voltare le spalle alla sapienza del dio avesse di mira in verità il fare a meno del dio, ma il tempo dimostrò poi questa inesorabile verità.

2. Immortali commensurabili

Se i mortali hanno potuto voltare le spalle al dio – e agli dèi – e continuare ad esistere, è perché in fondo non sono poi così diversi fra loro. In fondo il mito è lì, evidente e innegabile, a dimostrare quanto uomini e dèi siano commensurabili fra loro. Se la loro differenza si riduce alla differenza fra mortali e immortali, non potrà che essere una differenza di grado. Fra incommensurabili non ci può essere confronto. E dunque nemmeno opposizione, men che meno lotta e meno ancora vittoria o sconfitta. Forse, a un certo punto, i mortali hanno scoperto che la commensurabilità fra loro e gli dèi era un tratto che li rendeva *meno dèi*. Se è stato così, da quel momento, gli dèi sono diventati semplicemente gli *Immortali* e hanno cominciato a declinare inesorabilmente – la vera *Götterdämmerung*.

Immortale è semplicemente un mortale che dura di più, al limite – se mai fosse possibile – un mortale che dura indefinitamente. E la sapienza del dio – del mortale che dura forse indefinitamente – non poteva che essere una sapienza per accumulo, una sapienza dovuta all’aver visto, all’aver udito di più.

Un giorno, forse, agli albori della storia sapienziale dell’Occidente, siamo diventati consapevoli che gli dèi non erano gli dèi di cui abbiamo disperatamente bisogno per dare requie all’insostenibile pressione delle nostre inquietudini. Forse un tempo erano anch’essi mortali a cui toccò in sorte di poter dare definitiva requie alle loro inquietudini.

Immortali, dunque, semplicemente. Non dèi. Specchio dei mortali come i mortali sono loro specchio. Commensurabili. Commensurabilissimi. Immortali cui a lungo è riuscito di far coincidere immortalità e divinità. E' terribile scoprire che un dio non è un dio. E' terribile, per la parte debole, per noi, scoprire una similitudine che rende impossibile sapere chi è specchio di chi. Questa è la nostra maledizione di mortali. Questo è ciò che non abbiamo mai perdonato, che non possiamo perdonare a coloro che abbiamo creduto, un tempo, esserci dèi.

Non è collassata, allora, l'antica forma sapienziale, la sapienza degli dèi, ma è collassato l'esser-dio degli antichi dèi – divinità derubricate.

3. La domanda di Talete

La formulazione completa della domanda la cui risposta inaugurerò con Talete la storia della sapienzialità dei mortali in Occidente, potrebbe suonare: “quale è l'*arché* delle cose, visto che non lo sono né possono esserlo gli dèi, dato che sono semplicemente, inesorabilmente, solo degli Immortali?”

Talete avvia il percorso sapienziale con la questione dell'*arché* per la buona ragione che gli dèi – cioè gli Immortali – erano inadeguati a rivestire il ruolo di ragione delle cose. E non potevano esserlo nonostante la minuziosa genealogia di Esiodo e la pia cecità di Omero. L'immortalità non è marchio e certificazione di divinità, ma semplicemente posizionamento su un gradino ontologicamente superiore della medesima scala su cui si distribuisce l'essere. Talete segna la fine degli dèi come principio delle cose quando la sinonimia fra divino e immortale viene meno. Non solo pone l'*arché* nell'acqua per la sua assenza di forma che può assumere ogni forma possibile, ma anche perché, come acqua e come l'acqua, l'*arché* può essere disciolto e diffuso dappertutto: *panta plere theon* – gli dèi sono dappertutto, come l'acqua. Il divino che scalza il dio. Il divino diventa ragione delle cose rimpiazzando il dio. Non per *hybris*, come potrebbe sembrare, anche se nulla è più greco della *hybris*, ma per insufficienza propria del dio, ridotto semplicemente a Immortale. Insufficienza che si è disvelata inesorabilmente man mano che i Mortali affinavano il senso e il sospetto di avere propria collocazione sulla medesima scala dell'essere dove, più in alto sedevano gli Immortali.

4. Vino nuovo in otri nuovi

A un certo punto non è stato più possibile negare che i Mortali evolvono, mentre gli dèi di Esiodo e Omero rimangono sempre, inesorabilmente e irrimediabilmente gli stessi. Uguali alla fine, a ciò che erano all'inizio.

Ma se ai Mortali è stato dato di evolvere – non dagli Immortali, certamente, se ammettiamo in Loro una minima consapevolezza dei rischi a cui si sarebbero esposti – mentre gli Immortali non evolvono (e verosimilmente *non possono* evolvere), le relazioni fra gli uni e gli altri non potevano rimanere stabili e immutate come all'inizio, quando furono poste. Prima o poi, quali che fossero, l'architettura relazionale, complessa a volte inestricabile, doveva collassare.

1. I Mortali evolvono perché, appunto, mortali. Non hanno a disposizione agio a sufficienza per esaurire il loro ciclo completo – il che fa sospettare che quando un mortale viene meno, un potenziale inattuato più o meno vasto venga meno con lui. Forse all'inizio erano immortali – e ciò renderebbe ragione di questo eccesso di potenziale non attuabile e il loro ostinato non rassegnarsi alla morte. Se fu così, a un certo punto, per ragioni che forse non ci saranno mai disvelate, dovetero cominciare a fare i conti con il tempo. Anzi con un tempo inesorabilmente ma strutturalmente insufficiente.

Non avendo a disposizione il tempo degli Immortali – gli Immortali, come i Mortali sono irrimediabilmente abitatori del tempo – i Mortali furono costretti a costruirsi una forma sapienziale propria, dato che il loro evolvere li portava a divaricare sempre di più la loro

traiettorie rispetto a quella del moto uniforme e immutabile degli Immortali. Gli uomini non hanno il tempo di seguire gli dèi nella loro sapienzialità centrata e costruita sui cataloghi e sulle liste, sugli elenchi e le collezioni(*). Agli dèi bastava non dimenticare ciò che accadeva – ciò di cui erano spettatori o anche attori. Con un tempo sufficiente, si può ritenere ogni accadimento, il problema sarà semmai la capacità di memoria.

2. Ma i Mortali non possono attendere che le cose si dispieghino da sé, che da sé si offrano al loro sguardo.

Nondimeno, il loro evolvere li allontana dagli Immortali ma la loro necessità sapienziale permane. E se gli Immortali non evolvono con i Mortali, i Mortali dovranno trovare una forma sapienziale diversa e propria. Fosse l'unica via possibile, fosse quella più economica, o semplicemente quella che si presentò più facile, i Mortali stabilirono che sarebbe stato necessario possedere le cose, tutte le cose, senza doverle enumerare. Possederle non solo perché già essenti o accadute, ma anche – e forse soprattutto – perché e in quanto non ancora essenti, dovendo ancora accadere: possesso sincronico di tutte le cose, o di molteplici totalità di cose, in una cosa, possesso diacronico di una cosa non solo per ciò che è ed è stata, ma anche per ciò che sarà – la cosa come totalità nel suo dipanarsi nel tempo assegnato. L'universale è la forma sapienziale sincronica – i molti immediatamente presenti in uno senza necessità di numerare ciascuno, L'algoritmo (quello numerico è solo l'ultimo arrivato) è la forma sapienziale diacronica, cioè l'assemblaggio contemporaneo di universali in una successione predefinita. Il tempo per i Mortali

stringe. Drammaticamente. Non possono attendere il ritmo degli Immortali perché non dispongono del tempo di quelli e il loro termine è tragicamente breve. Forse ai Mortali non sarebbe dovuta interessare una forma sapienziale qualsiasi. Non potremo mai saperlo – potremo solo supporre una lontana parentela ontologica con gli Immortali a causa di questo comune interesse. Ma poiché è andata come è andata, i Mortali hanno preso a correre per cercare di colmare l'abisso del tempo che li separava dagli Immortali.

3. E' verosimile immaginare che gli Immortali abbiano guardato al correre dei Mortali come a qualcosa di incomprensibile – d'altra parte Loro non hanno alcuna necessità né di universali né di algoritmi. Non avvertendo l'urgere del tempo, l'ossessione di unificare i molti in uno, sempre più molti in *uni* sempre più efficaci, sugli Immortali non ha alcuna presa.

E' stato correndo per tentare di recuperare il distacco, che i Mortali si sono accorti, all'improvviso, di quanto fosse fuorviante scambiare l'immortalità per divinità. Gli Immortali sono *immortali*, non *dio* – il *theion*. Perché, alla fine, possedere le cose con l'universale e l'algoritmo non necessita di alcuna intermediazione da parte degli *dèi*. In più, l'uno e l'altro mostrarono fin dall'inizio un'efficienza (ma forse non efficacia) indiscutibilmente superiore all'oracolo e alla divinazione. Alla ricerca di una forma sapienziale a propria misura, l'antica forma – quella il cui possesso insindacabile era appannaggio esclusivo degli *dèi* che ne donavano frammenti su richiesta – non poteva avere luogo, collocazione in ciò che i Mortali avevano avviato.

Fu così che gli dèi divennero *Immortali* e i Mortali divennero *uomini*.

Fu gioco forza per gli uomini cominciare a *manipolare* il contesto, non avendo il tempo necessario ad assecondarlo e seguirlo nel suo lentissimo trapassare da forme a forme. Ciò è possibile solo agli Immortali. All'origine della nostra forma sapienziale di occidentali si trova la consapevolezza drammatica del tempo troppo breve assegnatoci – in verità qualsiasi tempo, di qualunque estensione, sarebbe troppo breve se ci fosse dato già con il suo limite: per questo la sapienzialità degli Immortali ignora il tempo.

Nota a margine.

Senofane è il primo a dire che gli dèi non sono dio. Lui non dice che sono semplicemente – si fa per dire – immortali – lui dice che non sono e basta: forse perché gli è impossibile immaginare dèi che non siano dio. Per questo li riduceva a caricature: se gli dèi non sono dio, non sono altro che caricature. Ma gli dèi che non sono dio sono semplicemente gli Immortali. E non è facile liberarsi degli Immortali.

Sfuggiva a Senofane la possibilità opposta a quella che ridicolizza: non che gli uomini immaginino gli dèi biondi con gli occhi azzurri o neri col naso camuso, ma che ci siano uomini biondi con gli occhi azzurri e neri con il naso camuso, perché ci sono dèi biondi con gli occhi azzurri e dèi neri con il naso camuso. Il cromatismo è irrilevante ai fini dell'Immortalità.

(*) Eforo di Cuma scrive: “Se fosse possibile assistere personalmente a tutti gli avvenimenti, questa sarebbe di gran lunga la migliore forma di conoscenza” (Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Fr. 110): essere presente a ogni cosa che accade, questa è la sapienzialità del dio.

5. Precarietà degli Immortali

Hybris. Davvero è credibile che sia colpa solo dei mortali? A quale mortale è mai anche solo balenata l'ipotesi di sfidare Dio – il Dio teologale di Agostino e Tommaso? Si è dovuta coniare la pessima favola di Lucifero per dare seguito teologico a qualcosa che già la Grecia arcaica, all'inizio dell'Occidente, non sapeva più riconoscere.

Manca a Dio lo *phtonos theon* che invece della *hybris* era il corrispettivo – già così indicante una sorta di corresponsabilità nella *hybris anthropou* – sul lato degli dèi che non potevano essere Dio.

Come può il Dio teologale essere geloso di un Mortale, qualunque cosa questo Mortale possa essere o agire?

Un dio geloso è un dio fragile. Un dio aggressivo è un dio precario. Un dio fragile e precario è, semplicemente, un Immortale. C'è fragilità e precarietà nell'immortalità, se l'immortalità è un moto uniforme che continua indefinitamente uguale a se stesso a meno che non intervenga qualcosa che, alterandolo, ne segni fine. Così i Mortali hanno peccato di *hybris* perché hanno intravisto – oscuramente all'inizio – il limite radicale dei loro dèi che non erano dio: il loro essere semplicemente e solo Immortali. Nulla più. Specie dominante rispetto a quella dei Mortali. Nessuna assolutezza. Un dio geloso è un dio sulla difensiva. E un dio sulla difensiva è un dio strutturalmente fragile e precario. E se non gli è dato di evolvere, la sua fine – non solo metafisica – è inesorabilmente segnata.

Se gli uomini hanno peccato – hanno potuto peccare – di *hybris* è perché è stato loro possibile e concesso. E

nessuno ha potuto impedirlo, nemmeno gli dèi – salvo colpire *dopo*, come vendetta.

Ma se gli uomini hanno peccato di *hybris*, gli dèi che non erano dio hanno peccato di *phthonos*, di gelosia. Peccato imperdonabile, non perché colpa rispetto a un *nomos* violato, ma perché scopre irrevocabilmente la *commensurabilità* fra Mortali e Immortali – quasi specie e inferiore e specie superiore di un medesimo genere. Non c'è gelosia se non c'è commensurabilità.

A un certo punto, scoperta la commensurabilità, gli dèi si sono visti ridotti a Immortali perché non hanno più potuto reggere ciò che l'evolvere dèi Mortali suggeriva e richiedeva all'esser-dio di qualcosa o di qualcuno – ancora Senofane lo getta brutalmente non in faccia agli uomini, ma in faccia agli dèi ormai irreversibilmente caduti e decaduti.

2. Curioso, ma immensamente significativo: gli uomini non hanno più peccato di *hybris* quando è stato chiaro e inequivocabile che gli dèi erano – non potevano essere – dio. E il loro *phthonos* è cessato quando è stato chiaro che non c'era nulla di cui essere davvero gelosi.

Gli dèi, verosimilmente, non sono morti e nessuno li ha mai uccisi. Semplicemente, scoperti (e scopertisi) essere semplicemente Immortali, sono rimasti indietro. Noi li abbiamo lasciati indietro. Perché noi evolviamo e siamo costretti a correre, mentre loro non evolvono – oppure, il loro evolvere a un certo punto di chissà quale inimmaginabile storia, è finito mentre il nostro è, storicamente, appena iniziato.

E' terribile scoprire che gli dèi non sono dio. Non si può perdonare agli dèi il non averci impedito di scoprirlo. Non si può perdonare agli dèi di non essere in grado di mantenere sempre la stessa distanza da noi, perché noi corriamo e Loro no.

Cercare di essere dio è *hybris*, cercare di essere *un dio* – cioè immortali – non lo è. E', anzi, un diritto, un diritto per i Mortali ai quali è stato assegnato, insieme al morire, e in pari misura, l'inaccettabilità del morire.

Diritto inalienabile – forse lontanissima memoria di una condizione che i Mortali hanno perduto – di cui nessuno degli Immortali può disporre e che nessuno degli Immortali è legittimato a negare.

Gli uomini non sono mai (o non ancora?) arrivati all'immortalità e forse non vi arriveranno mai. Ma ciò non ha salvato gli Immortali dall'evolvere dei Mortali: i quali, coll'escluderli dal proprio orizzonte, li hanno inesorabilmente condannati non tanto all'oblio, quanto all'irrelevanza, come accade a un eroe o a un genio superati dal tempo, che non cessano di essere (stati) eroe o genio.

Condanna all'insignificanza significa esclusione dall'orizzonte sapienziale che i Mortali, ormai diventati uomini, hanno cominciato a tracciare quando Talete, uno dei Sette della sapienzialità arcaica, la sapienzialità del dio, volse le spalle ad Apollo dopo che parole *sue*, non del dio, furono scolpite sul frontone del tempio del dio a Delfi.

3. Vendetta, dunque, tremenda vendetta dei Mortali contro gli Immortali. E Parmenide, dopo che Senofane aveva aperto brutalmente la strada, ne è l'acorto, solenne e pio autore.

L'eleate fa raccontare alla dea – una degli Immortali, perché si circonda di *korai* e di cavalle – *l'essere che è e non può non essere*. L'essere che, come non ha termine, così non ha nemmeno cominciamento.

Gli Immortali forse non avranno termine, ma di sicuro, secondo la loro genealogia tracciata dal piissimo Esiodo credendo di far loro onore, hanno avuto cominciamento. Ma non è solo l'aver cominciamento che li allontana smisuratamente dall'essere che è: gli Immortali non potranno mai rivendicare, come l'essere che è, *il non poter non essere*. E dal suo *non poter non essere*, che l'essere trae il suo *non aver cominciamento* come il suo *non aver termine*.

Anche per gli Immortali, coloro che si erano accreditati ai Mortali come dio senza esserlo, l'essere intravisto e cantato da Parmenide (quanto diverso è il suo canto da quello di Esiodo!) è oltre ogni commensurabilità – a tal punto che una medesima incommensurabile distanza dall'*eon* accomuna Mortali e Immortali.

Se dunque, argomentando con Parmenide, gli dèi possono non essere, gli dèi sono non-necessari. E se sono non-necessari, sono inesorabilmente condannati al divenire come l'ultimo dei Mortali. Un divenire più lento e infinitesimale forse, o un divenire costretto a rigenerarsi in perpetuo per poter essere, ma non meno inesorabile.

E' la vendetta sapienziale dei *sophoi*: l'essersi accorti della miseria dei loro dèi, della loro commensurabilità con i Mortali perché meramente Immortali.

Parmenide ha condotto la più dirompente, spettacolare, inattaccabile delle azioni sapienziali: sancire, una volta per tutte, senza più possibilità di discussione ulteriore,

la totale, definitiva, imprescindibile incommensurabilità dell'esser-dio rispetto a ogni possibile altro.

Solo l'*unum necessarium* è davvero dio. Non *un* dio o *il* dio, ma Dio.

E che sia la dea – una dea, una Immortale – a narrare la gloria dell'*unum necessarium*, non può che essere la più sottile delle irrisioni.

6. *Götterdämmerung*

Gli Immortali della Grecia arcaica sono figure in fondo fragili, aleatorie e altamente problematiche.

Nascono non dal caos originario ma da un contraddizione originaria mai risolta perché non risolvibile – e di quella contraddizione sono morti, in quanto dèi per i Mortali.

E' la contraddizione fra l'esser-dio e l'essere dèi. Tra la commensurabilità dell'essere dèi e l'incommensurabilità dell'esser-dio.

Tra effettività e necessità.

1. All'inizio, quando i Mortali erano solo mortali, gli Olimpici erano gli Immortali singolarmente definiti dal mito chiamati anche ad essere ragione di ogni cosa. La storia unica e irripetibile di ciascuno di Loro fu obbligata a coesistere con l'astoricità della condizione ontologica di *arché* – o di *unum necessarium*. *Individui generali*, insomma. Singolarità costrette a recitare la parte di universali.

Non poteva reggere e non ha retto. Dèi strutturalmente contraddittori perché non possono *essere dio*, alla fine non possono essere nemmeno dèi, a ben vedere, cioè semplici Immortali.

Non esiste immortalità nella dimensione del divenire. E' banale ovvietà.

La lezione parmenidea sancisce l'impossibilità un medio fra l'essere che non può non essere e *nonessere* (*to me on*) che non può mai veramente essere. Dal punto di vista di Parmenide, gli dèi sono una mostruosità ontologica. I cinquantacinque motori immobili di Aristotele non sono gli dèi della Grecia arcaica, di Omero e

di Esiodo. Sono cloni dell'*unum necessarium* piegato alle necessità della sua fisica. E, propriamente, non sono nemmeno immortali. Sono *eterni*.

Per ovviare alla mostruosità ontologica, l'angelologia di Tommaso immaginerà un contesto e perfino una *duratio* propri per i suoi Immortali, ma ugualmente mostruosità ontologiche.

Banalmente, per essere dio gli dèi non possono, come minimo, avere storia. Tantomeno storie – l'*unum necessarium* non copula con la più bella del reame di turno.

Gli dèi tramontano oltre l'orizzonte dei Mortali divenuti ormai uomini, dopo che la contraddittorietà delle loro attribuzioni non può più essere nascosta, figliando direttamente la sapienzialità dei Mortali. Il disvelamento dell'originaria contraddizione che impedisce ai *theoi* di essere il *theion* ha reso possibile la sapienzialità dei Mortali. E la sapienzialità dei Mortali, all'inizio, è stata il lamento funebre per l'inesorabile *Götterdämmerung* da cui ha preso avvio l'Occidente.

2. Aristotele seppellisce definitivamente la sapienzialità olimpica, spegnendo ogni nostalgia dell'età arcaica. Con lui la sapienzialità dei Mortali diventa architettura consolidata che non necessita nemmeno di quella sorta di rapporto di buon vicinato ontologico che ancora si avverte chiaramente – per timore di colpi di coda, non certo per devota sottomissione – in Platone. L'orizzonte aristotelico, oltre i quali gli Immortali sono stati esiliati, è difeso dalla *causalità finale* – causalità e finalità essendo cardini e vertici della genialità sapienziale dello Stagirita. Il suo *kosmos* teleocentrico sarà per venti secoli il *kosmos* dell'Occidente.

Il *telos* è ciò che tiene in scacco le cose e le consegna alla sapienzialità dei Mortali. Gli Immortali non conoscevano né causalità né finalità. E' quasi banale vedere la causalità nel contesto della sapienzialità dei Mortali come corrispondente della genealogia nel contesto della sapienzialità degli Immortali – allora ancora dèi. La finalità è invece mero non senso per un Immortale, cioè per chi non ha fine e dunque nemmeno compimento. Per chi ha solo inizio, c'è solo la generazione – dunque la genealogia. E dopo la generazione c'è solo il permanere di ciò che è generato.

La finalità è dunque il contrassegno più specifico della sapienzialità dei Mortali. E' il rimedio che hanno immaginato per tentare di oltrepassare il limite, drammatico, del tempo a loro concesso.

Gli Immortali vedono le cose affacciarsi sulla scena dell'essere e uscirne. Tutte le cose, se non è Loro misurato il tempo. I Mortali no. Vedono sempre e solo alcune cose, e della più parte non vedono né l'affacciarsi sulla scena dell'essere, né l'uscirne.

La causa finale fissa la cosa al di là del suo divenire perché dà la totalità della cosa.

La causa formale dà *il ciò che* è della cosa e quella efficiente *il da dove sorge* la cosa. Non ciò che la cosa è chiamata ad essere. Possedere *il ciò che è chiamata ad essere* è irrinunciabile, dopo che gli dèi sono tramontati oltre l'orizzonte. Prima, erano Loro a possedere *il ciò che è chiamata ad essere* della cosa – non che se ne facessero qualcosa, perché l'immortalità rendeva irrilevante ogni cosa.

Ma per i Mortali, possedere *il ciò che è chiamata ad essere* di una cosa è cruciale perché significa possedere

la cosa senza doverne seguire la completa vicenda sulla scena del divenire. La causa finale è esattamente questa *chiamata* della cosa ad essere quello che è, chiamata che mette in moto il necessario a che la cosa sia quello che è chiamata ad essere. E' la premessa della sapienzialità dei Mortali, della nostra sapienzialità di uomini dell'Occidente – non abbiamo tempo, dunque dobbiamo prendere una via più breve, anzi *la* via più breve.

3. Tramontati gli dèi perché non potevano essere dio, ci si poteva aspettare che il loro posto sarebbe stato preso da ciò aveva tutto, fin dall'inizio, per essere dio – l'*eon* parmenideo, l'essere che è e non può non essere, l'*unum necessarium*.

Non andò così. Si dovette aspettare l'*id quo maius cogitari nequit* di Anselmo perché si intravedesse questa possibilità, fissata poi definitivamente dall'Aquinate. Plotino introduce, innegabilmente, l'*Unum Necessarium*, ma ne dice raccontandone la storia, la storia eterna – sublime ma infantile contraddizione che fa da preludio alle innumerevoli e terribili storie dell'eterno che segneranno il percorso della gnosi.

Addirittura, Aristotele clonò cinquantacinque volte l'*eon* parmenideo per dare motore e combustibile al funzionamento del suo *kosmos*.

L'anima greca aveva ancora e comunque nostalgia degli dèi dopo averli costretti oltre il suo orizzonte sapienziale?

Oppure riggettava alla radice la prospettiva della *reductio ad unum* – radice ultima che oppose l'ostinazione vittoriosa delle irriducibili *poleis* elleniche alla dilagante teocrazia orientale?

Ma se fu così, allora *unde Parmenides*?

La genialità sapienziale di Parmenide non ha precedenti anche se tutta la sapienzialità successiva ne dipenderà – Senofane non è un precedente perché esprimeva un'incompatibilità, un disagio sapienziale, mentre l'*eon* è la vera opera sapienziale assoluta della storia sapienziale dell'Occidente.

Nota a margine

La causa finale istituisce necessariamente la *causa mediale*. Aristotele non ne parla ma la pone, e la pone duplice: *eidos* e *yle*, causa formale e causa materiale, atto e potenza individui. Con la *causa iniziale*, cioè la causa efficiente, si configura uno schema triadico – *iniziale-mediale-finale* – decisamente più in linea con l'ossessione aristotelica della *mesotes*, ma lo sdoppiamento della causa mediale si rende necessario perché il dare ragione definitiva del divenire, cioè il percorso della cosa dal suo sorgere al suo compimento, è a carico della causa mediale.

7. Il giorno dopo...

La sapienzialità dei Mortali, fin dai suoi albori, è testimonianza drammatica dello smarrimento dell'orfano. Degli orfani degli dèi. Orfani dell'illusorio *esser-dio* degli dèi ormai tramontati.

1. Fu forse il loro lutto a impedire che si affermasse l'*Unum Necessarium*, di ciò che primariamente ed esaustivamente offrisse al loro sguardo il suo esser-dio. Più probabile che invece fosse l'esaltazione, l'entusiasmo nel constatare che si potesse esistere anche dopo il tramonto degli dèi a dilazionare a tempo indeterminato la necessità di trovare ciò che gli dèi non avevano potuto essere.

L'*eon* di Parmenide sarebbe stata la via più ovvia, anche perché già compiutamente tracciata.

Non andò così. Forse perché l'*Unum Necessarium* di Parmenide, immobile e immutabile, poteva in qualche misura pregiudicare la spinta evolutiva dei mortali che avevano appena superato gli dèi che non erano dio.

Talete prese la via delle *archai* i Mortali perché avvertiva che il tempo dei Mortali, ormai fatti uomini, era arrivato. A loro incombeva, dopo l'eclissi degli dèi che non erano dio, ritrovarsi a casa propria fra le cose di sempre senza più una tutela – o una seconda possibilità. Dopo il disastro teologico consumato dei Sette, l'ipotesi che l'*Unum Necessarium* indicato da Parmenide fosse in grado di sostituire definitivamente gli dèi, spaventava. E, in fondo, le *archai* stavano disegnando una prospettiva sapienziale compiuta e sostenibile anche senza gli dèi – che Talete scriva *panta plere theon* è

sintomatico: se tutto trabocca di dèi, non c'è più nessun dio, se tutto è divino, nulla è divino.

Aristotele disegna compiutamente una prospettiva sapienziale senza alcun orizzonte teologico. In ciò va molto oltre Platone, il quale, nonostante la sua furfanteria sapienziale, rimane l'ultimo nostalgico del divino ormai tramontato – molto più di Socrate, il quale provò senza scudo tutta la durezza della sapienzialità arcaica. La forma, l'*eidos*, è la possibilità delle cose e se l'*agathon* è la forma delle forme, gli dèi – il divino – sono i garanti dell'attualità, dell'attuazione delle forme nelle cose, custodi e dispensatori delle forme.

2. Aristotele fa piazza pulita delle nostalgie teologiche di Platone (quanto sincere, è questione da indagare a parte), senza esitazioni e senza rimpianti.

Platone, parmenideo anche dopo il parricidio sapienziale, vede i Molti come una sorta di concessione, di eccezione strappata all'Uno – è la sua nostalgia teologica di un divino che sia dio.

Se a essere non è solo l'Uno, che *una* sia almeno la Totalità di ciò che è.

Assassinato dalla generazione sapienziale precedente, Parmenide è questione che Aristotele guarda con sovrano distacco, non avvertendo minimamente la colpa di ciò che *ex anankes*, di necessità (quindi, alla fine, incolpevolmente), Platone è stato costretto a fare.

Quanto poco sia interessato Aristotele all'unità – che la Totalità sia davvero *una* – appare di evidenza abbacinante nella moltiplicazione dei motori immobili: non è la Totalità ragione delle cose, ma ogni cosa ha la sua ragione. Alla fine, quasi per ovvia consequenzialità, se ogni cosa ha una ragione, tutto avrà una ragione – unica

o articolata, è sotto questo aspetto irrilevante. Totale e irrevocabile negazione di ogni prospettiva teologica. E' di altrettanta evidenza che, fuori da un orizzonte teologico, le cose siano decisamente più accessibili che non la Totalità e che i Molti siano decisamente più alla portata che non l'Uno. Se poi percorrendo la via dei Molti, si giungerà a intravedere l'Uno tanto meglio (forse) – decisamente peggio è motivare i Molti partendo dall'Uno, questione che segna tutta la storia della sapienzialità occidentale e che nessuno risolvere in forma minimamente convincente.

Aristotele è allora per una *teogonia al contrario*, nella quale perfino l'Uno diventa Molti (cinquantacinque, per l'esattezza) e mai, in alcun passo né in alcuna tradizione collaterale, Aristotele si è mai posto il problema di un *super-motore immobile* che conferisse unità ai Cinquantacinque. Paradossalmente è il *mosso* – cioè il complicato sistema dei cieli – a conferire unità ai *moventi*.

3. Ciò che evita ad Aristotele di dover risalire all'indietro il flusso del divenire per trovare una ragione, è stata la geniale ipotesi della *causa finale*. In fondo, se *ogni cosa* ha compiutezza, quanto è rilevante la questione della Totalità? La Totalità sarà, banalmente, la compiutezza di *ogni cosa*.

Non si nota mai abbastanza che la prospettiva della causa finale retrocede in secondarissimo piano la prospettiva dell'*arché*, cioè della *causa iniziale*. Ciò avviene soprattutto assorbendo la causa iniziale nella causa finale – esemplare il dinamismo cosmico per cui i motori immobili muovono in quanto termine di un tendere spontaneo delle cose.

Aristotele non si chiede mai la causa finale della totalità delle cose. Verosimilmente era per lui un non-senso: la totalità non è una cosa, e come non si dà per lui un super-motore immobile che unifichi i Cinquantacinque, nemmeno si dà una *super-cosa* – la Totalità, appunto – che unifichi tutte le cose. E che *la totalità delle cose* sia *cosa*, è problema affascinante e inquietante che merita attenzione a parte in quanto questione prima di tutto logica – Bertrand Russell ne darà soluzione in termini di *prevenzione logica*, che equivale a una rinuncia.

Ad Aristotele basta che, coesistendo le cose, coesisteranno *a fortiori* anche le rispettive cause finali. Coesistenza, per Aristotele prima di tutto e soprattutto, significa coerenza, contraddittorietà. Che alla fine si dia un ordine – e se si dà un ordine, si dà anche una forma – di tutte le cose, è per Aristotele quasi banale. Talmente banale da essere altamente rischioso. E Aristotele scivola molto elegantemente sulla questione. Perché forma significa causa formale e la causa formale significa inesorabilmente anche causa finale. La questione della causa finale della Totalità è decisamente imbarazzante anche per uno come lui. Specialmente se la totalità delle cose *non* è una cosa ed è eterna nonostante il divenire di ogni singola cosa...

Gli dèi muovevano la sapienzialità accessibile (e concessa) ai Mortali entro un orizzonte decisamente più ristretto. Era indubbiamente limitante, ma era anche una tutela. Lo sguardo sulla Totalità può accecare.

Platone si è salvato con parabole (perché le si chiama miti?) che offuscano l'abbacinante-smarrente consape-

volezza della Totalità. Aristotele con l'evitare di guardare. La sua grande, immensa lezione è che si può metter mano alle cose senza avere un orizzonte teologico. Si può avere un mondo senza nostalgie teologiche. Rinunciando, è vero, a guardarlo come Totalità.

8. Il sacrificio della forma

Il cardine della sapienzialità aristotelica è dunque il *telos* e la sua sapienzialità è *teleologica*. E, a ben guardare, una *teleologia teologica*, una *teologia della finalità*. La quale si costruisce a prezzo della forma – la forma, l'*eidòs*, il cardine della sapienzialità platonica.

1. Il fondo, il fine spossessa la cosa di ciò che la cosa è perché la orienta ad altro che essa non è. E la forma si definisce in relazione al fine, anzi, il fine è la forma e la forma è spossessata da ogni autonomia ontologica. Il *ciò-che-è* della cosa si subordina al *ciò-che-deve essere* la cosa e che ancora non è. Difficile salvaguardare dignità ontologica alla causa formale, quando è la finale che determina, a meno che la causa formale sia il nome dello stadio raggiunto dalla cosa lungo il percorso verso il fine, una sorta di istantanea lungo il corso del conseguimento del fine.

Ma se la causa formale è spossessata dalla causa finale, la cosa diventa mera *causa mediale* per il conseguimento del fine, *instrumentum finis*.

Paradossale che la cosa diventi *instrumentum sui* – uno degli infiniti casi di autoreferenzialità che segnano inesorabilmente, cioè strutturalmente, la sapienzialità dei Mortali. E, paradosso nel paradosso, la cosa può essere sacrificata al suo *telos* – il *ciò-che-è* al *ciò-che-deve essere*, la forma al fine. E se l'esser sacrificata compie effettivamente il fine, allora apparterrà alla sua forma anche l'esser sacrificabile e, il passo è brevissimo, il *dover essere* sacrificata – bruciare la strega sul rogo per salvare la sua anima.

Terrificante subalternazione e paradosso del fine.

2. Aristotele non va così lontano nelle conseguenze delle sue premesse. Anche perché la sua ossessione, il suo problema è il *moto*, come per Platone lo furono *i molti*.

Nella prospettiva aristotelica la separazione tra forma e fine è irrinunciabile, perché altrimenti non si darebbe moto. E la separabilità comporta, ovviamente, un'autonomia della forma rispetto al fine – se coincidessero, di nuovo, il moto non si darebbe. E' evidente come Aristotele accordi dignità ontologica (non pari, ma comunque dignità) alla forma. Ma è un'autonomia che è, alla fine, mero pretesto, un mero stabilire una distanza perché vada colmata. L'ambiguità della prospettiva aristotelica sta nel costruire un'ontologia della forma e un'ontologia del fine. E solo dopo aver aperto la questione del fine, si coglie quanto provvisoria sia l'ontologia della forma. Non può negarla, ma non può sottrarla al fine.

Ma se la cosa è mezzo per il proprio fine, non ha propriamente necessità di una forma. Quanto è rilevante la forma di un mezzo, purché adeguata al fine? A meno di mostrare la necessità che il fine comporti una e una sola via per essere conseguito, la forma è un'opzione. Se la cosa vale per ciò che deve essere e non per ciò che è, la forma è solo convenienza in vista del fine.

All'altro capo della storia sapienziale dell'Occidente, Heidegger guardava con timore e tremore alla riduzione delle cose a *Bestand* a causa dello *spirito* (tecnologico) *del tempo* – suo e nostro.

Era perfettamente consapevole che non c'era stato alcun perversimento nel considerare le cose, anzi l'esser-

cosa. E', semplicemente, il compimento della prospettiva della finalità. Quando a qualcosa si assegna un fine, è inevitabile, per quanto niente affatto conseguente, che quel qualcosa sia riconfigurato come mezzo. La cosa compiuta non è la cosa in attesa di compimento ed è immediato considerare la cosa in attesa di compimento come mezzo per giungere alla cosa compiuta – perché la cosa è ciò che è più alla portata di se stessa, perché rispetto a se stessa la cosa non è un'alte-rità da adattare, perché usare una cosa per quella cosa stessa è il massimo del principio di economia. Così, l'introduzione della causa finale, istituisce conseguentemente la causa mediale.

Se la causalità finale introduce una separazione nella cosa stessa riducendola a mezzo – a *Bestand* – a maggior ragione sarà mezzo un'altra cosa (o altre cose) se necessita anche il suo (loro) concorso per il conseguimento del fine.

3. Se è indiscutibile che Aristotele immaginò la separazione dell'*attesa del compimento* (o l'*orientamento* al compimento) dal *compimento* per giustificare il moto – cioè finalità a prezzo della forma – è altrettanto indiscutibile che una totalità compiuta è anche una totalità immobile – cioè forma a prezzo della finalità.

Aristotele era per una sapienzialità del *telos*, non dell'*eidos*. E non pare che la riconfigurazione della cosa a strumento – cioè della forma come mezzo – non sia stato problema rilevante – né rilevato.

Così, mentre il primato della forma in quanto epifania del bello, spingeva Platone verso una totalità prima di

tutto bella, il primato del fine in quanto condizione necessaria e sufficiente del moto, spingeva Aristotele verso una totalità prima di tutto *funzionante* – il *funzionare* di qualcosa è il muoversi adeguato di questo qualcosa perché consegua compiutamente il proprio fine – anche se non pare sia stata questione per lui rilevante indagare se totalità abbia poi un suo proprio fine.

La forma subordinata al fine, ha dunque ragione di radicale provvisorietà e dunque precarietà – cioè, in fondo, di radicale *medialità* – eccetto che *eidos* e *telos* coincidano, come verosimilmente è nel caso del cinquantacinque motori immobili. In entrambi i casi, è da chiedersi tuttavia che necessità abbiamo di un *eidos* (dato che il *telos* non è in discussione).

La provvisorietà e precarietà della forma è specchio puntuale della provvisorietà e precarietà delle cose: ciò che conta è dare ragione del divenire, anche a prezzo della forma, cioè a prezzo della definibilità della cosa. Il fine dissolve la forma e le cose contano non per ciò che sono ma per ciò che sono chiamate a essere. E far coincidere forma e fine non salva la forma né la sua necessità. Immaginare – per salvare la forma – che il fine sia la *forma finale* della cosa, significa immaginare anche una *forma iniziale* e una insostenibile sequenza di *forme intermedie*. Un vicolo cieco impercorribile. Che di fatto Aristotele non ha imboccato. A lui interessava una totalità funzionante, non una totalità bella. Volendo andare con Aristotele oltre Aristotele, il funzionare adeguatamente è la compiuta bellezza della totalità.

9. *Indifferentia entis*

La storia sapienziale dell'Occidente, ha luogo perché le cose sono radicalmente e inesorabilmente indifferenti a ciò che ne diciamo. A tutto ciò che ne possiamo dire.

1. I primi a tirare la sconcertante conclusione furono i sofisti, portatori (e costruttori) di una forma sapienziale che giudicare per la sua eticità è semplicemente ridicolo e spesso non esente da istrionismo e furfanteria sapienziali.

I sofisti furono i primi (e gli ultimi per lunghissimo tempo) a tirare questa sconcertante conclusione: una volta liberatasi degli dèi, la sapienzialità dei mortali non poteva non liberarsi delle cose, dato che la sapienzialità arcaica era sapienzialità *di cose*, una per una, nella sua individuata e ingombrante complicatezza. E a regolarsi di conseguenza: se universali e algoritmi per combinarli – che hanno preso fin dall'inizio il posto delle cose e dei loro interminabili elenchi – sono immensamente più manipolabili, perché nasconderselo o fare finta?

Se l'*indifferentia rerum* ha liberato i Mortali da ogni condizionamento, ciò che ne ha preso il posto è stata la *parola computante* – *logos* prima e *ratio* poi – che sulla sua sola capacità di computazione, non su una inesistente misura nelle e delle cose, ha dovuto fare affidamento. Il campo ormai libero da ogni riferimento a qualcosa di terzo che facesse da riferimento e misura, ha d'altra parte reso possibile ogni possibile combinazione a seguito di ogni possibile manipolazione – dal fiorire delle *archai* (dall'acqua di Talete al *nous* di Senofonte) alla raffinazione riduzionista estrema

dell'*eon*, dalle teologia delle forme di Platone alla *telo-*
logia del mutamento di Aristotele.

2. Tuttavia, l'irrelevanza delle cose dispensa dal saperne, ma non dal dirne: ed ecco la *cosa-universale* e il *moto-funzionamento* disposti in una totalità di cose-universali combinate algebricamente in moti-funzionamenti. All'inizio, il tentativo di mantenere le *cose-universali* come specchio delle cose, ma poi le *cose-universali* come vicarie delle cose. Platone, sulla scorta di Parmenide, formalizzerà l'inversione con la dottrina dell'incommensurabile superiorità ontologica degli *eidōs* sulle cose per dire le quali erano stati evocati.

L'affermarsi dell'universale e della sua infinita combinabilità in algoritmi, è il trionfo dell'*artificio*. Dei *naturalia*, cioè delle cose nella loro irrisolvibile singolarità, non è più interessante sapere – la furfanteria con cui verrà proclamato che *individuum ineffabile est*.

L'ardua sfida delle cose nella loro brutale, fin troppo spesso opaca e spesso aculeata singolarità, viene abbandonata a favore delle *cose-universali* delle quali tutto è già dato perché non dipendono dalle cose ma da ciò che configura l'universale – il *logos* logi(c)izzante – Guglielmo d'Occam dirà che “*proprie loquendo, scientia naturalis non est de rebus corruptibilibus*” (*Super VIII Libros Physicorum, Prologus*).

All'alba della Modernità, Hobbes andrà oltre fino ad affermare che “la scienza si può dare soltanto degli oggetti per i quali è disponibile un modulo di generazione” (A. Gargani, *Hobbes e la scienza*, cap. 5, 3).

3. Giovanbattista Vico, anche se di tutt'altra provenienza e con tutt'altra prospettiva, ribadirà con

totale convinzione. La *philosophia naturalis* nel frattempo costruirà minuziosamente quei moduli che dilagheranno lungo tutto l'Ottocento dando forma a un *logischer Aufbau der Welt* e si arriverà fino a definire esaurientemente le *cose-universali* della fisica (spazio, tempo, forza e via dicendo) attraverso l'uso che se ne fa nella costruzione.

Solo ciò che costruiamo è sapienzialmente posseduto e dunque la *Welt*, il mondo, è artificio supremo, totalmente e indefinitamente manipolabile.

Un passo ancora e dalla *Welt als Aufbau* si sarebbe arrivati alla *Welt als Spiel*, anzi *als Gesamtspiel*, il gioco totale, cioè il gioco della Totalità – il gioco degli scacchi non necessita di alcun aggancio alle cose. Ed è un mondo definito, coerente e autoreggentesi. Avendo sufficiente visionarietà, se ne potrebbe fare il modello di un mondo.

La sapienzialità dei Mortali, alla fine (cioè fin dall'inizio), è gioco. Ed è questo il prezzo pagato agli Immortali per la rinuncia alla loro forma sapienziale.

Tuttavia, il gioco non necessita di rimandi fondativi. Deve solo *funzionare*.

Se la forma sapienziale a noi accessibile è gioco, il mondo che ne risulta sarà il Gioco Totale - *Gesamtspiel*. Mentre le cose, nella loro indomabile individualità, continueranno a rimanere là, opache e indifferenti, ai margini del gioco, spettatrici divertite della nostra ossessività costruttiva.

Cosa siano le cose – cosa noi siamo, perché alla fine il nostro posto è fra le cose nella loro (e nostra) inesorabile singolarità individua – ci è interdetto. Ma in fondo noi siamo per la sapienzialità come gioco e *cosa siano*

le cose non ci interessa fino al punto da scegliere di rinunciare al gioco.

Se non altro perché ci lusinghiamo di esserne i giocatori, anche se, alla fine, anche noi ci ritroviamo ad essere pedine sull'immensa scacchiera del Tutto.

10. Evoluzione della specie

La sapienzialità dèi Mortali è infine un tentativo di surrogare gli dèi che sono venuti meno, quegli stessi dèi che hanno sempre misurato il dono ai Mortali della propria sapienza di Immortali. Misurato e complicato fino al limite della follia.

Gli dèi, all'alba della nostra storia, assicuravano, prima di tutto. Assicuravano dallo spaesamento, dall'esser-gettati, dallo smarrimento in cui rischia di annegare la consapevolezza di sé non appena si dischiude.

Quanto la sapienza del dio contasse nel assicurare i Mortali, si può desumere dal numero delle occasioni in cui si manifestava – sempre su richiesta e perlopiù in circostanze critiche.

Nella normalità, a assicurare i Mortali bastava la consapevolezza che gli dèi ci fossero, da qualche parte e in una qualunque forma che non interessava indagare.

Rinunciare alla sapienzialità del dio ha significato rinunciare prima di tutto ad essere assicurati, ad affrontare il rischio dell'incontro con l'*unheimlich*, il non (più) familiare, il terrifico, l'orrido, lo spaventevole, la follia soprattutto – tutta la danza macabra delle mostruosità incontrate da Teseo sulla via di Atene, da Edipo sulla via di Tebe: nessun dio li accompagna, nessun dio si offre a supporto e a nessun dio è richiesto di esserci. Senza gli dèi esiste solo il *là-fuori*.

È *hybris* l'abbandono degli dei? È *hybris* l'età della ragione?

Troppo semplice. Troppo a buon mercato cercare una colpa in noi che sia la ragione di quello che succede.

Colpa che alla fine non è mai una ragione, ma un rimandare a un *obscurius* non definibile la chiave di lettura degli *obscura* che ci sollecitano.

La verità, innegabile e inesorabile, è che *noi evolviamo*, gli dèi no.

Se la distanza fra noi e loro fosse infinita, potremmo evolvere (forse anche all'infinito) senza che mai quella distanza infinita possa diventare finita. Ma se la distanza fra noi e Loro è finita, per quanto grande possa essere, si accorcerà a ogni nostro passo evolutivo.

E allora, sorge inevitabile la domanda: che ce ne facciamo di dèi, eguagliare i quali è mera questione di tempo. Che ce ne facciamo di dèi che non sono e non possono *essere Dio*?

Gli dèi non evolvono perché sono immutabili. All'inizio era questa la nostra assicurazione. Gli dèi sono sempre gli stessi. Ma essere immutabile senza essere Dio, significa durare fino a quando quella immutabilità sarà ostacolo a esistere – per noi o perché altri passano avanti. Se non si è Dio, il momento in cui l'immutabilità diventa ostacolo, arriva. E' solo questione di tempo. Come il nostro raggiungere l'uguaglianza con gli dèi, se la distanza fra noi e Loro è finita.

11. I due alberi

In Grecia, gli dei dell'età arcaica misuravano la loro sapienza ai Mortali – oracoli quando venivano interpellati e invasamenti quando venivano invocati. Nulla di stabile o di definitivo. Fin troppo spesso, inezie. Quanto era rilevante per i Mortali la sapienza se era confinata a episodi per qualcuno? Dispensare sapienza per frammenti significa che i Mortali non ne erano capaci e se non ne erano capaci, potevano essere quel che erano anche senza sapienza. Ricorrere al dio era circostanza estrema. La quotidianità non esige sapienza. I mortali non necessitavano di sapienza per la quotidianità. E la quasi totalità passava tutti i suoi giorni senza aver mai chiesto al dio un oracolo né aver avuto parte a un rituale misterico. Ciò che è episodico, ciò che è a richiesta, non è mai una necessità.

Come ha potuto diventare rilevante, allora, necessaria e dirimente, la questione sapienziale, allora?

Come ha potuto segnare, a un certo punto, la divaricazione di percorsi fino a quel punto paralleli – quello degli dei e quello dei Mortali? Come ha potuto originare una frattura ontologica – il tramonto degli dei oltre l'orizzonte visibile dei Mortali?

1. Nel Giardino di Eden i progenitori vivevano di ciò che offriva l'Albero della Vita e fu proibito loro di prendere ciò che offriva l'Albero della Conoscenza del Tutto – il bene e il male. Fu drammatico e maligno suggerire loro che l'albero proibito li avrebbe resi come Jahweh. Ma perché Jahweh non sussurrò mai ai progenitori che era l'Albero della Vita a renderli simili a Lui – almeno nell'immortalità? E quanto mentì il serpente,

sussurrando che prendendo dall'albero proibito sarebbero divenuti simili a Jahweh – almeno nella conoscenza del tutto? Chi ha tentato i progenitori? Il serpente sussurrando forse una verità, oppure Jahweh che piantò un albero da proibire?

Le porte del Giardino di Eden si sono chiuse irreversibilmente alle spalle di chi ha osato la somiglianza con Jahweh. Forse il Genesi ha raccontato ciò che Esiodo, nella sua genealogia del tutto, non ha osato raccontare. O che forse aveva dimenticato. Rimane che per noi osare quella somiglianza significò rinuncia all'immortalità. Ciò che in Jahweh si trovava unito – immortalità e conoscenza del tutto – a noi fu posto come alternativa.

2. Perché immortalità e sapienza siano mutualmente incompatibili, è questione che si può lasciare al momento in sospeso – il dato inoppugnabile rimarrebbe anche se ne possedessimo la ragione.

Più accessibile – e forse interessante – è azzardare ipotesi sulla ragione della nostra scelta. Scelta sciagurata per ciò che ne è conseguito (ma, in una certa misura, anche per Jahweh), ma forse meno empia di quanto potrebbe sembrare se si considerasse davvero l'alternativa, cioè un'immortalità *insapiente* e dunque *insipiente*.

Da subito, viene spontaneo ipotizzare che l'incompatibilità non sia poi così assoluta se nel Giardino di Eden, Jahweh ha piantato l'uno e l'altro albero. Certo, Lui è Jahweh e noi siamo terra che viene dalla terra. Lui può reggere il peso della contraddizione, noi possiamo reggere solo uno dei due corni.

Eppure, non si può ignorare la domanda se l'immortalità sia davvero una scelta sopportabile per noi che siamo terra presa dalla terra.

Forse il nostro sguardo è falsato dall'essere figli della colpa, ma è decisamente più sopportabile la sapienza che l'immortalità per terra che viene dalla terra.

Ma la questione è quanto mai contorta.

Se all'inizio ci è stata posta davanti la scelta, significa che eravamo capaci sia dell'una che dell'altra. E fin qui, tutto combina. Non combina invece che dopo la nostra scelta ci sia rimasto l'insopprimibile desiderio (*desiderium naturae* lo chiama l'Aquinate soggiungendo peraltro che *non potest esse inane*) di immortalità. A parte la possibilità che l'immortalità non coincida necessariamente con il non-morire, rimane che se avessimo scelto l'immortalità verosimilmente saremmo rimasti col *desiderium* (altrettanto naturale) della sapienza e davanti a noi si sarebbe aperta una prospettiva di interminabile nostalgia e negazione di qualcosa da cui ci sentiamo spontaneamente e irresistibilmente attratti. Quale delle due prospettive – sapienza senza immortalità o immortalità senza sapienza – sia la più dura, non è facile giudicare.

3. Una *fantateologia* consolatoria sussurra che se avessimo continuato con l'Albero della Vita, la sapienza di Jahweh ci sarebbe stata data un sovrappiù. Non pare che, da sé, l'immortalità sia madre di sapienza, mentre invece si fa sempre meno immaginaria la possibilità che la sapienza sia madre di immortalità – è la via che la Modernità ha imboccato, fra sussulti angosciati dal punto di vista psicologico e incessante sospingersi in avanti dal punto di vista tecnico.

E tuttavia la forma sapienziale degli dei della Grecia arcaica è decisa proprio dalla loro immortalità: senza l'incombere del tempo, gli Immortali possono presenziare all'accadere di ogni cosa – di sempre più cose, *in infinitum*. Non necessitano di algoritmi, universali o funzioni che siano, perché la loro può permettersi di essere una sapienza della singolarità, delle singole cose, di sempre più cose singole, una per una. Senza fretta, senza l'ansia del tempo misurato ai propri giorni. L'Albero della Conoscenza è stata per noi la *via brevior*, anzi *brevissima*, alla sapienza, senza dover attendere i tempi dell'immortalità.

Che il peccato dei progenitori sia stato in verità un *peccato di impazienza*? Se fosse così, i conti tornerebbero e avrebbe una ragione lo sforzo discreto ma immane che la nostra sapienzialità di mortali sta compiendo per recuperare ciò che, con la scelta nel Giardino di Eden, ha irrimediabilmente perduto.

4. Il quadro apre una prospettiva fantateologica non meno sconvolgente di quella adombrata dai Padri della Chiesa. Se si combinassero mitologia olimpica e mitologia edenica, cioè se per un attimo si immaginasero appartenenti ad un medesimo contesto tutto ancora da dettagliare, verrebbe quasi ovvio concludere che, in un passato per noi inimmaginabile, gli dei che noi abbiamo conosciuto in Grecia – chiamiamoli con il loro nome: *gli Immortali* – possano essere stati anch'essi in un Giardino di Eden ma che al serpente abbiano opposto la loro scelta di continuare a ignorare l'Albero della Conoscenza. Loro, i Primi Nati, potrebbero aver scelto

l'Albero della Vita, conquistando goccia a goccia la sapienzialità degli individua, delle cose una a una, per incessante accumulazione.

Chi sarebbero allora gli Immortali, se non i *Primogeniti* di noi *Secondogeniti*, i nostri fratelli maggiori, che non furono mai cacciati dal Giardino di Eden?

In questo orizzonte fantateologico, noi, i *Secondi Nati*, i *Fratelli Minori*, per un tempo non quantificabile avremmo convissuto con i nostri fratelli maggiori ignorando chi fossero veramente.

Così la fantateologia dei Due Alberi. Suggestiva e sconvolgente. In misura tuttavia inferiore che nell'ipotesi secondo cui l'albero al centro del giardino sia stato in verità uno solo (A. Magris, *Il mito del giardino di 'Eden*, III).

12. Nascita dell'eterno

Parmenide immagina e pone l'essere. Prima di Parmenide *l'essere non* è e nessuno, dopo Parmenide, potrà evitare di fare i conti con l'essere.

L'essere di Parmenide non ha precedenti, prefigurazioni, allusioni. Nulla.

1. Come Atena nel mito nasce già adulta e armata dal cranio spaccato di Zeus, così l'essere, con Parmenide, sorge sferico, perfetto, necessario fin dall'inizio: non a caso, nel suo poema, è la dea a scoprirgli l'*eon*. L'essere non è il traguardo di un cammino, ma è l'inizio del cammino di Parmenide. Noi ci accorgiamo solo a fatica, dopo ventisei secoli di tormenti ontologici, di quanto sia stata inaspettata, geniale, radicale la novità introdotta da Parmenide nel panorama sapienziale del suo tempo che rincorreva le *archai*.

L'essere di Parmenide è costruzione perfetta, di luminosità abbacinante nonostante i millenni, inconfutabile e irresistibile. E' artificio di assoluta efficacia e chiave per la messa in chiaro degli inizi – e delle vicende successive – della sapienzialità dei Mortali.

Talete, segna l'inizio della irreversibile *Götterdämmerung* ellenica – i Mortali evolvono, gli dei no.

Eppure non è facile per i Mortali fare a meno degli dei. Gli dei ridotti a Immortali non sono dei, sono solo fratelli maggiori. Una differenza di grado, cioè di posizione sulla medesima scala gerarchica di ciò che è, non basta alle necessità sapienziali dei Mortali.

I Mortali hanno bisogno di dei che siano Dio – irraggiungibile, incommensurabile, inimmaginabile, oltre ogni possibilità di essere detto, secondo la lezione

dell'Aeropagita, sconvolgente e vertiginosa (e in verità da lui per primo disattesa nei *Nomi Divini*). La ragione ultima di una cosa non può essere un'altra cosa, anche se di ordine superiore. E dei a portata di mano, commensurabili con i Mortali, sono tutt'al più Immortali, non Dio – che deve poter tenere, sempre e in ogni caso, una distanza ontologica incolmabile dai Mortali.

Perché i Mortali abbiano continuato ad avere nostalgia degli dei, è questione che verosimilmente non ha risposta definitiva, forse perché ne ha molte e forse perché l'unica davvero percorribile è che gli dei sono la verità degli uomini come il mito è la vera parola su ciò che siamo.

2. Se i Mortali hanno necessità di dare un disegno ai loro giorni, allora hanno bisogno di un fondale su cui tracciarlo. Quel fondale, fino a un certo punto della storia dell'Occidente, sono sempre stati gli dei. Il fondale è ciò che separa e preserva dal nulla e separa e preserva nella misura in cui è stabile e incontrovertibile. Vuol dire che non bastano dei che siano semplicemente Immortali – così miseramente commensurabili con noi Mortali – ma necessitano *dei che possano essere Dio*, dei che siano indiscutibili e inconfutabili, cioè incommensurabili e inattingibili, dei a cui poter guardare da infinitamente lontano.

Che abbiano un nome – o questo o quel nome – o che non ne abbiano, che siano uno o molti, non è così rilevante, all'inizio. E' rilevante, all'inizio, come premessa e cardine di tutto, la stabilità incompromissibile del fondale, l'intangibilità, l'assolutezza della superficie ontologica su cui poter continuare a disegnare la forma del proprio mortale esistere.

Parmenide coglie l'abbacinante necessità del fondale, della integrità non alterabile del fondale. E lo delinea per spoliazione di tutto ciò che può, in qualsiasi forma o misura, comprometterne la irrinunciabile incommensurabilità rispetto a ciò cui i Mortali possono arrivare.

3. L'*eon* di Parmenide è costruito con oro passato infinitamente volte nel crogiolo, fino a lasciarvi – la Grande Opera – solo ciò che non può essere altrimenti, definitivamente e immutabilmente – compatta assolutezza del fondale a forma di sfera su cui ogni disegno è tracciabile senza compromissione alcuna della superficie.

L'essere di Parmenide non ha bisogno di dei – è già Dio. Che sia la dea a portarlo alle porte della rivelazione finale, non la rende necessaria all'essere, la rende necessaria, eventualmente, al Mortale che guarda oltre Lei. Se gli dei non possono essere Dio, tanto peggio per gli Dei: e per Parmenide *gli dei non sono e non possono essere Dio*. Sono *al di qua*, sulla nostra stessa riva. Tutt'al più possono indicarci l'*altra* riva.

Ogni dio che ambisca ad essere Dio, dopo Parmenide, avrà stabilmente i tratti dell'*eon*, con poche trascurabili aggiunte, e infinite variazioni sul tema.

Se e quanto Parmenide sia stato consapevole di aver detto di Dio, è questione irrisolvibile. Ma anche chi è venuto dopo di lui, solo raramente ha avuto piena consapevolezza che dire dell'essere è inevitabilmente dire di Dio.

13. Tramonto dell'Occidente?

Un salto all'altro capo della nostra storia sapienziale, solo per segnare il (provvisorissimo) punto d'arrivo e delimitare, per non perdersi lungo il tragitto, contorto come nessun altro.

L'Occidente nasce con lo strappo sapienziale compiuto (quanto consapevolmente non lo sapremo mai) da Talete sul confine fra Oriente e Occidente. Talete guarda verso la Grecia e non verso l'Asia. Ciò che Platone per primo chiamerà *filosofia* è la forma sapienziale dell'Occidente. Forma unica e non ripetibile a meno di non diluire l'una o l'altro.

Ed eccoci all'altro capo della nostra storia sapienziale: l'*occidentalizzazione del mondo*, cioè la *globalizzazione*. Detto troppo su *occidentalizzazione*, troppo poco si è detto su *mondo*.

1. La definizione di *mondo* non si trova *in naturalibus* e non sorge spontaneamente. Non è il nome che si dà a una cosa che si presenta, chiara, distinta, definita. *Mondo* è una costruzione. Ed è costruzione niente affatto banale. Per di più, non è nemmeno indispensabile – le *Upanishad* o l'*I-Ching* non ne portano traccia.

Parlare di *mondo* significa aver acquisito il senso della *totalità* e aver acquisito il senso della *totalità* significa che, parlando in una certa forma di una certa cosa, quel parlarne vale per *tutte* le cose possibili. Ecco: la *totalità*. La *totalità* è il discrimine. La *totalità* è ossessione tipicamente occidentale ed è il marchio della nostra forma sapienziale fin dagli inizi. *Panta plere theon*, scrive Platone riferendo una delle tesi di Talete – *panta*, cioè

tutte le cose, la totalità delle cose, la totalità, insomma. E da Talete, secondo che scrive Aristotele, è cominciata la ricerca delle *archai panton*, e le *archai* sono *archai* se e solo se – e proprio perché – lo sono dei *panton* cioè *dei tutti* – che in un secondo momento diventerà il *kosmos*, la totalità *ordinata* delle cose. Va detto che commentatori e critici si sono accaniti quasi sempre sull'*arché* e quasi mai sui *panta*, dimenticando che se l'*arché* non è *arché* dei *panta* (*panton*), non è nemmeno *arché*, mentre i *panta* continuano ad essere *panta* anche senza *arché* – o con *arché* in via di definizione. L'Occidente è sorto con l'ossessione della totalità. E l'Occidente ha perseguito nella sua storia l'allargamento del proprio orizzonte – colonizzando fino a quando ha potuto, esportando saperi e tecnica quando non ha più potuto.

2. La globalizzazione è l'ultimo esito dell'ossessione totale dell'Occidente – è irrilevante come andrà a finire. Ci siamo arrivati, e ci siamo arrivati perché l'Occidente ha spinto inesorabilmente in quella direzione. Va da sé che allargare l'orizzonte fino a includere il mondo – la totalità definitiva, allargare la quale è al momento impossibile – significa nel frattempo costruire, anzi, ri-costruire, o meglio ancora, *riconfigurare* il mondo a propria immagine e somiglianza, a immagine e somiglianza di chi ha visto per primo il mondo come mondo, cioè come totalità.

Che sia destino dell'eterno ritorno o vocazione originaria, volontà di potenza o necessità storica, è irrilevante: l'occidentalizzazione del mondo da parte dell'Occidente è dato incontrovertibile – anche se in una parte

più e meno altrove. E verosimilmente ciò segnerà anche la fine dell'Occidente perché tutto sarà in qualche misura Occidente.

Le radici della globalizzazione sono le radici dell'Occidente, dato che la globalizzazione è, inesorabilmente, occidentalizzazione. E per quanto vi possa essere insoddisfazione verso l'Occidente che occidentalizza, l'insoddisfazione segue i tracciati della globalizzazione, cioè dell'occidentalizzazione – dalle borse agli armamenti, da internet all'ingegneria gestionale, dall'economia politica alla biometria a scopo medico.

3. La consapevolezza della totalità, la lettura delle cose in termini di totalità, la possibilità e le tecniche di dominio della totalità una volta che ci si sia impossessati di ciò che rende totalità la totalità: ancora una volta, questo è l'Occidente, questa è la sua spinta spontanea e originaria, irrefrenabile e travolgente. E all'inizio – e come condizione – c'è quella forma sapienziale che ci ha come staccato e allontanato da ciò che poi avremmo chiamato Totalità, mettendo fine alla nostra condizione di essere frazione infinitesima e miserrima di una Totalità che ancora non sapeva di essere tale.

E' così, che dagli albori nella Grecia arcaica, i Mortali sono diventati la consapevolezza che la Totalità ha di sé medesima, la Totalità che è capace di *guardare* a sé medesima e, finalmente, di *vedersi*. Così, sciogliere l'enigma del sorgere della sapienzialità dei Mortali, significa risolvere l'enigma dell'Occidente e della Globalizzazione. Come – verosimilmente – la consapevolezza di sé è scoccata come *proprietà emergente* di un sistema ipercomplesso che gradualmente si chiude de-

complessificandosi per dare luogo alla singolarità (perché consapevolezza è prima di tutto fermarsi, arrestare il moto incessante del proprio essere-cosa fra le cose e prendere possesso di sé), così la sapienzialità dei Mortali sorge alla fine della Grecia arcaica è la forma con cui abbiamo chiuso la nostra apertura al fluire delle cose (in fondo siamo e rimaniamo cose fra le cose) e abbiamo preservato un luogo di stasi per guardare il fluire – Parmenide si è collocato stabilmente al centro di quel luogo e tutti gli altri ruotano attorno guardando lui.

4. La sapienzialità, così, non è mai la voce delle cose – o il disvelarsi di una improbabile *aletheia*. Ammesso che le cose abbiano una voce, la sapienzialità che ha avuto luogo a partire da Talete è una voce che, fin dall'inizio, ha sormontato quella delle cose – sormontato perché se le cose hanno una voce, nulla può metterla a tacere: solo urlare più forte è consentito. E tuttavia, quel sormontare ha disvelato una verità più radicale ancora di quella favoleggiata da Heidegger: le cose non si oppongono mai a quello che di esse diciamo, qualunque cosa sia quello che di esse diciamo. E dunque ci è concesso, dalle cose, di vedere solo quello che delle cose siamo in grado di dire – ci è concesso perché le cose rimangono totalmente impermeabili e indifferenti a ciò che di esse diciamo, o possiamo dire.

Che noi solo dicendo le cose le abbiamo anche manipolate, è questione che costituisce il vero fascino della nostra storia sapienziale, ma le abbiamo dette (e quindi manipolate) solo perché ci siamo chiusi alle cose. La nostra sapienzialità – checché ne dica la fenomenologia

novecentesca – non è mai apertura alle cose, ma sempre e solo chiusura. Chiudersi alle cose per poterle dire e, per conseguenza, poterle manipolare.
Questo è l'Occidente.

14. Aitiogonia

Platone non annovera Esiodo fra i *Sette*. Aristotele non lo annovera nemmeno fra i *sophoi*. Eppure, come Talete, Anassimene e Anassimandro, compita diligentemente la sua versione delle cose e, soprattutto, delle origini – l'*arché* – delle cose.

Come Parmenide si affida agli dei per raccontare la sua verità – cioè la *loro verità* e la *verità di loro*.

Come tutti costoro, la declama in esametri.

Eppure Aristotele – e dopo di lui tutti gli altri, senza eccezioni – lo esclude dal novero dei *sophoi*.

Non perché non abbia detto dell'*arché* delle cose e delle loro *aitiai*. Non perché si sia posto alla sequela di un dio – e, in verità, il suo mondo trabocca di dei come quello di Talete. Non perché abbia poetato la sua verità. Forse perché l'*aitia* non si risolve in genealogia. E non si risolve in genealogia perché il generare è un *fatto* – una *Tatsache* – non una ragione. E in effetti Aristotele, al generarsi (e al corrompersi) delle cose dedicherà apposito trattato come lo dedica al cielo e alle cose della politica. La genealogia è indubbiamente una forma di causalità, ma una causalità allocata in un tempo – quello dei *mythoi* – che non è il suo, che non è l'immagine mobile dell'eternità. Soprattutto perché per Aristotele, proprio in forza della definizione platonica del tempo, è irrilevante una *causa initialis*, avendo centrato tutto sulla *causa finalis* – la causa finale, anzi, è causa veramente anche iniziale, inizio e ragione dell'inizio del compimento di un fine.

Per Aristotele, la causa è sempre, in qualche misura e sotto un qualche aspetto, *attuale*. La genealogia non è

mai attuale, anche quando racconta dei contemporanei, perché li racconta nella prospettiva che avranno anch'essi dei successori. Al generare, suggerisce Aristotele, mancano gli estremi per essere una *ratio*. E' fatto, fatto di cui va trovata una ragione.

Quale è la ragione per cui Kronos ha generato Zeus e proprio Zeus? I suoi coiti inenarrabili e drammatici con Gaia non sono una ragione, semplicemente un fatto che precede un fatto. La genealogia non può essere causa perché non è mai ragione. Per questo non può mai essere forma sapienziale. Per questo Esiodo è rimasto irrimediabilmente poeta, e solo poeta.

15. Metafisica della fisica

La vicenda sapienziale del *logos*, con la sofistica, arriva già al capolinea – l'*autoreferenzialità*. E' la forma estrema – riduzione o sublimazione) del *logos* che disseziona se stesso nel tentativo disperato – e più o meno riuscito – di riconfigurarsi, cioè di ricostruirsi dopo aver via via dissolto le cose . Platone – ossessionato dalla deriva sofistica – ha la forza e la teatralità di azzerare il gioco, ribaltando la scacchiera su cui il re è sotto scacco matto. E' l'unica possibilità per evitare lo scacco matto. Scacco matto del *logos* estenuato dalla *sofologia* della sofistica.

Dopo le grandi architetture sapienziali – le *archai*, l'*arithmos*, l'*on* – arriva con la sofistica il virtuosismo suicida , anzi *autofago*, del *logos*. L'autofagia – dissoluzione di se medesimo in quanto dissolutore delle cose – ottiene di liberare la scena e consentire un nuovo inizio alle cose. Platone è architetto poderoso che costruisce nel panorama di macerie lasciato dalla sofistica, rigettando la conclusione più ovvia, cioè che Gorgia è il compimento di Talete.

Ma non è Platone a confutare la sofistica – la sofistica non può morire per confutazione perché sarebbe capace sempre di nuova contro-confutazione, muore solo *per consunzione*, perché travolta dall'autofagia del *logos* che essa stessa ha scatenato.

La parola che parla di se stessa – in esclusiva o in prevalenza – è sempre la chiusa di un'era sapienziale. Così è successo dopo la grande stagione della Scolastica del tredicesimo e quattordicesimo secolo, così è successo dopo i due secoli di meccanica trionfale, alla fine

dell'Ottocento. Occam e Russell sono gli eredi di Protagora e Gorgia.

Platone ha restaurato la sapienzialità ellenica dopo le devastazioni degli epigoni della sofistica – e Socrate era sofista di prima grandezza. Cartesio l'ha riesumata dopo la consunzione della tardissima scolastica – Suarez è suo riferimento obbligato, come di Pascal.

Ancora non si intravede, a distanza di un secolo, chi la possa riesumare dopo la sua caduta a cavallo fra Ottocento e Novecento. Albert Einstein per lunghi anni lavorò a quella che lui chiamò *teoria del campo* che, all'epoca, fu vista dai più come degenerazione senile di una genialità ipertrofica. In verità, Einstein non poteva che immaginare una e una sola teoria per la totalità delle cose e finché relatività generale e teoria dei quanti non fossero state integrate, la fisica non avrebbe potuto dirsi teoria definitiva.

A distanza di mezzo secolo, la fisica si affatica ancora intorno alla *teoria del tutto*, mostrando quanto Einstein vedesse lontano. E quanto sentisse acuto il problema di una teoria spezzata incapace di dire la totalità.

Ma *Teoria del Tutto* è il marchio della sapienzialità dei Mortali fin dal tempo delle *archai*. Per quanto sia difficile per i contemporanei di ogni tempo essere consapevoli dei cambiamenti epocali in atto, forse la teoria delle stringhe o della gravità quantistica è il nuovo slancio sapienziale verso ulteriorità al momento non prevedibili.

16. As you like it

Non si considera con il necessario sospetto la troppo evidente ovvietà che il sorgere della sapienzialità dei Mortali ci sia giunto per infinitesime testimonianze incastonate in ciò che ne hanno detto coloro che – a partire da Aristotele – ne hanno detto interessatamente. Frammenti millesimali fuori contesto o dal contesto inimmaginabile, specie per il tempo che precede Parmenide. La sapienzialità agli albori è per noi sapienzialità del frammento. Quanto la collazione dei frammenti di un testo sia rappresentativa del tutto da cui è stata tolta, è definitivamente e irrimediabilmente ignoto, sia quanto alla quantità che alla qualità. E' noto solo che il frammento era rilevante per colui che lo riporta – il quale verosimilmente aveva accesso diretto al testo nella sua completezza. E ancora più rilevante se si accontenta di citarlo da una citazione.

Fra ogni possibile dubbio su cosa sia stato il panorama di cui sopravvive solo una quota infinitesima dalla quale non è derivabile nemmeno a grandi linee un'approssimazione del tutto, è indubitabile il condizionamento decisivo che gli iniziatori hanno esercitato già sugli immediati successori, diventando riferimenti imprescindibili, sempre più imprescindibili man mano che successori sempre più successivi li prendevano a riferimento.

Per un paradosso in fondo meno bizzarro di quanto possa a prima vista apparire, più quegli iniziatori sono diventati imprescindibili, meno di loro si è conservato. C'è una ragione per cui si sia conservata la *Theogonia*

di Esiodo e non i *Peri physeos* di Talete o Anassimandro – e nemmeno quello di Parmenide, nonostante una quota di frammenti di eccezionale ampiezza rispetto agli Ionici?

Nonostante Platone e soprattutto Aristotele ne avessero codificato la rilevanza decisiva, anzi canone iniziale della forma sapienziale succeduto a quella arcaica del dio, a parte le testimonianze che ne hanno sostenuto la canonizzazione, i poemi degli iniziatori vanno perduti irrimediabilmente. Come se la consacrazione rendesse pleonastiche le ragioni per cui ad essa si giunge.

Forse il poema non era la veste più congrua per la sorgente sapienzialità – la poesia è territorio esclusivo del dio e l'esametro la forma dell'epifania sapienziale del dio e Platone, per quanto mitopoietizzante e devoto, abiura il verso e opta convintamente e irreversibilmente per la prosa dialogica. Alla fine, Platone e Aristotele hanno deciso ciò che era rilevante fra quanto era stato detto prima di loro – e Platone addirittura in forma paradigmatica quando a ciò che lui scrive è affidato ciò che Socrate ha detto. Sempre che Socrate abbia sempre solo detto, secondo il dubbio argomento (avallato anche da Giorgio Colli) che la parola detta è superiore alla parola scritta, in ritardo di due secoli rispetto a quando la sapienzialità dei Mortali era passata dalla parola detta dei Sette alla parola scritta del *Peri physeos*.

A ben guardare, quello che è successo nel caso Socrate è quello che è successo in tutti gli altri: ne sappiamo solo quello che altri ne hanno riferito. Che nel riferire di Talete o Anassimandro o Eraclito o Senofane, venga riferito che sono stati anche autori di testi scritti, in

fondo è accidente di poco rilievo. L'individualità è talmente ineffabile che si presta a qualsiasi manipolazione immaginabile. Perfino nel caso di uno come Hegel, che ha riscritto il mondo e la cui riscrittura è perfettamente conservata, è stato possibile dare versioni plurime e incompatibili a seconda di chi ne ha scritto, mostrando quanto dipenda da chi scrive ciò che si scrive, qualunque cosa si scriva. A maggior ragione di Talete e Senofane, i quali altro non sono se non quello che ne ha scritto chi è venuto dopo di loro.

17. Parabole platoniche

Quelli che Platone racconta, quando la sua fatica sapienziale si ritrova col fiato corto quanto ad argomenti, non sono *miti*. Sono parabole. Il mito la verità deriva da ciò che si suppone accaduto – e che per ciò si racconta. Nella parabola è l'accadere che vien fatto derivare dalla verità che si ritiene di dover presentare – e che perciò non è affatto necessario che accada, bastando solo che *possa* accadere. Che la parabola poi possa originare da un mito – o un mito da una parabola – è questione che merita altra e specifica attenzione.

Aristotele – quello degli scritti esoterici, dato che degli essoterici, che si immaginano di derivazione platonica per tesi e forma, non possiamo dire nulla di compiuto e non congetturale – quando non trova argomenti semplicemente va oltre parlando d'altro. O si accontenta di ragioni che non lo sono.

Platone, quando non trova, costruisce. Ciò che rende sospette e inaccettabili, in fondo, le sue parabole, non è la forma parabolico-narrativa: è il loro incastrarsi senza sbavature, senza aggiustamenti o riserve, negli iati che il suo argomentare – adulterato ma serratissimo – non riesce a colmare. Così il racconto chiude perfettamente il vuoto presentandosi come poetica e spesso geniale ipotesi *ad hoc*. La *parabola* della caverna è complessa e studiatissima in ogni dettaglio – tutto deve corrispondere e nulla può essere lasciato in ombra o indeterminato. Nessun *mito* è esente da ombre o da indeterminazioni, le une e le altre essendo marchio inconfondibile della loro genuinità, cioè del loro non essere stati con-

fezionati *ad hoc*. E sono proprio le ombre e le indeterminazioni ad attrarre, perché alludono a una sapienzialità che non dipende da noi.

Che non tutto si possa dire *argumentative*, che anzi il veramente rilevante non si possa davvero dire *argumentative*, non è né scandaloso né inaspettato. Wittgenstein, tuttavia, a norma di *Tractatus*, di fronte a ciò che non si può dire avrebbe taciuto, invece di inventare come fa Platone. E anche Aristotele, pur senza raggiungere l'estremo del *Tractatus*, si ferma dove si ferma l'argomentare. Né l'uno né l'altro sono intaccati da velleità sacerdotali-oracolari come lo è Platone, la cui narrativa è assimilabile più a suggestioni neotestamentarie che esiodee. Ma il mito è forma sapienziale non più ammessa dopo lo strappo di Talete – per questo Esiodo non è annoverato fra i *sophoi*.

Che Platone abbia fatto ricorso alla narrazione quando la dialettica si spegne, fa parte dell'istrionismo del personaggio. Ma che alle sue parabile sia stato dato il credito che è stato dato, nonostante la posizione inequivocabile di Aristotele subito dopo di lui, non può che indurre al sospetto. Il sospetto che, al fondo della sapienzialità inaugurata in proprio dai Mortali, stia ancora e sempre la nostalgia per la sapienzialità del dio.

18. La nave dei folli

C'è una maledizione, o comunque un destino, che segna la vicenda della sapienzialità dei Mortali: l'inesorabile sfarinamento, o anzi evaporazione, delle cose – di ciò che pure definiamo *cosa* – ogni volta che si ritiene di aver detto, sulle cose, la parola definitiva, *'extremum* (o *primum*) *verum*, di aver messo le mani sull'*id quo verius inveniri non potest*.

E' la maledizione del *ti esti*, del *cosa è*: quando ci si chiude il *cosa è* di una cosa, la risposta è sempre la dissoluzione della cosa. La dissoluzione della cosa nella sua (supposta o pretesa) verità. C'è un che di tragico nell'ostinata sapienzialità dei mortali, che parte dal fio anassimandreo che le cose devono reciprocamente pagarsi per esistere e arriva (almeno) fino all'*Aufhebung* hegeliana.

Verità contro cosa, la verità al prezzo della cosa e la cosa al prezzo della sua verità: nella fisica quantistica, scendendo lungo la scala delle grandezze ci si avvicina davvero all'*extremum verum* delle cose? Se le cose sono divisibili all'infinito, l'*extremum verum* è un sogno. Se non lo sono, è sogno la cosa, perché la *cosa vera* è *ciò in cui la cosa si risolve*. L'*archè* non è il principio delle cose, ma ne è la fine – non nel senso della causalità aristotelica, ma nel senso che è svuotamento delle cose, principio che annienta il principiato, nonostante il principiato sia la ragione per cui e di cui si cerca il principio.

E' la follia all'origine della sapienzialità dei Mortali. Che ricercare l'*arché* implicasse la dissoluzione di ciò di cui si ricerca l'*arché*, era insospettabile per Talete:

per lui l'*arché* era qualcosa che stava accanto alle cose, cosa a sua volta, ancorché cosa ultima – *extremum verum*, *extrema res*.

Ma non è andata così. Tutti quelli che sono venuti dopo di lui, sono stati segnati dalla maledizione, maledizione che si è manifestata nella follia – questa sì, *extrema*: afferrato l'*extremum verum* – acqua o quark – e ritornati sui propri passi per esibire il trofeo, ecco, le cose non c'erano più. Nulla era più, solo l'*arché*. Ai *sophoi* di allora e di sempre non rimase che un'unica cosa da fare: declinare l'*arché* in tutte le sue possibilità, forme e sfumature per rimpiazzare le cose scomparse.

Così il mondo fu ripristinato e fu un mondo davvero totalmente e compiutamente sorto dalla sua *arché*. Il percorso dall'*arché* alle cose non fu un *ritorno alle cose*, ma una *ricostruzione delle cose* dal nulla in cui l'*arché* le aveva precipitate – *artificialia* in luogo di *naturalia*. Malinconica tautologia quella per cui le cose testimoniano la loro *arché* dopo essere state costruire con l'*arché*, la quale tuttavia non ha evitato, *mirabile dictu*, che le cose abbiano anche talvolta testimoniato contro la loro *arché*.

19. Anima more geometrico

La furfanteria sapienziale del più seducente dei seduttori – davvero il Divino Seduttore – celebra una delle sue glorie più luminose, quando nel *Menone* maieutizza uno schiavo facendolo geometrizzare innativamente per confermare la sua ipotesi anamnestica riguardo all'anima.

In verità l'anamnesi geometrica – ponendo che sia inoppugnabile – dimostrerebbe al più che lo schiavo possiede intuitività geometrica e capacità di computazione.

La domanda ovvia che raramente ci si pone, è perché la geometria, perché il Divino Furfante non abbia maieutizzato lo schiavo portandolo a riscoprire il bene o la virtù. Il sapere geometrico è disegnato da Platone come paradigma sapienziale che certifica l'origine dell'anima, suggerendo tacitamente che la nostra capacità sapienziale in genere è certificazione della condizione (e della vicenda) ontologica dell'anima.

Valga quel che valga la dimostrazione, indicativa (e suggestiva) è la scelta della geometria come paradigma sapienziale.

È l'alba del *more geometrico*, della via geometrica alla sapienzialità. Alba che non diventerà mai giorno fino a Spinoza, nonostante non esista percorso egualmente sicuro ed egualmente indubitabile per l'ontologia o l'etica – ognuno tratterà il proprio e nessuno lo tratterà *more geometrico*.

Quanto sia geometrizzabile – o in genere, matematizzabile – la forma sapienziale dei Mortali, è stato mostrato dalla Modernità.

In fondo tutto è algoritmizzabile. Avendo abolito le cose riconfigurandole come ciò che noi ne possiamo dire, nulla vieta, in loro assenza, di dirne anche algoritmicamente, *more geometrico*. Come si potrebbero opporre le cose, dal momento che sono tramontate oltre il nostro orizzonte sapienziale?

Per di più, dirne algoritmicamente è dirne *definitivamente*, perché la forma dell'algoritmo è definitiva, cioè si regge da se medesima, è la forma della definitività. Questa è la ragione vera dell'esito cui è pervenuta la maieutizzazione dello schiavo.

Il Divino Seduttore, in fondo, aveva scelto non a caso la geometria. Per le stesse ragioni, non è un caso che Euclide abbia potuto fare con la geometria quello che nessuno ha potuto fare con l'ontologia o l'etica.

La furfanteria di Platone è nel combinare le cose in forma tale che la geometria diventi un discorso sull'anima. In fondo, che lo schiavo abbia saputo geometrizzare, non dice nulla sulla sua anima. Dice molto sulla geometria e dice ancora di più sulle capacità mistificatorie del Divino Seduttore.

Gli enti geometrici, così come quelli matematici, sono per Platone le cose che hanno preso il posto delle cose. Perché hanno la stessa inoppugnabilità.

Così può succedere che l'anima si trovi a proprio agio con numeri e figure, una volta liberata dalle catene della caverna – le cose di cui numeri e figure hanno preso il posto sono solo ombre proiettate sul fondo della caverna.

Per supremo paradosso, numeri e figure sono tanto inoppugnabili quanto manipolabili – manipolando nu-

meri si ottengono numeri e manipolando figure si ottengono ancora figure, inoppugnabili della medesima inoppugnabilità di numeri e figure di partenza.

Nulla di più adatto per rimpiazzare le cose con opportune configurazioni, dopo che abbiamo perso di vista le cose, quando ci siamo inabissati nella Grande Opera di trovarne una ragione. Ragione che le ha divorate per rigurgitarle riconfigurate *imagine et similitudine sua*, per numeri e figure, da Platone (anzi, da Pitagora) a Galileo e a tutta la Modernità.

20. La stagnazione della specie

1. La sospetta *pietas* di chi ha cantato il mito di Aracne si è talmente affannata a sottolineare la *hybris* della donna, che è riuscita a far passare in secondarissimo piano – quando a far dimenticare – che in fondo Aracne ha sconfitto la dea. Non l’avesse sconfitta, la dea non avrebbe reagito come ha reagito. Ne segue che la pena comminata ad Aracne per la sua colpa, è al tempo stesso esplicita e inesorabile ammissione della di lei vittoria sulla dea. Cioè della sconfitta della inequivocabile (e inequivocata) della dea. Il dato incontrovertibile e terribile che il mito ha sempre cercato di occultare, è proprio la sconfitta di Atena. Non solo: la sconfitta di Atena in ciò per cui Atena è ritenuta e venerata come dea: l’abilità nelle arti. Soprattutto, è una domanda terribile e sgomentante – la più immediata, ovvia e spontanea – che il mito condanna silenzio: come può un mortale superare un dio? E superarlo in ciò per cui il dio si pone e si propone come dio? E dunque: Aracne, come Marsia, come tutti coloro che sono stati migliori di un dio, non hanno forse compromesso irrimediabilmente la definizione di dio?

A fronte a questa domanda, la punizione non è affatto una risposta. É, semmai, una dichiarazione di impotenza. Ciò che è stato confutato è stato confutato, anche eliminando *chi* lo ha confutato.

2. Chi erano – o sono – quegli dei che sono stati superati da mortali nelle loro divine abilità?

Evidentemente non erano dei – qualunque cosa sia l’*essere-dio* a fronte dell’*essere-Dio*. Al massimo, potevano essere epifania alquanto parziale del theion. Il

mito li chiama quasi sinonimicamente *Immortali*, scambiano a pari dignità l'uno e l'altro termine che in verità sinonimi non sono affatto.

Altrove qui si dice e si dirà sulla differenza fra *dio* e Immortale. Ciò che qui conta evidenziare è una differenza fra Mortali e Immortali ben più radicale della durata – la durata è sul piano della mera quantità (di tempo): i Mortali *evolvono*, gli Immortali no – l'evolvere è decisamente sul piano della qualità.

Noi evolviamo, cioè mutiamo nel tempo, cogliamo e incoraggiamo il nuovo, ci adattiamo ai cambiamenti.

Quando mai il mito ha ricordato un divenire negli dei – a parte le storie sulle origini di ciascun dio, trascurabile periodo se parametrato alla durata dell'immortalità. Gli Immortali non devolvono e nemmeno involvono. Gli Immortali *stagnano*, immobili nella perpetuazione dell'invariabilità della loro condizione.

Quindi, a meno che si dia distanza infinita fra noi e *Loro* – gli *Immortali* allora sarebbero incontrovertibilmente *Dio* – prima o poi la nostra curva evolutiva verrà a incrociare la loro retta sempre uguale che, per quanto lontana, non è a distanza infinita. La nostra curva non è una retta: disegnando accentuazioni progressive in intervalli di tempo sempre più piccoli, ricorda più il ramo di una parabola.

3. In un gioco puramente geometrico, il Mortale potrà non solo raggiungere l'Immortale, ma anche superarlo – nessuna curva rincula toccando una retta ma prosegue seguendo il proprio algoritmo – senza che per questo il Mortale cessi di essere Mortale e l'Immortale cessi di essere Immortale.

Si può immaginare che il sorgere della forma sapienziale inauguratasi con Talete fu già in prossimità del punto intersezione fra la *nostra* curva e la *loro* retta. Dove – cioè quando – l'una intersecò l'altra, può essere opinabile. Non è opinabile che la intersecò – non l'avesse intersecata, non ci saremmo lasciati alle spalle la sapienzialità del dio, la sapienzialità degli Immortali. Una curva che interseca una retta, poi continua la sua corsa superandola e se ne allontana indefinitamente lasciandola sempre più indietro, sempre più *sotto*, sul piano geometrico cartesiano. Fino a quando gli Immortali – quando la nostra curva è sufficientemente distante dalla loro retta – tramontano oltre l'orizzonte dei Mortali. Cogliendo i segni, ma impotenti a piegare le Moire, gli Immortali possono solo opporre ai Mortali la propria superiorità (commensurabile, commensurabilissima superiorità), tentando di rallentare il loro tramonto coll'imputare ai Mortali il peccato di empietà, punendolo conseguentemente e duramente.

Il confronto è fra due livelli di potenza, non fra due livelli ontologici. Il Mortale, evolvendo, supera l'Immortale anche se non può uguagliarlo nell'immortalità – ma forse anche questo è questione di tempo e di evoluzione sempre più accelerata. Tutto ciò ha ovviamente un prezzo, ma è un'altra storia, la più affascinante delle storie.

Resta, intanto, che la *hybris* è alla fine il segno del limite ontologico degli Immortali, cioè della commensurabilità, della distanza finita – e quindi percorribile in un tempo finito – fra la loro e la nostra condizione di Mortali. Percorribile forse fino all'immortalità?

21. Il Soggetto sottinteso

Se Tommaso d'Aquino fosse stato uno storico della filosofia, nell'affrontare Parmenide e nel constatare che per lui esiste solo il *noein*, l'*intelligere*, avrebbe commentato più o meno come segue.

1. Per Parmenide non esistono propriamente gli *intellecta*. Soprattutto non esiste l'*intelligens*. Esiste l'*atto*, non l'*agente*. Se l'*esse* è originariamente e univocamente l'*essens* – l'essente, cioè l'*agente l'essere* – l'*intelligere* è *intelligere* e basta e non si dà un *intelligere* di un *intelligens*.

Porre un agente dell'*intelligere*, del *noein*, terremoterebbe in verità tutta la dorica architettura di Parmenide – e la dea non ne fa cenno nel suo discorso – perché sarebbe impossibile sostenere la perfetta univocità parmenidea dell'*esse*, dato che *einai te kai noein, esse et intelligere*, sono il medesimo. Ma porre un *agere* senza un *agens* finisce col rendere impossibile un discorso qualsiasi anche sull'*agere*.

Evidentemente Parmenide considerava irrilevante l'*intelligens*. E forse per come immaginava lui l'*intelligere*, davvero non era necessario un *intelligens*. È necessario allora ipotizzare un *agere* senza un *agens*, nella prospettiva di Parmenide? Il *noein* parmenideo è un *intelligere absolute*, senza vincoli, senza condizioni, senza causalità. Semplicemente è, come il suo *esse*. E per giunta è anche un *intelligere* senza *intellecta* – sarà Platone, poi, a compiere questo passo faticoso. Rimanendo tuttavia nell'ambito dell'ontologia parmenidea, è sostenibile l'ipotesi che il suo *intelligere* possa essere un *seipsum intelligere* – cioè che l'*intelligere* sia anche

intellectum – è il passo che farà Aristotele con il suo *noesis noeseos* semplicemente traendo un'ovvia conseguenza dalla premessa parmenidea. Da notare, di sfuggita e con qualche sconcerto, che il passo salta totalmente la conseguenza ancora più ovvia e immediata – per noi – della premessa parmenidea: cioè che l'*intelligere seipsum* sarebbe prima di tutto *consapevolezza di sé*.

2. Tornando all'*intelligens* del tutto ignorato da Parmenide, non si può non notare che affermare l'identità di *noein* ed *einai* – o anche solo una meno pretenziosa *adaequatio rei et intellectus* – viene immensamente più facile in assenza di un *intelligens*, di un *agens intelligere*. L'*intelligens* è inevitabilmente causa di perturbazioni, un *tertium* fra *esse* e *intelligere* che innesci una specie di ontologico problema dei tre corpi alla fine inestricabile – una ovvietà (apparente) come un *esse intelligens esse* è inimmaginabile da Parmenide, anche perché, data la sua equazione, non vi si potrebbe mettere di fronte un *intelligere essens intelligere* che è palese tautologia: *einai* e *noein* non sono simmetrici e se non sono simmetrici ancora meno possono essere identici.

Tommaso, con la sua predilezione per i paralleli, suggerirebbe nella sua esegesi parmenidea che, come l'*intelligere* non è *actio intelligentis*, l'azione di un *intelligens*, così l'*esse* non è *actio essentis*, l'azione di un *essente*, ma l'una mero *actus intelligendi* e l'altra mero *actus essendi*.

Poiché per Parmenide l'*esse* non è *acutus* ma *status*, dato che agire importa divenire, moto dal non-essere all'essere e poi di nuovo al non-essere, se si afferma la loro

identità (di nuovo saltando la conseguenza più ovvia e immediata: che cioè l'*intelligere* è *actus* e non *status* e che quindi è ardua l'identità fra i due) allora tutto ciò che si predica dell'*esse* (cioè che l'*intelligere* predica dell'*esse*) dovrà valere anche per l'*intelligere*, che sarà dunque uno, immobile, eterno, rotondo.

3. Così si arriva a Platone, che codifica definitivamente l'*intellectum* senza *intelligens*, il quale *intellectum*, in piena ortodossia parmenidea, è lo stesso che l'*esse*, rovesciando in verità l'ordine gerarchico: non gli *intellecta* (gli *eidos*) specchiano gli *entia*, ma sono gli *entia* specchio – imperfetto – degli *intellecta*.

Gli *intellecta*, gli *eidos*, esistono absolute, senza un atto che li ponga. Del resto, se esistono eternamente, non hanno alcunché che li possa precedere. Nella prospettiva platonica non esiste un *intelligens* e nemmeno un *intelligere*, perché manca l'attore. Verrebbe da chiedersi se gli *intellecta*, a questo punto, siano davvero *intellecta*, o non semplicemente cose che si specchiano in altre cose, per metessi, per parusia, per mimesi, le quali non comportano necessariamente che il *partecipato*, il *presenziato*, il *mimato*, sia un *intellectum*. Platone sostiene in verità l'identità fra *intellecta* e *immaterialia*, ma questa coestensione porta inevitabilmente a rendere ridondante il primo se non si dà un *intelligens*. Del resto, se non ha senso parlare di un *immaterializans* – un agente che pone gli *immaterialia* – non si vede la necessità di un *intelligens* – un agente che pone gli *intellecta*.

La preconditione per il sorgere dell'*intelligens* – cioè dell'*intellectus* – è che gli *intellecta* non siano ingene-

rati. Finché si assume che lo siano, non c'è alcuna necessità di un agente che li ponga. Lo schiavo del Menone non si riscopre *intelligens* – cioè uno che *pone*, uno che *agisce* gli *intellecta* geometrici – semplicemente è introdotto a una *cosalità di ordine superiore*, nella gran foresta degli *intellecta* invece che nella gran foresta degli *entia*.

La sapienzialità greca non riconosce l'*intelligens* come tale, cioè come l'origine ultima degli *intellecta*. La *psychè* è molte cose – demone e forma, in prevalenza – ma si dice sempre *in terza persona*.

E' necessario aspettare il magistero paolino per scoprire la prima persona, che diventa così il vero *hypokeimenon*, il vero *sub-jectum*, *ciò che sta sotto* a tutto. Paolo, ma soprattutto Agostino che con le *Confessiones* consacrerà definitivamente la centralità irreversibile del *dire in prima persona*. Così sorge definitivamente l'*intelligens*, attore di *intellecta* perché portatore di *intellectus*. C'è una necessità tuttavia più strutturale e ontologica che impone il sorgere del *sub-jectum*, e cioè la necessità di trovare un posto a Dio – l'*agnostos theos* e il *subjectum omnium* – nell'ontologia platonica che rinasce nelle prospettive emanazionistiche neoplatoniche della tarda romanità. L'uno plotiniano è ciò da cui emanano gli *eidos* nella seconda ipostasi. Ma emanano necessariamente, *come cose da cosa*.

4. Per la sapienzialità ellenica, il *noein* – *intelligere* – è possesso dei *noemata* – gli *intellecta* – e gli *intellecta*, da un lato, esistono incondizionatamente fin da quando Parmenide fissò il postulato per cui lo stesso è *noein* ed *einai*. Dall'altro, hanno una irresistibile at-

trazione per gli *onta* nei quali si manifestano condizionatamente fuori dal loro contesto originario. Parmenide guardava con sospetto alla prospettiva di piani paralleli – il *noein* dei *noemata* e l'*einai* degli *onta* – e sancì l'unicità del piano. Platone, nell'affermare la prospettiva di una sapienzialità che fosse *sapienzialità delle cose* e contro la prospettiva della *cosa sapienziale* che è lo sfero parmenideo, si cautelò dall'eccedere sul lato opposto, assegnando ai suoi *eidos* il dominio del *theion*.

L'epifania del *intelligere* in quanto *intelligens* che agisce *intellecta* siamo noi. Verosimilmente, siamo epifanie non necessarie, non solo nel senso di provvisorie, ma nel senso più radicale di accidentali, occasionali. Non esiste l'*ego* di Cartesio – la *res cogitans* di cui è possibile dire in terza persona perché è *res* e necessaria premessa, in quanto *cogitans*, perché si diano *intellecta*. L'io di Cartesio è funzionale e necessario e il suo *cogito* vale prima di tutto e soprattutto (anzi, unicamente) per Dio.

Segnati dall'accidentalità, noi occidentali, non siamo *res cogitantes* – Dio, tutt'al più è l'*Unica Possibile Res Cogitans* – ma siamo l'io codificato da Paolo e da Agostino, io colpevole di esserci, tutt'al più *simia Dei* nel senso del Tentatore, perché desideriamo essere, con Cartesio, *res cogitantes* scimmiotanti l'Unica Possibile. Paolo e Agostino legarono indissolubilmente l'io – è il retaggio più antico dell'occidentalità, codificato già da Anassimandro – alla colpa, il nostro essere *intelligentes* al peccato. Se non fossimo peccatori, non agiremmo *intellecta* e quindi non saremmo, perché il no-

stro *esse* è *intelligere*, secondo il postulato di Parmenide. Non a caso, l'*unio mystica* è dissoluzione della nostra autonoma capacità di agire *intellecta* e il nostro liquefarci in quanto *entia* nel gran mare de l'*esse*.

Mancando di ciò che agisce gli *intellecta*, Parmenide parla del *noein* in termini di *einai* giungendo allo sfero, l'*on*, il primo e unico fra gli *onta*. Non parla dell'*einai* in termini di *noein*. Lo farà Platone e al prezzo di dissolvere l'unità-unicità dell'*einai* parmenideo.

Mancando di ciò che agisce gli *intellecta* perché gli *intellecta* sono senza necessità di qualcosa che li agisca, è pleonastico occuparsi dell'*intelligere*. Per il teorema di Parmenide, basta dire degli *onta* per dire anche dei *noemata*. Il *noein* si riduce ai *noemata* senza necessità di un *upokeimenon*, un *subiectum* che li agisca.

5. Il problema è che il teorema di Parmenide regge finché si ammette l'Unico, l'unicità dell'*einai* nel quale l'*ens* coincide con l'*esse* e il *intellectum* con l'*intelligere*. Supporre un *subjectum* non è necessario. In fondo la questione arabo-scolastica dell'unità dell'intelletto agente o addirittura dell'intelletto possibile, così come di ogni forma di occasionalismo, trova qui il suo significato ultimo, cioè le aporie che si generano quando l'unità-unicità dell'*einai-noein* viene a cadere. L'Unico non può avere origine e inizio. Ma non i Molteplici. Sia in quanto *onta*, sia in quanto *noemata*. Porre un'origine ai *noemata* significa porre qualcosa che li agisce, un *subjectum*, un *intelligens*. Finché è stato possibile, si è preservata l'Unicità dell'Uno, cioè la coincidenza fra *ens* ed *esse* e fra *intellectum* e *intelligere*. Quando l'Unicità collassa definitivamente, arriva Cartesio, arriva la Modernità. Con il *cogito* si comincia

a dover dire anche l'*intelligere*, non più solo l'*esse*. Si finirà per dire solo l'*intelligere*, facendo dell'*esse* una epifania dell'*intelligere*. Se per Parmenide la parola è cosa, da Cartesio in avanti la cosa diventa parola. Con Hegel la cosa diventerà *racconto*. Cioè Storia. E come ogni racconto, racconto di un protagonista – il *Geist*, l'*agens intellecta*. Il nuovo Unico, il nuovo Dio. Il soggetto non più sottinteso. Il Soggetto Assoluto.

22. Ontologia del bicefalo

Se *esse est et non potest non esse*, se *intelligere intelligit et non potest non intelligere* – uno infatti sono l'*einai* e il *noein*, giusta il teorema fondante l'occidentalità dell'Occidente – allora perché mai Parmenide si dovrebbe dare pena di convincere mortali bicefali (ma poi, perché non a-cefali?), scomodando addirittura la dea, che le cose stanno come dice lui?

Anzi, perché mai si dovrebbero dare mortali bicefali (o a-cefali) se l'*esse non potest non esse* e se l'*intelligere non potest non intelligere*? È collassato qualcosa nell'*esse* che *non potest non esse* e nell'*intelligere* che *non potest non intelligere*? Da dove, altrimenti, il mortale bicefalo – cioè l'*intelligere* bicefalo?

Di più: se noi mortali siamo *phainein*, epifanie dell'apparenza che inganna (e che, prima di tutto, *si* inganna), quale credito dare a ciò che diciamo? Quale credito, a ciò che diciamo del *phainein* e quale credito a ciò che diciamo dell'*einai* – cioè che è e non può non essere, come uno di noi mortali, chiamato Parmenide, dice, riferendo di una dea che certificherebbe, secondo il suo racconto, ciò che lui racconta?

Non se ne esce dicendo che l'*esse* non necessita dell'*intelligere*. Prima di tutto perché l'affermazione violerebbe il teorema di Parmenide – *ubi esse ibi intelligere* e viceversa, *ubi intelligere ibi esse*. Poi perché senza il dire – cioè senza un dicente (e ascoltante) – anche l'*esse* sarebbe irrilevante: se l'*esse* non è *esse per nessuno*, in fondo che sia o non sia è irrilevante.

La risposta a queste domande giace irrimediabilmente sepolta nel poema di Parmenide, nella parte perduta di

quel poema. Ammesso che Parmenide ne abbia avvertito l'urgenza. L'autoreferenzialità è scoperta molto tarda nella nostra storia sapienziale e il primo ad adombrarla è Aristotele con la sua congettura del *noesis noeseos*, di cui peraltro non sembra cogliere la autoreferenziale. Ritenersi appartenere a una casta di mortali *monocefali* che sono consapevoli della propria differenza rispetto ai mortali bicefali (o a-cefali che pare lui non stimi capaci di tale consapevolezza), non migliora la posizione ontologica dei primi, condannati a dividerla con i secondi, cioè l'appartenenza al mondo del *phainein*. L'Apparire è sempre e prima di tutto confutazione dell'assolutezza dell'essere. Che qualcuno parli e indichi l'*einai* – sfero assoluto, ingenerato e immobile – è già confutazione dell'assolutezza di quello e riduzione all'irrelevanza della sua immobilità e ingenerabilità.

È la maledizione dell'autoreferenzialità: non avere alcuna ragione per non porre a proposito del dicente le medesime domande che il dicente pone a proposito del detto.

23. L'insostenibile intelligenza dell'essere

Il bello sarebbe meno bello – o il cerchio sarebbe meno cerchio – se nessuno ne dicesse?

Per Parmenide e Platone un *intellectus intelligens intellecta* è strutturalmente irrilevante – non perché lo dicano tale, ma perché non ne dicono affatto. Quando Platone parla degli *eide*, ne parla come di *cose*, cose a cui l'anima può (o deve) ritornare, cose che in quanto ingenerate, non necessitano di alcun *nous* che le generi: come dire che la tutela ontologica del *noema* è il rescindere ogni legame con il *nous*. Se i mortali sono quei bicefali nell'accezione poco lusinghiera assunta dagli interpreti di Parmenide, la necessità di tutelare il *noema* dal *nous* – del quale è nota solo la versione, appunto, in possesso dei bicefali – è evidente. E se Senofane riabilita il *nous*, è perché è unico e nulla ha a che fare coi mortali – che rimangono inesorabilmente bicefali perché figurano gli dei a loro immagine e somiglianza, per esempio – ma soprattutto perché evita ogni accenno al *noema*.

Quanto aristocratico fosse Parmenide si può solo congetturare. Quanto lo sia stato Platone, tracima a ogni passo dei suoi dialoghi. Il *noema* deve essere preservato dal contatto con gli inferiori, i bicefali figli dell'apparenza e dell'inganno, i quali potrebbero contaminare di apparenza e di inganno il *noema* e, di conseguenza, per l'equazione di Parmenide fra *noein* ed *einai*, anche l'*on* – una catastrofe ontologica di cui tanto Platone quanto Parmenide hanno orrore.

Coerente. Ma, a questo punto, perché mai dovrebbero esistere i mortali? Perché mai ci dovrebbe essere una

ricerca sapienziale? Se gli *onta* sono già compiuta perfezione nell'*einai*, perché non dovrebbe essere anche compiuta perfezione nel *noein*?

Dalle testimonianze sopravvissute del *peri physeos* di Parmenide pare doversi concludere che il problema sapienziale per lui non è tanto trovare risposte, ma giustificare il porsi di una domanda che non dovrebbe nemmeno porsi.

La ricerca sapienziale dei mortali o implica l'incompiutezza dell'*einai* poiché è indice dell'incompiutezza del *noein*, oppure è *intrusione noetico-ontologica* nella circolarità perfetta dell'*einai-noein*. E non incombe certo all'intrusione sapienziale giustificare la propria intrusività là dove non dovrebbe esserci.

Vuol dire, se le cose stanno così, che anche noi mortali, di cui nulla avverte la necessità perché apparenti e ingannatori (forse più ingannati) e cioè, aristotelicamente, accidentali, paghiamo il fio del nostro esserci alle altre cose: e la forma di questo *pagamento ontologico* è la consapevolezza, drammatica fino al tragico, della nostra irrilevante accidentalità che, in quanto tale, non ha alla fine nessuna ragion sufficiente oltre che necessaria.

Dunque, Parmenide vedeva lungo, nell'evitare accuratamente l'*intelligens* e nell'affermare l'assolutezza dell'unico, esclusivo *intellectum*. Peccato che il suo *logos*, dopo aver detto l'*einai*, sia costretto a concludere di aver origine da ciò che è incompatibile con l'*einai* – cioè noi, mortali bicefali, apparenti e ingannatori-ingannati.

Platone se la cava dividendo i modelli dai modellati – gli eide dagli onta, cioè, meglio gli eide-onta dai semplici onta- ma il rapporto modello-modellato non è mediato da un nous – a parte, forse, il demiurgo che combina una volta per tutte modelli e modellati, ma per questo non è necessario un demiurgo dotato di nous.

Quindi, ancora, che se ne fanno di noi, sia i modelli che i modellati?

E che ci facciamo noi, in questo quadro ontologico di modelli e modellati?

24. Vittime sintattiche

Aristotele imputa a Socrate la definizione della definizione. Perché mai proprio Socrate?

Perché mai il sofista, divenuto ancora più sofista in nome del dio?

Perché mai il rinunciatario della sapienzialità dei mortali, colpito sulla via di Delfi dal dardo avvelenato di Apollo, tardivamente convertito alla sapienzialità arcaica, devastatore della sapienzialità dei mortali attraverso il suo esito più estremo – la sofistica, appunto?

La sofistica, a ben vedere, operava in assenza di definizioni. La sua forza inarrestabile era il *pollachos legetai* di una medesima parola – radice prima dell'*aequivocitas entis* che solo una precarissima autodisciplina nel dire riuscirà, di tanto in tanto, a convertire in *analogia entis*.

La possibilità di argomentare a un tempo a sostegno e in contrario a una medesima cosa sotto lo stesso aspetto, riposa saldamente sulla mancanza di un perimetro *definito*, appunto, e dunque condivisibile di quella cosa.

Gli interlocutori di Socrate, non usi a questo dettaglio iniziale – e questa era la trappola di Socrate – non ne coglievano la decisività ai fini del confronto dialogico che ne seguiva. Quando se ne accorgevano, era troppo tardi. Ma anche se Socrate avesse consentito a ridare un'altra possibilità all'interlocutore ritornando indietro fino all'inizio del confronto e consentendogli di definire altrimenti la cosa, non sarebbe cambiato nulla: l'interlocutore, non uso alla definizione (non a *questa*

o *quella* definizione), sarebbe stato in ogni caso inchiodato alla definizione che avesse scelto.

L'irresistibilità argomentativa dei dialoghi platonici sta nella costruzione di un perimetro definitorio quasi a insaputa dell'interlocutore e nel mascherarne il potenziale distruttivo nei confronti di tutto ciò che in quel perimetro non rientrava o poteva non essere fatto rientrare. Va da sé che è totalmente irrilevante se le definizioni di Socrate fossero le migliori possibili o addirittura quelle vere (qualunque cosa significhi la verità di una definizione): la definizione è sempre e comunque una efficientissima trappola argomentativa ad *excludendum*. La verità non c'entra nulla: il processo argomentativo efficace è sempre questione di *sintassi*, mai di *semantica* – lo diventerà con la Modernità, ma solo perché il nostro sogno inconfessato di moderni sarà quella di *ridurre la semantica alla sintassi*.

Vinto nell'agone dialettico, l'interlocutore era una vittima offerta al dio di Delfi che aveva consacrato a sé il nolente Socrate, il quale, grazie alla stupidità abissale di Cherefonte, fu condannato a offrire incessantemente sacrifici ad Apollo.

Il dialogo platonico è un sacrificio. E come tutti i sacrifici impone violenza sulla vittima, che sia toro o agnello.

E Socrate, sacerdote controvolgia del dio, non ha risparmiato né il toro né l'agnello.

25. La via sintattica

Si può forse definire la sapienzialità dei mortali come la tecnica di *declinazione algoritmica del l'universale*, nella quale l'anello debole non è mai l'algoritmo che *declina* – sempre definibili univocamente – ma l'universale che è *declinato*.

1. C'è una tradizione fin troppo vasta e fin troppo spesso anche predominante in cui è la *narrazione epica dell'universale* a imporsi come forma sapienziale – il capolavoro assoluto della narrativa sapienziale è la *Fenomenologia dello Spirito*, in cui la dialettica, che pure è forma algoritmica, annega dissolvendosi nella narrazione di una storia che non conosce nemmeno la distinzione del prima e del dopo.

Se l'algoritmo è calcolo, computazione, funzione, l'universale è mera *delimitazione*. Ed è appunto questo delimitare il limite strutturale della nostra sapienzialità. Non esiste un algoritmo per tracciare i confini dell'universale – se esistesse, presupporrebbe già quella sapienzialità che invece si tratta di ottenere.

La delimitazione dell'universale ne è la definizione e definizione si può dare propriamente solo dell'universale, secondo la prescrizione aristotelica. La quale suppone che nella definizione – e quindi nell'universale – venga codificato *il rilevante della cosa*, giacché non si è possibile una definizione *integrale* della cosa. *Il rilevante della cosa* sta pienamente e legittimamente al posto della cosa e ne consente, al contempo, la manipolabilità nell'algoritmo.

La Modernità comincia quando giunge a definitiva consapevolezza l'impossibilità della premessa implicita nella premessa aristotelica: cioè che il rilevante della cosa si dia *spontaneamente* e che la definizione si limiti semplicemente a esserne la codifica. È il significato e il valore primo e ultimo della *quidditas* dei maestri della scolastica: la cosa non solo si rivela *integralmente*, ma rivela la sua integralità in forma tale da poter essere riassunta in *un rilevante* agevolmente codificabile per noi. Le cose sono misura inappellabile e definitiva di ciò che noi ne diciamo e ciò che noi ne diciamo diventa conseguentemente incontrovertibile, cioè *vero*. L'errore allora non è nella definizione – semplice codifica della *verità riassuntiva* della cosa – ma nella manipolazione, cioè non nell'universale, ma nell'algoritmo.

2. La Scolastica tardomedioevale, come è noto, naufraga sulla *distinctio*, cioè sulla definizione dell'universale, cioè sulla labilità del perimetro tracciato dalla definizione. Cioè la cosa è sempre *perimetrabile altrimenti*, che alla fine significa semplicemente la labilità della cosa, cioè della sua definizione perché non esiste perimetro inappellabile. È la precarietà della *quidditas*, più o meno da Buridano a Cartesio, che manifesta sempre più scopertamente la sua inutilizzabilità. E di pari passo, restituisce all'algoritmo la sua ovvia e originaria incontrovertibilità.

La sintassi è sintassi e non può rimediare al naufragio semantico della definizione. Si possono avere risultati ineccepibili che semanticamente sono insostenibili. Più in generale: l'algoritmo che manipola l'universale re-

stituisce la medesima quota di valore semantico ricevuta dall'universale che processa – il medesimo valore di verità, come direbbe Popper.

Riconosciuta impraticabile la *via semantica*, la sapienzialità non poteva che rivolgersi alla *via sintattica*. Come percorrerla è il tormento che prelude al sorgere della nuova scienza, la scienza galileiana. Nondimeno, la *neutralità semantica della sintassi* è la più salda garanzia di incontrovertibilità e solo provando la *via sintattica* sarebbe stato possibile riprendere il percorso sapienziale.

3. Così la Modernità ha inaugurato la sua forma sapienziale: definire algoritmicamente *il rilevante* delle cose. Solo definendolo algoritmicamente, cioè univocamente, chiaramente e distintamente, *il rilevante* può essere sancito in forma definitiva. E solo attraverso una tale ratifica, si può finalmente interrompere la necessità, anzi la condanna a ricominciare ogni volta daccapo, cioè condanna a ridefinire ogni volta *il nuovo rilevante* delle cose.

Spontaneamente non si dà, tuttavia, un algoritmo capace di fissare il rilevante delle cose. A meno che – questo è il geniale colpo d'ala della Modernità – *il rilevante* sia *ciò che della cosa è algoritmicamente definibile e manipolabile*. Ovvero *il misurabile*.

Il numero e la figura hanno sempre giocato un ruolo non trascurabile nella sapienzialità ellenica. Tuttavia il numero non era ciò che delle cose era misurabile, ma il principio, l'*arché* a cui le cose si conformavano per essere. Similmente, la geometria non è mai stata ciò che nelle cose è definibile per punti, linee e superfici ma il

principio, l'*arché* a cui le cose si conformavano per essere.

Ora, *quanto è rilevante il misurabile per la cosa?*

Bisognerebbe essere in una posizione di *terzietà* – forse era la posizione del dio e della sua sapienzialità nell'epoca arcaica – per rispondere alla domanda. Dunque non è possibile e non ci è possibile.

Indubitabile rimane che non tutto nella cosa è misurabile e dunque il rischio che la considerazione del solo misurabile si risolva nell'impoverimento ontologico del rilevante della cosa, è altissimo. In cambio, tuttavia, viene offerta l'*afferrabilità* di ciò che viene deciso come rilevante.

Tra l'aleatorietà di una maggiore ricchezza ontologica e la definitività di una maggiore povertà ontologica, la Modernità ha fatto la sua scelta. Così la Modernità ha spianato la strada all'epopea dell'algoritmo. Epopea potenzialmente infinita, per estensione e per durata, il che non ne garantisce tuttavia la definitività storica.

4. Il misurabile è, per quanto ne sappiamo, l'unica possibilità di possesso univoco e definitivo della cosa. Combinato con l'univocità e definitività dell'algoritmo, non solo se ne ratifica il possesso indiscutibile, ma anche la manipolabilità indiscutibile.

A questo punto non sarà difficile notare come il misurabile è in funzione del misurare e non il misurare in funzione del misurabile. Significa che il misurabile ha tanta spontaneità e originarietà quanto il misurare: cioè nessuna.

Misurare non è atto spontaneo delle cose. Misurare è sempre e comunque artificio.

Ed è artificio perché misurare è già forma algoritmica: misurare una lunghezza (o contare) significa

- a) fissare una unità (di misura)
- b) supporre di avere n (cioè infinite) unità a disposizione
- c) disporre le unità in successione immediata
- d) supporre l'indefinita reiterabilità di quel disporre senza che in esso intervenga alcuna variazione
- e) interrompere la disposizione delle unità dopo un numero finito di reiterazioni

f) fissare in qualche modo quante volte è avvenuta la reiterazione perché questo *fissare quante volte* è qualcosa che ha rilevanza.

Quanto sia artificio una tale sequenza di operazione è superfluo sottolineare. L'algoritmo è la forma più originaria dell'artificio.

Così, la Modernità ha stabilito che l'algoritmo decida delle cose senza dare spazio alcuno alla loro spontaneità. Perché, in fondo, è sempre stato quello *spazio di spontaneità* – di indomabilità, a ben vedere – che ha reso inaffidabile ogni fissazione del rilevante delle cose che non fosse in forma algoritmica.

Così le cose sono state ridotte a sequenze o insiemi di variabili processabili da funzioni.

Così la semantica è stata ridotta a sintassi. Anzi, la sintassi è diventata la nuova semantica.

Così l'algoritmo ha divorato definitivamente l'universale.

26. Devota empietà

La forma sapienziale dei mortali non sembra davvero originare da un *thauma*. A cosa alludesse Aristotele – o che significato desse Aristotele al termine – è ricerca inane. Talete non pare mosso da *thauma*, ma più ma spirito di conquista di un territorio inesplorato. Nemmeno lo spirito di possesso di Parmenide pare sostenuto da un *thauma*, quando costringe l'*eon* nelle catene del *logos*. Per tacere dello spirito oracolare che agita Eraclito. O dello spirito critico di Senofane.

1. Il *thauma* è disvelamento improvviso, è un accorgersi che sboccia inaspettatamente. Difficile che possa sostenere la fatica della colonizzazione dell'ignoto. Nemmeno nella sua forma più locale e circoscritta, la curiosità, riesce a reggere l'ampiezza – quella della Totalità – del respiro sapienziale.

Il *thauma* non è ragione sufficiente a sostenere l'*autarchia sapienziale* dei mortali, quando il mito, l'invasamento e l'oracolo mettevano a disposizione dei mortali la sapienzialità degli Immortali.

Più facile supporre che la sapienzialità dei mortali sia la conseguenza di una *rottura* – forse non veramente di una ribellione, ma, più semplicemente, della fine di una dipendenza che legava in epoca arcaica i mortali agli Immortali. In effetti, la sapienzialità degli Immortali non è mai stata offerta con generosità ai mortali: era concessa in risposta a richieste, dopo rituali complicati oppure ancora dopo una non banale decodifica di vicende divine.

La sapienzialità inaugurata da Talete è un volgere le spalle agli Immortali. Fu atto di empietà, anche se discreto, silenzioso, *parallelo*, senza violenza contro gli Immortali. Prometeo è condannato duramente perché sottrae qualcosa agli Immortali. I mortali – forse memori dell’antica dipendenza – non intendono sottrarre nulla agli Immortali. Semplicemente scelgono di cominciare daccapo. Forse per questo gli Immortali hanno lasciato fare, loro malgrado.

A un certo punto della loro storia, i mortali giudicarono *inadeguata* la sapienzialità degli Immortali. *Inadeguata* perché *adeguata agli Immortali*. I mortali avevano bisogno di altro e gli Immortali non lo potevano offrire.

2. Talete, devoto del dio di Delfi, non può essere tacciato di *hybris*, di desiderio di uguagliarsi e poi di sostituirsi al dio – questa sarebbe *apostasis*, rivolta. Semplicemente, scoprì l’inadeguatezza sapienziale del dio per ciò che i mortali si aspettavano – non dal dio, ma dalla sapienzialità che il dio aveva loro mostrato.

L’*asebeia* di Talete è in verità *eusebes asebeia*, *devota empietà*: è semplicemente emarginazione del dio dall’orizzonte sapienziale dei mortali, emarginazione e condanna all’irrelevanza sapienziale.

Non c’è acrimonia nel lasciarsi fra mortali e Immortali. È la fine *spontanea* di un legame che ha retto solo in presenza di condizioni iniziali che poi sono venute meno, non per colpa di qualcuno ma per una inesorabile necessità. Impotenti sono stati gli Immortali di fronte alla fine di questa epoca, perché incolpevoli furono i mortali. La via dei mortali non è la via degli Immortali. Per questo Talete non abbatte templi, anzi fa

mettere le sue parole sul frontone del tempio del dio, come ultimo atto di *pietas*, di culto prima del congedo definitivo – è singolare che nessuna parola del dio sia mai stata messa sul frontone del suo tempio: forse il dio non ha mai detto nulla di davvero memorabile. Qualcuno ricorda parole indimenticabili di Apollo? O di Dioniso? O di Zeus?

Il fatto inoppugnabile è che, da un certo punto in avanti, la via dei mortali e la via degli Immortali cominciano a divergere e a divergere irrevocabilmente. Perché gli Immortali non possono offrire ai mortali ciò di cui hanno più radicalmente bisogno. Il tramonto degli dei è conseguenza della loro inadeguatezza, non dell'empietà degli uomini.

3. Talete disvela l'*inadeguatezza sapienziale* del dio – la sapienzialità del dio non può essere a misura dei mortali. E corre ai ripari. Non perché il dio non sia ciò che gli uomini hanno bisogno che sia, ma perché *non lo è abbastanza*. Il dio è, semplicemente, un *Immortale* e l'immortalità non è, per sé sola, garanzia sapienziale.

Forse è meno che *asebeia*, perché non muove da acrimonia, ma forse è anche più che *asebeia*, proprio perché non muove da acrimonia – quasi da necessità, da spontaneità incolpevole. Così, d'un tratto, gli dei cessano di essere sede e origine di sapienzialità e diventano qualcosa di cui la nuova forma sapienziale – quella a partire da Talete – è chiamata a occuparsi, qualcosa che è chiamata a dire, così come è chiamata a dire ogni cosa e la totalità delle cose.

Lo stesso è accaduto anche all'alba della Modernità. Di nuovo la via dei mortali si diparte dalla via tracciata dal

dio, dall'Unico, che si svela essere *fin troppo* dio. Un dio che è finalmente Dio e che getta quelli come Blaise Pascal nello smarrimento più radicale: Il Dio di Agostino, ma anche quello di Tommaso, è eccessività smisurata che sgomenta – il Dio di Eckart che non sopporta più le mediazioni sistematiche della sapienzialità teologica e si offre direttamente, bruciando anime come quella di Pascal. E obbligando a volgergli le spalle per sopravvivergli, come Mosè sul Sinai.

L'*asebeia* di Galileo, di Cartesio, di Newton è quella di Talete. *Devota*. E forse anche sinceramente. Ma posare lo sguardo su Dio – come ha fatto Pascal senza essere Eckart, cioè nell'illusione di *trovarsi*, mentre è un *perdersi* – acceca lo sguardo.

Nemmeno Galileo, Cartesio e Newton ebbero acrimonia verso Dio e furono tutt'altro che negatori o ribelli. Certificarono, semplicemente, che per sopravvivere a un dio che è troppo smisuratamente Dio, è necessario volgergli le spalle. Perché le nostre vie non sono le Sue vie.

La sapienza di cui noi necessitiamo non può esserci offerta da alcun dio, nemmeno da Quello che, invece di dare risposte circostanziate a domande circostanziate nei luoghi prescritti e con liturgie appropriate, sembra aver comunicato tutto ciò che poteva esserci comunicato consegnandolo a una tradizione scritta.

Per la seconda volta, in Occidente, il divino è stato trovato e giudicato *inadeguato* a ciò che i mortali ritengono forma sapienziale.

Non si è trattato di giudizio perentorio e definitivo ma, ancora una volta, di un *volgersi altrove* dello sguardo sapienziale. Un volgersi altrove per passaggi all'inizio

insensibili e man mano sempre più accentuati. Come verosimilmente accadde alla sapienzialità arcaica del dio.

Talete come Cartesio.

Apollo, *dio per difetto* e Jahweh, *dio per eccesso*.

27. La battaglia di Elea

Come è possibile che Parmenide e Melisso giungano a conclusioni diametralmente opposte a proposito del medesimo *einai*?

Parmenide lo profetizza totalmente definito, sfericità ontologica (non geometrica) compatta e uniforme, che non può avere attenuazioni di densità o zone di indeterminazione. Per Parmenide l'essere è inesorabilmente *univoco* nella chiarezza meridiana del giorno sapienziale. Melisso lo immagina, al contrario, totalmente indefinito, perché se non lo fosse lascerebbe spazio ontologico ad altro – ciò che, appunto, lo delimiterebbe. Melisso dilata all'infinito lo sfero parmenideo così che l'altra via, quella del non-è, quella su cui camminano i bicefali, non possa avere luogo.

Parmenide traccia il *peras* all'essere ponendolo come *determinatezza* che si traduce necessariamente in *finitezza*.

Melisso regredisce fino ad Anassimandro con argomento stringentissimo e rifiuta all'essere il *peras* ponendolo quindi come *indeterminatezza* (apeiron, appunto) che si traduce necessariamente in *infinitezza*.

Per l'uno, incamminato sulla via *ad excludendum*, l'essere non può che essere *essere*. Per l'altro, sull'opposta via, quella *ad includendum* per nulla lasciare fuori da ciò che è – quella forse dei bicefali, se il Tremendo aveva davvero uno sguardo che arrivava così lontano? – l'essere non può che essere *tutto*.

Forse è Melisso che allude per primo – chissà quanto consapevolmente – alla Totalità.

Accentuando un po' i toni (ma forse no), la via *ad excludendum* è quella *dell'univocitas*, mentre la via *ad includendum* è quella dell'*aequivocitas*.

All'uno e l'altro, come a tutta l'alba della sapienzialità ellenica, manca la consapevolezza che *determinare* non è necessariamente anche *delimitare* – ma è dubbio che questa consapevolezza sia mai davvero sorta nel contesto della grecità, almeno prima di Euclide.

Parmenide sogna l'essere *così totalmente determinato* da impedire ogni possibilità al non-essere. Melisso lo pone *così totalmente indeterminato* da impedire ogni possibilità al non-essere. Il punto è impedire il non-essere, perché l'uno e l'altro, probabilmente intravedevano l'orrida possibilità di un essere alla deriva nel *gran mare del non-essere* – Democrito percorrerà con decisione questa via esecrata dai due eleati, con il correttivo, geniale ma non sufficiente, di moltiplicare lo *sfero* parmenideo in infinite *microsfere*.

Per come Parmenide tratteggia il suo *einai*, lo sfero non può andare alla deriva galleggiando sul gran mare del non-essere perché quel mare non esiste – *non è*. Per come lo tratteggia Melisso, lo sfero (non più parmenideo perché in verità non più sfero) non può andare alla deriva galleggiando sul gran mare del non-essere perché lo ha inglobato.

Tradotto con linguaggio ampiamente posteriore al tempo di Elea, affermare l'indeterminatezza-infinità significa rinunciare alla *forma*. Affermare la determinatezza-finitudine significa rinunciare alla *totalità*.

Melisso è il primo a percorrere la via asprissima che dal *non-essere* porta al *Nonessere*.

28. Parmenide bicefalo

Parmenide redige la sua memorabile Teoria dell'Essere e poi, detto tutto quello che era possibile dire dell'essere – i venticinque secoli successivo non aggiungeranno granché – passa ad altro.

1. La dea forse estenuata dall'immensità delle implicazioni di quel primo trattato di ontologia o, più semplicemente, consapevole che la questione, in effetti, non è sulla verità della verità, ma sull'opinabilità dell'opinione, chiude (forse interrompe) il luminoso, anzi abbacinante, anzi ipnotico discorso sull'*eon* e conduce il giovane paredro di *alethéia* nelle regioni dubbie e inquietanti dove *Essere* e *Nonessere* si incontrano, si intrecciano inestricabilmente per dar luogo a ciò che i mortali chiamano *kosmos* fin dai tempi di Pitagora.

Di ciò che racconta la dea a proposito del *Nonessere*, poco o nulla rimane. Inquietante e sospetto, perché se a noi è giunto, dal medesimo poema, il discorso sull'*Essere* ma non quello sul *Nonessere*, non si tratta verosimilmente di un caso.

Si farebbe ridicolmente torto alla smisuratezza e terribilità del Tremendo se si supponesse che i due discorsi non siano stati legati da vincoli non banali. Se così non fosse, sarebbe lui il primo dei suoi vituperati bicefali – o almeno strabici, con occhi divergenti, uno sull'*Essere* e l'altro sul *Nonessere*.

E se lui, invece, fosse stato per qualche oscura ma necessaria ragione, il primo dei bicefali perché è *necessario essere bicefali*? In fondo, è necessario avere occhi divergenti se, mentre si fissa l'*Essere*, si vuole dire –

come in effetti Parmenide ha detto – anche il Nonesere. In fondo solo un bicefalo può essere l'interlocutore contemporaneo dell'*Essere* che è e del *Nonessere* che non è.

Congetturiamo.

2. Anche se l'ambito di *aletheia* e l'ambito di *doxa* fossero divisi da una spaccatura incolmabile, bisognerebbe cercare una ragione del nostro trovarsi – del trovarsi dei mortali – lungo quella frattura.

Sarebbe altrimenti possibile produrre *doxa* dopo aver assunto *aletheia*, cioè produrre *spontaneamente doxa* a fronte dell'inequivocabilità di *aletheia*?

Immanuel Kant, all'estremo opposto della storia della sapienzialità dei mortali – della storia e dell'anima dell'Occidente – ripercorre immutato il dramma fondativo della nostra sapienzialità: il darsi del *fenomeno* che, per sostenersi, invoca il *noumeno*. Con la non misconoscibile, abissale differenza che Kant ci vede tirati dai due estremi della polarità gnoseologica che sottace la polarità ontologica, mentre Parmenide non vede polarità – forse vedeva il conglomerato della *doxa* ruotare attorno allo sfero di *aletheia*, anello o sfera attorno a un centro incontrovertibile e stabile - *primo* e *secondo* Parmenide, come dice qualcuno, ma in effetti forse solo un *Parmenide bicefalo* che consacra una quota presumibilmente non trascurabile del suo poema a *doxa*, divinità minore, indubbiamente, ma pur sempre divinità.

Non ci è stato tramandato come Parmenide abbia potuto officiare a due dee – *Aletheia* e *Doxa* – senza essere spezzato dalla tensione drammatica che invece è la chiave di comprensione della *Critica Ragion Pura*.

Kant non tollera di essere bicefalo e tenta disperatamente di mantenere *uno* il quadro il cui *aletheia* e *doxa* si inscrivono, con la fatica immane di mantenere aperta la via che collega l'essere *che è* all'essere *che si dà*.

3. Alla fine, se per Kant la verità del fenomeno è il noumeno, come evitare che per Parmenide la verità della *doxa* sia l'*eon*?

La *reine Vernunft* di Kant non porta al disvelamento del noumeno, ma all'*ipotesi dell'esserci* del noumeno. Così, anche se Kant non ci si è mai messo, non sarebbe proibitivo costruire una *ontologia del noumeno*. Così come, anche se Parmenide verosimilmente non ci si è mai messo, non sarebbe proibitivo costruire una *gnoseologia del bicefalo*. Paradossale fino a sorriderne, ma è come se a distanza di ventitre secoli, l'uno potesse colmare la lacuna dell'altro - che probabilmente a nessuno dei due pareva una lacuna. A Kant non interessava raccontare il noumeno del fenomeno come invece era stato irrecusabile per Parmenide il raccontare l'essere dell'apparire. E Parmenide non era interessato a raccontare dei meccanismi con cui i doppiocefali si relazionano con uno all'essere e con l'altro all'*apparire dell'essere* - all'*essere-che-non-è*, come invece per Kant era stata imprescindibile la deduzione trascendentale delle categorie.

Così alla *bicefalia* di Parmenide corrisponde la *bipsichia*, la frattura radicale dell'anima romantica, che Kant introduce e officia. Così alla teologia dell'*eon* corrisponde la teologia dell'io-soggetto-spirito con cui Hegel seppellirà definitivamente il teorema di Parmenide nella liturgia funebre della *Scienza della logica*.

29. Bicefali e monocefali

Parrebbe inevitabile concludere che sotto la scorza impenetrabile del noumeno kantiano si celi l'*eon* parmenideo.

Kant non è mai stato né fisico né metafisico ma voleva una fisica senza metafisica. Parmenide era fisico e metafisico – bicefalo –, ma avrebbe preferito, probabilmente, una metafisica senza fisica.

Kant chiude definitivamente la bimillenaria prospettiva aristotelica per cui se la metafisica è *l'al di là della fisica*, la fisica è *l'al di qua della metafisica* e se la metafisica è fisicamente irrilevante, allora è pleonasma in senso assoluto. Parmenide, da fisico e metafisico, aveva già separato *divino iussu* i due domini, ma anche se la tradizione successiva lo consacra come il cantore dell'essere e non delle cose, larga parte del suo viaggio noetico è dedicata alle cose e non all'essere – la dea stessa gli racconta le cose. Quasi kantianamente, per quello che ci è dato sapere, il Tremendo, immaginando una psiche noeticamente bicefala, scarica la frattura ontologica sulla forma del nostro approccio: dovendo avere a che fare a un tempo con l'essere e con le cose – fisica e metafisica – ed essendo l'essere e le cose reciprocamente incommensurabili, è necessario adottare approcci indipendenti. Forse nei versi perduti del suo poema la dea aveva indicato come comporre la frattura, ma è improbabile che uno come Aristotele, cantore della commensurabilità e del continuo, lo abbia passato sotto silenzio.

Kant è decisamente *monocefalo* rispetto a Parmenide, ma non trova di meglio che *esternalizzare* la frattura – noumeno e fenomeno. A garanzia della monocefalia costruisce l'impalcatura immane della deduzione trascendentale delle categorie – il Barone di Münchhausen che si solleva tenendosi per i capelli.

La questione sembrerebbe tutta da questo lato – dal lato del *noein*: monocefalia o bicefalia. Sull'altro lato, la *biformità* è ovvia: noumeno e fenomeno, l'essere – *terminus ad quem* dell'*aletheia* – e le cose – *terminus ad quem* della *doxa*. Kant tenta l'immane impresa di fissare il percorso per cui la *doxa* diventa *aletheia*, ponendo una continuità strutturale fra questa e quella – Kant monocefalo.

Né l'uno né l'altro – e con loro ventitre secoli, almeno, di sapienzialità – possono ammettere che l'altro lato sia uno e che siamo noi a reagire bicefalicamente a ciò che ci sta di fronte. Vale ancora e sempre il teorema di Parmenide; *to gar auto noein estin, te kai einai*: se il *noein* è specchio dell'*estin*, allora, la doppiezza del *noein* non può che riflettere la doppiezza dell'*estin*: bicefalia da questo lato in corrispondenza biunivoca con la *bifisia* (intendendo *physis* nel senso dei Milesii) dell'altro lato. Alla fine, per Kant, cancellare la metafisica è la via – l'unica – per la lettura del teorema di Parmenide in senso opposto: stabilita la nostra monocefalia per il principio di continuità fra *aletheia* e *doxa*, l'altro lato non potrà più dividersi tra fisica e metafisica. *Monofisia* dunque e *monocefalia*. Il prezzo da pagare è sacrificare *aletheia*, la cui ombra tuttavia rimane nella regolamentazione chiara, distinta e definitiva che la *doxa* impone a se medesima.

29. *Mechanica entis*

Matrix potrebbe essere il compimento del millenario sogno sapienziale dell'Occidente. La vicenda dell'Occidente cela all'origine una tendenza insopprimibile, strutturale, decisiva e unificante verso il *mechanischer Aufbau der Welt*. Il destino dell'occidente – della sapienzialità che ha generato l'Occidente – è *Matrix*. E *Matrix* – profeticamente – è la condizione in cui i mortali, dopo aver reso *Bestand der Mechanik* ogni cosa, una volta che la meccanica ha assunto consistenza e autonomia, diventano essi stessi ridondanti e sopravvivono solo come evoluto *Bestand*, come mera supposito materialis dell'immane meccanismo finale. Il rapporto fra meccanismo e vivente – l'essere il primo in funzione del secondo – si rovescia nell'essere il secondo in funzione del primo.

1. Alla fine del percorso, la presenza dei mortali che con la loro scelta sapienziale originaria, hanno dato inizio alle danze, diventa non necessaria: ciò che abbiamo costruito *per noi* diventa dapprima ciò che abbiamo costruito *per sé* e poi ciò che si costruisce *da sé*. Alla fine la meccanica è la forma di confutazione della morte più radicale ed efficace che la sapienzialità dei mortali è riuscita a mettere a punto. È la forma con cui i mortali hanno immaginato la propria immortalità – la propria parificazione agli Immortali.

Così noi mortali in quanto mortali – *brotoi* – diventiamo irrilevanti, pleonastici e ridondanti rispetto al meccanismo che abbiamo costruito – l'essere *Bestand* non dà garanzie perché è irrilevante *cosa* sia *Bestand*,

ma semplicemente *che* sia, cioè che possa essere usato come tale.

Allora, l'essere mortali è ciò che ci preserva dalla nostra dissoluzione nel meccanismo, dalla *maledizione meccanica* della nostra forma sapienziale che porta (e ci porta) inesorabilmente verso *Matrix*. È la conclusione inattesa e drammatica di un percorso cominciato computando secondo algoritmi definiti – algoritmi logici, come *omne quod movetur ab alio movetur, ire non est ad infinitum, potentia specificatur ab actu*, e così via – gli universali costruiti per dire le cose, premessa ineludibile per poterle trattare dapprima e manipolare poi.

Inesorabilmente universali e algoritmi, nel dire le cose si sostituiscono alle cose e diventano cose a loro volta, più disponibili e manipolabili che non le cose di cui furono all'inizio mero espediente per poterle trattare.

2. La sfida è stata rendere le cose – sostituite ma non sopresse da ciò che ne diciamo – manipolabili dopo averle rese disponibili sottraendole a se stesse e alla loro propria autonomia. La forma della manipolabilità delle cose è la loro infinita ricombinabilità che le riconfigura come *componentistica*. La riconfigurabilità e la ricombinabilità illimitate delle cose è la conseguenza inevitabile dell'*indifferentia entis*. Componentistica e ricombinabilità secondo algoritmi definiti, sono meccanica: all'inizio solo logica – rapporti meccanici fra parole – ma via via sempre più *cosale* – rapporti meccanici fra cose – man mano che l'*indifferentia entis* permette l'esplorazione di combinabilità sempre più lontane dallo stato iniziale, cioè *naturale*.

Raggiunto un certo livello critico di articolazione, complessità e integrazione, il meccanismo supera l'originaria *ancillarità computazionale* (anche estrema, anche iperpotenziata) nei confronti di chi lo ha posto in essere e diventa *automathon*, cioè *causa sui*, il *meccanismo agente in proprio*. Mentre nella fase precedente era agente *a richiesta* e *a comando*, il salto di complessità lo definisce come agente *autonomo*. Prima o poi accade. *Deve* accadere. La complessità non può complessificarsi all'infinito senza un salto di livello. Senza un salto di livello collassa e si frantuma.

3. Ma se la tendenza della complessità a complessificarsi fa parte della definizione di complessità – ed è ragionevole ipotizzarlo – anche nel nuovo livello la complessità, complessificatasi fino a un certo punto critico, dovrà compiere un salto per non collassare: il meccanismo ipercomplesso che può costruire a sua volta meccanismi.

Prima o poi sarà necessario appurare le implicazioni del duplice asse evolutivo della complessità – quello orizzontale, quello dell'espansione complanare fino a un punto critico nel quale avviene il salto di livello, l'asse verticale, dove si ripeterà l'espansività fino a un punto critico che renderà necessario un nuovo salto.

Se il salto implica la finitudine del processo espansivo (asse orizzontale), si può dire lo stesso del numero di salti (asse verticale)? Detto in breve: esiste un *principio di limitazione della complessità*?

Nell'attesa, sarà necessario riconoscere che la meccanica è riproducibilità illimitata perché non si intravedono ostacoli alla reiterazione illimitata di una o più funzioni sempre identiche. Se è così, non esisteranno

limitazioni in linea di principio né all'articolazione, complessità e integrazione del meccanismo costruttore, né all'articolazione, complessità e integrazione del meccanismo costruito. Né alla riproducibilità del format *meccanismo-che-costruisce-meccanismi*.

4. Prima o poi è inevitabile che accada l'*oblio delle origini non meccaniche* del meccanismo e il meccanismo allora potrà porre se medesimo *etsi homo non sit*. Questo è il compimento dell'*intelligenza artificiale*, cioè dell'artefatto capace di costruire artefatti adeguati a una funzione precedentemente definita – dal *logistikon* all'*automaton* al *poietikon*: la capacità computatoria esponenzialmente raffinata e ampliata è la premessa necessaria allo scoccare del *causa sui*. Così *si meccanizza* anche la definizione di finalità funzionali in vista delle quali il meccanico costruisce il meccanico, realizzando compiutamente e definitivamente la *causa mechanica sui*.

È così che il Meccanico emula l'Organico e lo sopravanza: l'Organico si amplia per generazioni successive e per infinitesime varianti in capo ciascuna a una individualità – l'Organico non *progetta* se medesimo. Il Meccanico non conosce questo limite.

Il punto è la *complessità critica* del meccanico, il livello di complessità capace di innescare i salti di livello di complessità necessari alla totale autonomia del Meccanico. Da lì in avanti, il Meccanico può procedere senza l'Organico – l'*intelligenza artificiale* senza più l'*intelligenza naturale*, cioè l'*intelligenza* legata dalla sua premessa organica: l'*intelligenza* non si estingue, ma si riposiziona e riparte – *salta* di livello.

5. Il senso del salto? Superare la precarietà e la provvisorietà della premessa organica. Come si può definire intelligenza compiuta una complessità che – l'intelligenza naturale indubbiamente lo è – non ha capacità di sostenersi, che si deve necessariamente piegare al ciclo dell'organico?

Una complessità *a base meccanica* invece che *organica* – *artificiale* invece che *naturale* – è la premessa per superare il limite dell'organico e, al tempo stesso, l'attestazione che l'intelligenza non è necessariamente organica – l'intelligenza è *simpliciter* uno stato di complessità, è una *forma di complessità*. Una *forma emergente*, cioè non riducibile alle complessità inferiori che l'hanno generata. Non si genera, non *emerge* in seguito a mero accumulo. In quanto *forma emergente* pura, allora, che sia organica o meccanica, è irrilevante. Anzi, la base organica ha limiti che una base meccanica non avrebbe.

Il meccanico, rispetto all'organico, ha dalla sua la possibilità del superamento definitivo della precarietà e provvisorietà dell'organico. Non perché la componentistica sia eterna, ma perché è indefinitamente intercambiabile. Un meccanismo costituito da componentistica totalmente e indefinitamente intercambiabile è quanto di più vicino alla stabilità e definitività possiamo immaginare. La totale e indefinita intercambiabilità di ogni componente rende il meccanismo radicalmente autonomo rispetto a qualsiasi base originaria. Combinato così il superamento della precarietà/provisorietà con l'*automathia* raggiunta dopo aver superato un livello definito di complessità, la complessità mec-

canica compie il sogno celato fin dall'inizio nella *hybris* sapienziale dei mortali: l'immortalità – mimare in qualche forma l'immortalità di quegli Immortali dalla cui soggiogante sapienzialità noi mortali ci siamo liberati, confidando che la nostra potesse offrire, in forma inaudita, *immortalità ai mortali*.

È questo l'immane, recondito, all'inizio anche inconsapevole disegno sapienziale che lentamente e drammaticamente – ma anche empicamente – prende le mosse dall'apparente innocuità della ricerca delle *archai*?

6. In verità, cosa altro può essere la ricerca sapienziale se non desiderio di immortalità?

E se è desiderio di immortalità, non è forse il passo primo e necessario per cominciare a diventare, in qualche misura, *dio*?

Il prezzo della *hybris* tuttavia non è stato a buon mercato per i mortali. La sapienzialità da loro rivendicata in così orgogliosa autonomia ha mostrato loro molto più di quanto chiedevano, lungo il suo dipanarsi. Molto più di quanto potevano sopportare. Ha mostrato loro cosa significasse essere *Dio*.

Gli Immortali erano *dei* e non *Dio* – gli dei appartengono a ciò che chiamiamo mondo: Dio no. È semmai ciò che chiamiamo mondo ad appartenere a Dio. Gli dei sono un primo alludere della dimensione in cui Dio dimora stabilmente.

All'inizio Dio non era. Erano solo gli dei. È stata la sapienzialità dei mortali a disvelare Dio – gli dei hanno sempre rivendicato l'immortalità, mai l'*essere-Dio*. Se fu colpa desiderare l'immortalità – cioè desiderare di *essere dei* – la condanna a *esser-Dio* ne fu la pena.

All'inizio la differenza non fu colta. Quando fu colta, gli dei se n'erano andati e ai mortali rimase solo l'esser-Dio come alternativa alla loro dolorosa mortalità.

7. Che accadrebbe ai mortali se il loro grandioso disegno sapienziale – ed empio, perché ogni grandiosità è sempre empia – conseguissero l'immortalità per via meccanica?

La forma sapienziale che l'Occidente ha scelto all'inizio, mascherava il desiderio di mimare l'immortalità degli dei, di conquistarla *artificialmente*, dato che ai mortali non era stata assegnata *naturalmente* – il *fare* come rimedio al proprio *essere*, il *poiein* come cura delle carenze, delle inadeguatezze, delle incapacità dell'*einai*: questo è l'*homo faber*, questo è l'Occidente. *En arché*, l'immortalità fu vista come l'esser-Dio degli dei – equivoco non meno empio per essere tragicamente illusorio – e fu vista come l'esser-Dio degli dei a causa della nostra mortalità, mai accettata, mai abbracciata, sempre solo subita e combattuta – se ci appartiene il morire, perché è tragedia? Se non ci appartiene, perché l'abbiamo avuto in sorte?

In assenza di una risposta decisiva, l'empietà rimane perché noi, fin dal principio abbiamo desiderato essere Dio, cominciando col mimare gli Immortali. La sapienzialità dei mortali sorge come disegno grandioso ed empio – ogni grandiosità è empietà per i mortali.

Così, non ci salva dall'empietà l'illusione che l'*artificialità* non possa dare luogo alla consapevolezza di sé. Lo stesso si ipotizzava per l'intelligenza. Ma se l'intelligenza è intelligenza e basta, al di là di organicità e artificialità perché è *funzione della complessità*, cosa impedisce di immaginare che un livello ulteriore di

complessità non comporti come proprietà emergente la consapevolezza di sé? Cosa impedisce di immaginare che se l'intelligenza è funzione della complessità, la consapevolezza sia *funzione della ipercomplessità*? E cosa impedisce di immaginare che, come siamo stati in grado di assemblare una complessità che dà luogo all'intelligenza, saremo in grado di assemblare una ipercomplessità che dia luogo alla consapevolezza di sé? Ma se è così, la vicenda della sapienzialità dei mortali – dell'Occidente – non segue l'andamento della parabola, ma dell'iperbole, che disegna il nostro destino di essere *costruttori del nostro esser-Dio*.

31. Figli di un dio minore

Che i tronchi di abete siano adeguati per costruire la travatura di un tetto, dice molto poco dell'abete anche se può dire molto del tetto.

Che le leggi di Keplero e Newton (con tutte le successive integrazioni) siano adeguate per tracciare la traiettoria di un veicolo dalla Terra fino a Marte, dice molto poco su quello che chiamiamo sistema solare anche se può dire molto sui nostri viaggi spaziali.

Ciò mostra inoppugnabilmente che non è necessario sapere cosa sia un *mondo* per costruirne uno a propria immagine e somiglianza. Come *in rerum natura* non esistono volte a capriata, così anche non esistono superfici uguali coperte in tempi uguali lungo ellissi orbitali. In effetti, *in rerum natura* non esiste propriamente un mondo. Che un mondo sia, e che sia *il* mondo, è una nostra necessità. Non delle cose.

Così, finché rimane la consapevolezza che *il mondo* è una nostra costruzione definita di volta in volta tra innumerevoli opzioni possibili, potremo vedere *il mondo* non come la totalità delle cose, ma come *la nostra casa* costruita nel contesto della totalità delle cose – che, in linea di principio ci sopravanza infinitamente e indefinitamente. Una *sotto-totalità* nel contesto della Totalità.

Quando questa consapevolezza si attenua e la Totalità diventa – sempre più e corrispondentemente – *ciò che noi ne possiamo dire* (cioè la Totalità si riduce alla nostra sotto-totalità, a ciò che noi consideriamo, appunto, *casa*), allora diamo inevitabilmente seguito al suggerimento

mento del Tentatore: *eritis sicut Deus*. E sarà solo questione di tempo e opportunità occupare il Suo trono, o meglio, quello che noi ci figuriamo essere il Suo trono – *divinità minori* di una *totalità minore*.

Ritenere che questo sia il peccato della sola Modernità, fa torto alla Modernità medesima ma anche a ciò che l'ha preceduta rendendola possibile.

Talete e Parmenide avevano il medesimo sguardo verso le cose di Cartesio e Galileo: costruire la casa, la nostra casa, progettandola in forma tale che potesse reggersi da sé. Le *archai*, l'*einai*, la gravitazione universale erano il modello-guida del progetto.

La differenza radicale – sentita con lucidità assoluta da Galileo perché lui si era trovato sul bivio – sta nella consapevolezza che la Totalità delle cose non può essere la nostra casa e che, se vogliamo una casa, ci dobbiamo accontentare di una sotto-totalità – la sotto-totalità di ciò che della Totalità possiamo dire. Prima di Galileo, la premessa tacita era che la Totalità può essere detta esaustivamente – cioè che la sotto-totalità coincide con la Totalità, cioè che la Totalità è a pieno titolo la nostra casa.

Dopo Galileo – la lucidità che ebbe lui si dissolse con lui – la premessa tacita divenne che, *non potendo essere detta esaustivamente*, la Totalità viene fatta coincidere con ciò che noi ne possiamo dire, cioè con la sotto-totalità che abbiamo chiamato *casa*. È così che noi, alla fine, abbiamo dato seguito, con zelo inimmaginabile, al suggerimento del Tentatore.

32. Elogio della definizione

Aristotele fa merito a Socrate di aver definito per primo la definizione. Platone sembra ignorare questo merito – ma del resto, si sa, Socrate fu un pretesto, accorto e smisurato, per Platone – o almeno sottovalutarlo, nonostante tutta la sua *dialogia* sia un incessante ed estenuante esercizio definitorio per passare da un momento al successivo.

1. Sia o no imputabile a Socrate, non è fuori luogo attribuirgliene il merito, stante che, secondo quanto si evince della *dialogia* platonica, Socrate la brandisce come arma argomentativa sempre mortalmente efficace – la più efficace di ogni altra. Ma in fondo, Socrate è anima sofistica e nulla è più conseguente di un sofista che fa strage di sofisti usando l'armamentario della sofistica.

Aristotele però non era sofista. Eppure conferisce all'*orismos* una posizione cardinale nelle sue architetture sapienziali, nonostante riservi una posizione almeno altrettanto cardinale alla pluridicibilità dell'essere.

La definizione è strutturalmente in odore di univocità: è dire l'essere in un unico modo, a costo di moltiplicare indefinitamente e indiscriminatamente il numero delle definizioni – su questo fiorirà l'arte tardoscolastica della *distinctio*. L'*orismos*, allora, sarebbe una riaffermazione dell'univocità che bilancia la polimorfia strutturale del dire l'essere?

2. Socrate non sospetta nemmeno nido di implicazioni in termini di univocità e di analogia che la definizione di definizione nasconde. E la usa da sofista:

cioè come trappola argomentativa di implacabile e infallibile efficacia – quasi un divino inganno, cioè diabolico – del quale si accorgono sempre troppo tardi le vittime del cannibalismo sapienziale socratico, così morbosamente documentato da Platone.

Sarebbe bastato, per gettare sabbia nell’ingranaggio argomentativo socratico, fissare in premessa che la definizione, qualunque definizione, è un *impoverimento della cosa*, non potendola esaustivamente dire. Però una cosa afferrata anche non esaustivamente, è quello che la sapienzialità dei mortali si può permettere. L’alternativa è l’inafferrabilità delle cose e dunque la rinuncia a dirle.

A ben vedere, se Platone si condannava al ridicolo ponendosi come oracolo del dio (quale dio, poi?) nelle Leggi affermando essere appunto il dio misura di tutte le cose, Aristotele sapeva di commettere abuso consacrando, con la definizione, l’assioma che *le cose sono misura di ciò che ne diciamo*. Più prudenti dell’uno e dell’altro – *mirabile dictu* – fu Protagora assegnando onestamente al dicente l’essere misura delle cose – e di ciò che se ne dice.

3. Definire è costruire muri di cinta dove *la cosa* sta dolorosamente, insopportabilmente stretta, perché mai compiutamente adeguabile dalla *parola* – *indivuum ineffabile*. L’ineffabilità della cosa ha sempre ragione dell’effabilità, anche progressiva, che di volta in volta noi confezioniamo. Il che è diabolicamente chiaro a Socrate – come non lo sarà più fino alla (ri)scoperta dell’arte della *distinctio*. Per Socrate è chiarissimo che la definizione – la sua, cioè quella sofistica – è strin-

gente e vincolante prima di tutto (se non in via esclusiva) per il suo interlocutore. Alla definizione – sempre immediatamente, incautamente, acriticamente accettata così come la espone Socrate – l'interlocutore si incatena da sé, spontaneamente. E Socrate, sofista di lunghissimo corso nell'arena dell'agone dialettico, provvede implacabilmente a massacrarlo perché quello, stretto dalla definizione che ha accettato, non può che dire sì quando Socrate gli fa dire sì, e no quando Socrate gli fa dire no. Così, Socrate arrotonda la catena che trattiene l'interlocutore attorno al punto fermo della definizione, fino a quando l'interlocutore non ha più possibilità di reazione.

4. Il segreto della sofistica è l'ineffabilità della cosa, a cui fa appello con illimitata spudoratezza. Sempre sfuggente perché l'ineffabilità della cosa rende sempre sfuggente la cosa. Non esiste un *protocollo della cosa*, un protocollo spontaneo, originario, incontrovertibile, al quale raffrontare ciò che di volta in volta se ne dice. Tutto ciò che si dice della cosa, anche inoppugnabile, è sempre aggirabile, scavalcabile, ampliabile: sia per consentire un nuovo assalto su un fronte diverso, sia per guadagnare una via di fuga.

Con la definizione si fissa e si forza il *protocollo della cosa*. Socrate ha una consumata capacità nel redigere il protocollo definitorio più funzionale al risultato dell'agone dialettico, e in forma tale che l'interlocutore non sospetti a quale cavallo di Troia abbia spalancato le porte.

Perché il sileno ateniese non si avvale di ciò che della cosa sta dentro il perimetro definitorio, ma di ciò che

della cosa sta fuori dal perimetro definitorio. Il perimetro definitorio è la gabbia in cui rinchiudere l'interlocutore insieme alla definizione e andare dialetticamente oltre.

Ad maiorem dei Apollinis gloriam, si aggiunga, perché dietro un uso così geniale e devastante della definizione, ci può essere solo la mano del dio che ha chiamato Socrate – su istigazione di quel babbeo di Cherefonte – a liberare il percorso della sapienzialità dei mortali dall'ingombro della sofistica (non per benevolenza, ma perché bevessero fino alla feccia il calice che si erano scelti).

5. Per Aristotele il tempo dell'*elenchos* è passato. Lui è un costruttore, non un distruttore come lo era Socrate. In effetti il percorso è stato sgombrato e si può guardare avanti. Così lo Stagirita per prima cosa rimodula la definizione: la partita va giocata *dentro* il perimetro definitorio, non fuori, come faceva Socrate. È la fine della dialettica – il *kosmos* aristotelico non tollera la dialettica. Con Aristotele la definizione – postazione privilegiata del *monachos legetai* parmenideo, perché una definizione non univoca non è una definizione – diventa funzionale al *pollachos legetai*. Aristotele la smonta in *genere prossimo* e *differenza specifica*. L'univocità sacrificata sull'altare dell'analogia. Quanto la polivocità dell'essere sia compatibile con l'univocità della definizione è chiaro: nessuna compatibilità. Se la si vuole possedere sapienzialmente, la cosa deve essere stabilizzata. Cioè la si deve poter trovare sempre alle stesse coordinate sapienziali. Altrimenti, vale la pena lasciare il campo libero alla poesia, o all'oracolo.

La forma sapienziale dei mortali esige univocità. Che poi l'univocità sia infine compatibile solo con ciò che Parmenide asseriva circa l'essere, è sempre stato il calvario e la croce di chi è venuto dopo di lui.

Ma senza fissare il *tremolar de la cosa* nel moto incessante della Totalità non si dà alcuna sapienzialità. Anzi, a ben vedere, non si dà nemmeno ciò su cui agire in forma sapienziale.

33. Il problema dei tre corpi

*Resta ancora un solo discorso della via che diviene:
su questa ci sono moltissimi segni che il divenire è ge-
nerato e perituro,*

infatti è molteplice, mobile e limitato.

*Non era prima, né sarà poi, perché è solo ora,
né insieme tutto quanto, né uno né continuo.*

Quale permanere cercherai in esso?

Come e da dove il suo permanere?

*Dall'essere non te lo concedo, perché non è possibile
né pensabile*

*Che esso sia. E quale necessità lo avrebbe mai co-
stretto a cessare,*

o dopo o prima, se venisse dall'essere?

*Perciò è necessario che il divenire divenga o che non
ci sia affatto divenire.*

(...)

*E come potrebbe non perire per sé, prima o poi? E
come potrebbe non venire da altro?*

*Perché se non viene da altro, non diverrebbe e neppure
divenire per una volta in futuro.*

*Così il provenire è indubitabile e certissimi sono i suoi
limiti.*

Divisibile perché tutto disuguale da sé;

di qua un di più perché discontinuo,

*e di là un di meno; dappertutto alterna pieno e vuoto
di essere.*

Perciò è discontinuo e parti da parti si discostano.

E poi mobile e illimitatamente mobile,

*perché principiato e cessante, dal momento che prove-
nire e perire*

con esso abitano e verace convinzione li trattiene.
Eccetera...

1. Eraclito che riscrive Parmenide: sarebbe la sfida se una *gignomenologia* possa prendere il posto dell'ontologia, cioè se una *gignomenologia* sia possibile, cioè se l'essere sia derivabile dal divenire invece che il divenire dall'essere. Oppure se siano *con-possibili*, se non addirittura *con-necessari* domini separati senza che sia richiesto all'uno e all'altro di avere relazioni reciproche qualsiasi.

È ipotizzabile una declinazione simmetrica dei due rami sapienziali? All'essere come ragione del divenire si può far corrispondere il divenire come ragione dell'essere?

Che l'essere sia dicibile di ogni cosa – questa è la ragione della scelta originaria che portò a una ontologia piuttosto che a una *gignomenologia* – potrebbe non escludere che anche il divenire lo sia. E che possa esserlo anche il divenire, lo fa sospettare l'irresistibile necessità di *raccontare* Dio (o l'*einai* o qualunque assimilabile) – l'immobilità e la necessità, l'eternità e l'immutabilità.

Che i due domini – ontologia e *gignomenologia* – siano compostibili è sospettabile anche perché l'opposto dell'essere non è solo il divenire ma anche il nulla. Anzi il nulla più che il divenire, perché fra essere e divenire non c'è l'incompatibilità che sussiste fra essere e nulla.

Sarebbe possibile anche una *medenologia*? Divertente considerare che, pur condividendo la medesima assolutezza dell'*einai*, il *meden* dovrebbe essere a sua volta

raccontato, cioè detto nella prospettiva della successione e della molteplicità.

2. Quanto è percorribile una versione del poema parmenideo dove all'*einai* e alle sue forme sia sostituibile il *meden* – che non pare abbia forme? La lingua greca conosce il *meden* solo come sostantivo e non come verbo e il problema, stante la prospettiva strutturalmente verbale della sapienzialità dell'Occidente, non è di poco conto. Per *einai* e *gignesthai*, in principio era il verbo. Solo poi venne il sostantivo. Per il *meden* la successione è stata al contrario. E inoltre è molto tarda – bisogna aspettare almeno Scoto Eriugena (escludendo ovviamente quel *nihil* che è apofasi preparatoria all'accesso a Dio).

Eppure, posto che si possa dare risposta affermativa alla questione se il nulla sia dicibile – il nominarlo apparirebbe già una sua negazione – si potrebbe tentare di prendere in parola l'*ouk estin* di Parmenide – la via del *non è* – e inserire il *meden* al posto dell'*einai*. Così, raccogliendo qua e là:

e come potrebbe perire [il nulla], se non è? E come potrebbe essere derivato?

...

*Né è divisibile, il nulla, poiché è uguale a sé;
né c'è più nulla di qua, che gli precluderebbe l'omogeneità*

che meno di là: il nulla è onniestensivo.

Il nulla è continuo, perché nulla a nulla si accosta.

*Ed è immobile, vincolato alla propria nullità,
nega, senza fine e senza inizio, perché provenienza e limite*

lontano da lui dovettero vagare

Eccetera...

3. Salvo qualche aggiustamento, troppo di quello che si dice dell'*einai* vale anche per il *meden*. E l'accusa che a proposito del nulla sia necessaria una sua *entificazione* per poterlo dire, regge fino a un certo punto. Prima di tutto che per portarlo a tema – cioè a parola – sia necessario in qualche misura negarlo, non è questione che riguardi il nulla ma è questione che riguarda la parola e la nostra necessità di *portare a parola* ogni cosa per poterci *sapienzializzare sopra*. Che per sapienzializzare sia necessario *logizzare*, può essere inevitabile, ma non ne segue che rilevante sia per noi solo ciò che è logizzabile – ventisei secoli di sapienzialità occidentale avrebbe dovuto suggerire semmai una sorta di legge di proporzionalità inversa fra *rilevanza* e *logizzabilità*.

Alla fine, comunque lo trattiamo, il nulla è rilevante – anche se sapienzialmente problematico fin dalla sua tematizzazione. Se lo si vuole trattare sapienzialmente bisogna entizzarlo per poterlo logizzare. Come per l'essere, anche per il nulla, cosa noi ne facciamo è assolutamente irrilevante.

Dunque, se in fondo vale l'applicabilità delle medesime attribuzioni tanto all'*einai* che al *meden*, sarà necessario concludere che il vero opposto del *meden* è il *gignesthai*, non l'*einai*. E ciò, oltre a fare di Parmenide un cantore (forse inconsapevole) anche del *meden*, dovrebbe spingere a *eraclitizzare* tutto quello che abbiamo *parmenidizzato*.

34. *En arche to agan*

Platone, *Teeteto* (152e): “Su questo problema tutti i filosofi, di seguito, tranne Parmenide, è da ammettere che concordino” – su questo problema, cioè che “nulla è mai, ma sempre diviene”.

Tranne Parmenide, sottolinea Platone. Tutti hanno dato ragione del moto con il moto e argomentato il moto con il moto. A partire da Omero (*ibid.*). Tutti tranne Parmenide. L’immensità dirompente dell’annotazione è tale da averla condannata irrevocabilmente all’ovvio: Parmenide è l’unico a non seguire la via del moto per dire il moto.

1. L’unicità della posizione di Parmenide è già da se medesima testimonianza e misura della violenza inaudita che egli muove al moto: *ciò-che-è* è perché nega il moto. In caso contrario, *non sarebbe*.

È – all’inizio, in totale, abissale solitudine – la follia di Parmenide : contrapporre l’essere al moto. Una follia unica, una via – la via del *che-è* – lungo la quale nessuno lo segue, in fondo nemmeno i suoi, perché è la via della follia, la via paolina per eccellenza, perché nulla ha così alto profilo sapienziale come la follia – e nulla così folle come un alto profilo sapienziale.

È ovvietà prendere atto che Parmenide risolve il problema del moto semplicemente *sopprimendolo* – su questo, cioè la soppressione del moto, lo aiuterà Zenone, non sul resto. Per Parmenide è ben più rilevante dare ragione di ciò che è stabile, cioè *stabilizzare la stabilità*. Perché – e questa è la sua terribile, sottaciuta

premessa, come lo è di Platone – l'essere potrebbe degenerare in moto senza che il moto possa più risolidificarsi in essere.

2. L'unicità di Parmenide è l'unicità della follia che dà ragione di ciò di cui si vorrebbe dare ragione, semplicemente dissolvendolo e concludendo quindi che non c'è nulla di cui dover dare ragione alla fine. E se mai ce ne fosse, non sarebbe *nulla*. Semplice abbaglio, mero irrimediabile, irredimibile apparire.

Nessuno ha avuto l'ardire di seguire Parmenide sulla via solitaria del *che-è*. Nemmeno Platone, che ha usato l'immutabilità degli *eide* come copertura del suo deliberato parricidio. A quel parricidio dobbiamo la continuazione della forma sapienziale inaugurata da Talete perché fu quel parricidio a disincagliare il *logos* dal punto terminale, beatamente assoluto e autoreferenziale, della via del *che-è*. Condividere l'ardire del Tremendo avrebbe significato per chiunque – Platone compreso – votarsi a un destino di lotta permanente – il prototipo è Zenone – per costruire incessantemente argomenti accettabili per superare l'inaccettabilità della violenza compiuta da Parmenide. Al quale – stando ai frammenti che la posterità ha ritenuto di dover (o poter) consegnare alla propria posterità – meno che tutto sembravano interessare le ragioni della nostra presenza sul palcoscenico ontologico allestito dalla via del *che-è*. In fondo, noi – i *brotoi* – siamo corollari non necessari dell'*eon* e forse per questo ci risulta così inaccettabile il necessario e l'inesorabile.

3. L'unicità di Parmenide è il suo *essere primo e ultimo*. Tutto ciò che è dicibile – cioè ciò che è necessario dire – dell'*eon* lui l'ha detto una volta per tutte. E

se la sapienzialità dei mortali ha preso fin dagli albori la forma di sapienzialità dell'*eon*, ogni altra cosa oltre a ciò che ha detto lui, è decisamente ridondante – chiacchiera, apparenza, menzogna. Con la sola controindicazione che noi, i *brotoi* alla ricerca disperata e ossessiva di una sapienzialità sostitutiva di quella degli dei, esistiamo proprio in quello spazio ontologico che Parmenide non riteneva davvero esistente, dal momento che l'*eon* non lo richiede necessariamente.

Così, Parmenide è davvero unico. Senza possibilità di successori che non siano commentatori o apologeti. Ciò non significa che non possano esserci commentatori e apologeti geniali, ma si tratterà sempre di una genialità per così dire cimiteriale, perché il suo riferimento è marmo bianco perfetto, inattaccabile, sempre identico a se medesimo – un monumento funebre.

4. E i predecessori? Questione da porre per simmetria e completezza. Ma Parmenide ebbe mai predecessori?

Se l'*arché* è figura sapienziale che si può agevolmente far risalire alle genealogie divine di Esiodo, se l'*arithmos* è figura geometrica che rimanda a prassi consolidate come il contare e il disegnare, se il *logos* è figura sapienziale di cui i poeti avevano già cominciato a dire, da dove arriva l'*eon*?

In perfetta coerenza con ciò che Parmenide ne racconta, l'*eon* non ha, nemmeno storicamente, genitori, antecessori o prodromi. Parmenide, semplicemente, *lo trova*. Non lo vede sorgere. È davvero ingenerato. E in quanto ingenerato, anche non morituro. E, ancora storicamente, a dispetto di ogni parricidio, di ogni riforma,

l'*eon* parmenideo è ancora là, incorruttibile, imprescindibile, inesorabile.

Pare di intravederlo, il Grande Vecchio, dalle parti dell'*iperurano* platonico, sorridere beffardo della sua geniale trovata – o forse davvero ispirazione donata dalla dea? – che noi, dopo ventisei secoli e innumerevoli tentativi, ancora non siamo riusciti a smontare.

5. Se indeterminato (*apeiron*) significa assenza di determinazioni, il suo opposto non è il determinato (*peras*), ma è il *caos*, cioè la presenza simultanea di ogni determinazione possibile, la compresenza della totalità delle determinazioni possibili, l'*iper-determinato*, l'infinitamente determinato (se si danno infinite determinazioni) o il totalmente determinato (se se ne danno in numero finito, per quanto grande).

Chaos è tale per *iperdeterminazione*, *determinatio tota simul*. Determinazione, abusando forse dello schema aristotelico, è il medio fra *chaos* e *apeiron*. Il *peras* è il limite (sempre mobile) che separa *chaos* e *apeiron*, a volte ampliandosi così smisuratamente da sospingere l'uno e l'altro fino al limite dell'orizzonte sapienziale. Così, il determinato non risulta dall'accendere determinazioni nella notte dell'indeterminato dove tutte le vacche sono nere – e con il non trascurabile problema di dover dare ragione dell'irruzione del determinato in un contesto totalmente indeterminato.

Più agevole ipotizzare che il determinato si ottenga spegnendo tutte le determinazioni in eccesso nella luce abbacinante del *caos* – notte solo per noi, perché il nostro sguardo non può tollerarlo.

6. La sapienzialità, a partire da Anassimandro, quindi fin dall'inizio della nostra storia sapienziale,

non è un *accendere luci* ma è uno *spegnerne*. Spegnerne luci fino a quando quelle che rimangono danno forma a un disegno definito. Il quale, in quanto definito, sarà gestibile e cioè manipolabile perché non più caotico e perché – questo sfuggì sempre fino ai nostri giorni – nemmeno più insopportabilmente complesso.

All'inizio dello spegnimento di relazioni, il caos *precipita in complessità* – anzi iper-complessità. Continuando a spegnerne, la complessità si decomplessifica fino a raggiungere un livello sopportabile al nostro sguardo – cioè alla nostra capacità sapienziale.

Come a dire che in principio c'era il *Troppo*, non il *Nulla*. In principio, cioè, c'era il *Tutto*.

Esiodo è il più ardito dei ricercatori sapienziali anche se escluso dalla forma sapienziale inaugurata da Talete, mentre Anassimandro è il più rassegnato.

Parmenide, il più consapevole (a differenza di Esiodo) e lungimirante (a differenza di Anassimandro) di tutti, è anche il più determinato a fare quello che andava fatto: cioè spegnere le determinazioni fino all'ultimo livello possibile, quello che precede immediatamente la notte dell'indeterminato.

35. Il sacrificio interdetto

Quanto è imperdonabilmente illuso Platone, quando immagina di compiere l'estremo sacrificio sapienziale – il parricidio del Tremendo.

1. Ignorava – forse – che Parmenide non può essere sacrificato, se Emanuele Severino ventiquattro secoli dopo ne dice come ne dicevano Melisso o Zenone. Parmenide è *inscalfibile*.

Come il suo *eon*, Parmenide è immobile, immutabile, ingenerato e incorruttibile. Inesorabilmente imprescindibile. Per la ragione, inconfutabile e ineludibile, che lui ha parlato di ciò di cui *non si può dire di meno di quanto lui ne ha detto(*)*.

Parmenide ha detto l'*id quo minus cogitari nequit*, il limite estremo oltrepassando il quale nulla è più dicibile. Limite estremo: significa ciò che non può essere sottoposto a ulteriori riconduzioni né di cui è possibile trovare alternative.

Nella lingua di Talete: l'*arché*.

Parmenide non irride i cercatori dell'*archè*, come ne sorriderà scuotendo sapienzialmente la testa Aristotele, né giudica pleonastica la necessità di ricercare l'*arché*. Il suo rimprovero, semmai, è che i milesii – e tutti gli altri, includendo Aristotele e fino all'effervescenza neoplatonica – sono arrivati a un *arché* che non lo è abbastanza.

Se il loro lo fosse stato, nessuna alternativa o variante sarebbe stata possibile (la fisicità delle prime *archai* è totalmente irrilevante) e nemmeno una riconduzione a un *arché* ancora più *archè*.

2. L'*arché*, se si dà, deve essere inattaccabile. Deve essere assoluta. Fino a quando non è inattaccabile e assoluta l'*arché* non può essere *arché*.

Per questo Parmenide rigetta con un colpo d'ala inaudito per la tradizione di cui era l'ultimo, l'ipotesi di una *arché-cosa*, diventando primo e inauguratore di un percorso che si toglie da quello su cui erano intradati i *physiologoi* – Anassimandro non fa eccezione, perché il suo *apeiron*, privo di ogni determinazione, non potrebbe essere *cosa*, ma se l'*apeiron* fosse invece non privazione di determinazioni ma *compresenza simultanea di tutte le possibili determinazioni*, sarebbe la *cosa assoluta*, indeterminata *per eccesso di determinazioni compresenti*, la cosa che può diventare qualsiasi cosa, la cosa di tutte le cose che, a ben vedere, è la condizione irrinunciabile per garantire la continuità e la commensurabilità fra le cose e la loro *arché*.

Il *non-essere-cosa* rende incontestabile l'*eon*. L'averne detto il minimo possibile rende incontestabile l'*eon* – non essendo cosa, l'*eon* non è ineffabile, cioè non è infinitamente dicibile – assumendo che ineffabilità è *infinita dicibilità* quando non sussista una dicibilità definitiva e finita.

Il dirne il minimo possibile, rende *necessario* tutto ciò che se ne dice. Contestare in qualche forma l'*eon*, significa rinunciare a dire l'*eon*. Significa parlare d'altro, non contestarlo.

3. Parmenide, una volta posto, è imprescindibile. Poteva non essere posto, indubbiamente. Ma dal momento che Parmenide è, Parmenide è imprescindibile. Forse lo si può sacrificare a un dio, semmai giun-

gesse il tempo in cui i mortali dovessero di nuovo volgersi al dio e all'oracolo per distillare sapienza – il dio richiederebbe sicuramente il sangue di lui. Forse si può anche ignorarlo, ma ci si costringerebbe a parlare d'altro, fuori dal contesto della sapienzialità dei mortali che si è sedimentata nell'*occidentalità dell'Occidente*.

(*) In verità, come mostra *implicite et explicite* tutta la vicenda della sapienzialità dell'Occidente, *non se ne può nemmeno dire di più*. L'azzardo di Parmenide fu in verità l'aver disegnato la scacchiera su cui si doveva svolgere (e si svolge ancora) la partita sapienziale – o meglio, su cui lui ha ricollocato la partita sapienziale dell'Occidente mettendo a punto un artefatto che ha sedotto tutti, nessuno escluso. Le ragioni di questa seduzione, cuore e ragione prima e ultima dell'*occidentalità dell'Occidente*, meritano storia a parte.

36. Apologia di Apollo

L'inquietante irrequietezza di Socrate fu un segno del dio. Inquieto lui, Socrate, perché continuamente sospinto a nuove confutazioni, inquietante la sua parola perché dietro di sé lasciava solo macerie. Il Socrate-maieuta è pia invenzione platonica perché, date le premesse, la capacità di Socrate era quella di indurre aborti spontanei nell'anima dell'interlocutore.

1. Non a caso il dio aveva scelto il più efficace dei sofisti per tentare di mostrare ai mortali l'inermità del loro percorso sapienziale intrapreso in autonomia.

La vicenda socratica è metafora di ciò che sarebbe stata quella vicenda sapienziale: inquieta perché in perenne tensione verso le cose che sono senza mai poterle toccare, inquietante perché ogni tentativo fallito era destinato essere sconfessato da un altro tentativo destinato al fallimento.

Voltate le spalle al dio – all'oracolo, alla poesia, alla possessione – il destino sapienziale dei mortali è stato una *condanna al logos* il quale, non avendo che se medesimo a cui rivolgersi, ha incessantemente assalito se stesso in un ciclo autofago senza fine.

Terribile la condanna del dio che convoca Socrate e lo invia ai mortali perché si riconvertano. I mortali non si riconvertiranno: non torneranno alla sapienzialità del dio che racconta *le cose che sono*, ma persevereranno nella costruzione della sapienzialità che racconta *le cose che loro stessi sapranno costruire* – architettura artificiale che assembla cose artificiali, artificio di artifici.

2. L'invio di Socrate – nell'*Apologia* è presentato come una sua iniziativa, ma è di tutta evidenza che al dio fosse noto cosa si sarebbe messo in movimento dopo il pronunciamento oracolare richiesto da Cherefonte – per mostrare ai mortali l'inermità della loro scelta di volgere le spalle alla sapienzialità del dio, per mostrare quanto poco la loro sapienzialità logizzante avrebbero riguardato le cose, non sortì alcun effetto. Socrate venne *normalizzato* nel contesto della tradizione sapienziale che aveva messo in discussione e il normalizzatore fu Platone, nonostante nei dialoghi sia riconosciuto ancora un ruolo al dio – le parabole, a cui fa ricorso quando la *parola computante*, la parola della *sapienzialità computante*, non sa andare da se medesima là dove lui vorrebbe portarla.

Dopo l'invio di Socrate, il dio non invierà più nessun altro e lascerà i mortali al loro destino sapienziale: il rischio che il nuovo inviato fosse sottoposto a un nuovo processo di normalizzazione – proprio perché in lui sarebbe stata, come in Socrate, riconosciuta la presenza del dio – era altissimo. E il dio non intendeva mettere a disposizione dei mortali altri spunti per ampliare le loro architetture sapienziali come già era accaduto a causa dell'empietà devotissima di Platone.

3. Anche il dio imparò a conoscere gli uomini incamminati sulla via indicata da Talete e quando li conobbe ritenne opportuno lasciarli al destino che si erano scelti. Il suo possesso sapienziale, la sua illimitata capacità di raccontare le cose che sono non sarebbe mai stata insidiata da ciò che i mortali stavano faticosamente assemblando: i mortali stavano costruendo non solo architetture sapienziali, ma anche il mondo

che avrebbe trovato posto in quelle architetture. Quello non sarebbe mai stato il mondo del dio. E che i mortali ambissero a essere a loro volta dei di quel *mondo-giocattolo*, non poteva che suscitare il riso degli dei.

37. Genealogia dell'*ápeiron*

L'*ápeiron* di Anassimandro segna radicalmente la vicenda della sapienzialità dell'Occidente.

1. Cosa l'*ápeiron* c'entri con le altre *archai* indicate dai *physiologoi* – cioè niente – è questione che pare non interessare troppo, a meno che si dia per assunto che l'*ápeiron* sia *cosa-arché* come verosimilmente furono intese acqua e aria. In verità, la *cosa-arché* sarebbe *la cosa presente in ogni cosa*, mentre l'*ápeiron* sembrerebbe più *la cosa che può diventare ogni cosa*, ma anche con questa differenziazione (in realtà radicale) sarebbe acquisita la *cosalità* dell'*ápeiron*. Verosimilmente Anassimandro aveva davanti il *chaos* esiodeo come modello dell'*ápeiron* e la questione allora diventerebbe definire cosa sia stato il *chaos* esiodeo – cioè *cosa*, *possibilità delle cose* o *cosa che rende possibile le cose*?

Se è verosimile l'antecedente, ancora più verosimili sono i conseguenti lungo la linea di sviluppo della sapienzialità occidentale. Il primo, più vistoso conseguente fu la *chora* platonica, indefinito che rende possibile il definito: è la riconfigurazione dell'*ápeiron* per renderlo recettivo degli *eide*. La questione di come l'indeterminato si determini pare totalmente estranea ad Anassimandro mentre diventerà il nodo cruciale della sapienzialità platonica e aristotelica. Questione interessante, la cui soluzione potrebbe essere sepolta nel suo *Peri physeos* andato perduto.

2. Rimarrebbe da chiarire perché la scomparsa dell'*ápeiron* dopo Anassimandro per ricomparire definitivamente con Platone, ma richiederebbe esame a

parte. Ci si limiterà qui a prendere atto della sua ricomparsa, marginale nel panorama della sapienzialità platonica così come dispiegata nella sua opera dialogica, ma assolutamente centrale in qualsiasi tentativo di rioridino. Compito che si assumerà Aristotele il quale non solo riprenderà la *chora* platonica riconfigurandola come *yle* riallacciandosi ad Anassimandro nel considerarla come *aitia*, causa, che è il nome aristotelico per l'*arché*. Ma si riallacerà ancora più direttamente ad Anassimandro riconfigurando il suo *apeiron* anche come *dynamis*, potenza, cioè come possibilità, come determinabilità, come attesa di attuazione.

Che poi *yle* e *dynamis* riescano a non essere sinonimi (come del resto *eidos* ed *energeia*) trova forse la sua ragione nella considerazione forse eccessiva dell'opera del vasaio o dello scultore: densità, uniformità, consistenza impenetrabile ma indefinitamente modellabile la *yle*; possibilità, recettività, virtualità indefinitamente specificabile la *dynamis*. Ogni *yle* è *dynamis*, ma non ogni *dynamis* è *yle*. Ma l'una e l'altra, filiazioni dirette – ancorché relativamente tarde – dell'*apeiron* anassimandro.

3. Per Aristotele l'*apeiron* è cruciale nel suo *Opus Magnum*, cioè il rendere ragione del moto, moto nella sua duplice figura di mutamento e movimento - *yle* e *dynamis*. Chi ci aveva provato prima di lui, o lo aveva negato – e allora il moto non ha nessuna ragione – o lo aveva reso un che di originario – e allora il moto non ha nessuna ragione. Platone ne accenna, ma è ancora troppo parmenideo e visto probabilmente quanto ardua sia l'*Opus Magnum* e, meglio ancora, intravisto

dove avrebbe portato alla fine, si dedica ad altro. Aristotele sa che se intraprende quella via deve arrivare fino in fondo. E fino in fondo arriva: l'*apeiron* di Anassimandro. In un contesto dominato dal *peras*, dall'esclusività del *peras*, per superare l'interdetto di Parmenide ad Aristotele non rimane che evocare definitivamente il demone e dargli legittimità all'interno della polis sapienziale. Demone perché è epifania del *chaos* esiodeo, la negazione di tutto ciò che per un greco è senso, significato e valore. Demone imbrigliato e ingabbiato, piantonato a vista dagli *eide* e dalle *energeiai*. Demone che si stabilirà definitivamente nella sapienzialità dell'Occidente consapevole della propria necessità proprio per definire il *peras*.

38. Genealogia dell'eziologia

La sapienzialità dei *brotoi* origina da quella degli *Athanatoi*, o meglio da ciò che i primi sanno della forma sapienziale dei secondi.

Forma prima e originaria della sapienzialità degli immortali è la *genealogia*. A differenza del *catalogo*, la genealogia è principio d'ordine e dunque forma sapienziale vera, che va oltre la mera presa d'atto.

Per quanto Aristotele si sforzi di obliare Esiodo e il mito, la sua *aitia* non pare essere più che l'evoluzione demitizzata della genealogia attorni a cui ruota la *Theogonia*, l'una e l'altra topos tipicamente ellenico del *provenire-da* che non è solo *omne quod movetur ab alio movetur*, ma più in generale è *omne quod est ab alio est*, cioè la dichiarazione dell'auto-insufficienza di ciò che è alla nostra portata.

Il linguaggio sapienziale riflette con chiarezza abbacinante la dipendenza: *ghenealogia* origina (*proviene-da*) *ghenos* e *ghene* sono per Platone i cinque fondamentali a cui si riconduce ciò che è. E poiché l'ontologia platonica segue un andamento ascensionale – più si sale nella generalità più c'è ricchezza ontologica – la *riconducibilità* è specchio (in senso ascendente) della *derivazione* (in senso discendente). I *megista gene* nel linguaggio di Platone sono anche le *protai aitiai* nel linguaggio di Aristotele. Il *che-cos* 'è della cosa è la sua causa e la causa è il suo *provenire-da*, cioè l'altro da cui proviene. Pura genealogia.

Alla fine sotto l'aitiologia si trova la genealogia. L'*arché* è anche l'*eidos*. Il compimento della sapienzialità

ellenica, il neoplatonismo, sarà il racconto di una immane genealogia con cui Plotino immagina di dare ragione del *che-cos'è* delle cose. *Processione* è il nome demitizzato della genealogia. Se il *che-cos'è* sia il *da-dove-viene* della cosa, non è mai stato veramente argomentato e la sapienzialità ellenica è semplicemente il dispiegamento in tutte le sfumature possibili di questa identità acriticamente assunta.

L'unico caso in cui il *da-dove-viene* della cosa è totalmente irrilevante e ininfluyente si trova negli *Elementi* di Euclide. Che però non furono mai considerati sapienzialmente rilevanti fino all'alba della Modernità. Nel contesto euclideo, tutto – punti, linee, piani, spazi, figure – è contemporaneo e coeterno (ed è l'unica ragione per ipotizzare la possibilità di un platonismo in matematica). Ciò che è rilevante è la relazione e la possibilità di mettere in relazione gli *stoicheia* – relazioni pure contemporanee, coeterne, permanenti e costitutive dei relati. Ciò significa che la demitizzazione effettiva e definitiva del paradigma della sapienzialità occidentale ha richiesto venti secoli.

39. Definizioni costruttive

Fu la definizione – punta di diamante e cuore di una più generale prospettiva incardinata sull'univocità – a spegnere la Sofistica e le confutazioni sofistiche definitive sono quelle di Aristotele e non la dialogia platonica che pure ne aveva fatto la finalità più o meno esplicita – la dialettica combatte ad armi pari, ma non disarmare il nemico.

1. Eppure anche la definizione *si dice in molti modi*. Aristotele non sembra essersene accorto, come del resto non sembra essersi accorto della radicale differenza ontologica fra *naturalia* e *artificialia*, dal momento che dalle sue opere tracimano di *artificialia* portati a conferma delle sue tesi ontologiche di valore generale.

Ci sono definizioni che *perimetrano*. Ce ne sono altre che *penetrano*. Ce ne sono altre ancora che invece *costruiscono*. Fino a un certo punto della nostra storia sapienziale di mortali, ci siamo illusi che *perimetrare* fosse necessariamente lo stesso che *penetrare* dentro la cosa definita. Il tacito presupposto era che nel definire noi ci poniamo per ciò stesso *all'interno* del perimetro e tutto ciò che è incluso nel perimetro è per ciò stesso immediatamente accessibile.

2. Poi ci siamo accorti che nel tracciare i perimetri definitivi, noi dal perimetro rimaniamo *fuori*. E che i perimetri si possono solo tracciare dall'esterno per non rimanervi reclusi e che, al tempo stesso, un perimetro, per essere davvero perimetro, non può permettere interruzioni lungo la recinzione. Quindi perime-

trare per noi significa *rimanerne fuori*, renderci inaccessibile ciò che perimetriamo. Definire significa semplicemente *separare dal resto*, identificare e denotare in forma inequivoca. Così siamo stati sospinti a un'ulteriore opzione: la definizione come *costruzione* di ciò che viene definito. Il costruire non necessita del penetrare e non espone al rischio di rimanere fuori. Il perimetro si traccia col costruire.

3. Il dazio da pagare per una definizione come costruzione è che il definito sarà sempre un *artefatto*, non conseguenza spontanea di ciò che si vorrebbe definire, ma *struttura artificiale* chiara e distinta, coerente e completa, di totale manipolabilità. È il *logischer Aufbau der Welt*. Che non è la costruzione (o ricostruzione) logica del mondo, ma è la *Welt als logischer Aufbau*. Che rapporti abbia la nostra costruzione logica con le cose da quando si è dissolta l'ipotesi che noi raccontiamo le cose così come le cose si offrono spontaneamente, è un labirinto, una palude in cui ci si può solo perdere. Più prudente non dare per scontata una forma, un modello generalmente valido secondo cui quel rapporto si struttura. Ancora più prudente immaginare una storia singola specifica e diversa da ogni altra per ciascuna delle costruzioni che il nostro *logischer Aufbau* viene a collegare nella sua *Welt*.

4. In definitiva, quanto è davvero rilevante la *procedura* con cui si costruisce, quando rilevante è invece la necessità di avere a che fare con costruzioni e non con cose? Che la costruzione sia risultato di una *storia* singola e irripetibile non la rende *meno costruzione* e quindi non la rende meno adatta al *logischer Aufbau der Welt*. Per contro, è altamente verosimile

che l'essere raccontato di una cosa sia più fedele alla cosa di quanto non possa esserlo una procedura – riguardo alla quale si dovrebbe porre lo stesso problema, cioè di come si legittima.

Il risvolto, forse sgradevole ma inevitabile, è che ogni *logischer Aufbau* proprio nel suo essere costruzione si consegna necessariamente alla *Tecnica*, anzi alla *Mecchanica (lato sensu)* dal momento che la logica è sempre stata la più o meno riuscita *meccanizzazione del discorso*. Il che ci porta alla conclusione che il mondo in cui esistiamo è la Grande Macchina del Tutto, la Macchina Totale intravista già da Cartesio.

40. *Impius Thales*

Platone (*Protagora*, 341e-344a) forse per primo elenca i Sette, solo uno dei quali, nella narrazione di Aristotele, aprirà le danze della storia sapienziale dell'Occidente. Platone non fa mai archeologia sapienziale e per di più localizzando inaspettatamente, lui ateniese e nato nel pieno della guerra peloponnesiaca, l'*initium sapientiae* a Sparta. Che ci fosse strutturale sintonia fra tradizioni spartiate e le sue utopie politiche non basta a giustificare la citazione dei Sette come modelli sapienziali – che tuttavia lui per primo, forse proprio perché ateniese, si guarda bene dall'imitare.

1. *Sophoi*, per Platone furono coloro che colsero e fecero propria la cifra sapienziale degli Spartiati, cioè un dire per sentenze oracolari, equiparate a frecce – come non accostare l'immagine ad Apollo, che scaglia la sua sapienza per colpire portando morte? Come non vedere in ciascuno dei Sette, proseguendo nell'immagine, una *faretra sapienziale* – e a questo punto, *divina* faretra?

La sapienzialità di rito spartiate è arma e in quanto freccia, più arma di offesa che di difesa. Una sapienzialità offensiva, allora, cioè aggressiva e bellicosa, sta all'inizio della vicenda sapienziale dei mortali? A cosa davvero alludesse Platone evocando (quasi di sfuggita, come se fosse *sententia communis*) la memoria dei Sette nel contesto spartiate, è questione che merita indagine separata, sempre che non si tratti di una delle trappole del dio mimetizzatasi nella dialogia platonica o, peggio, di uno degli espedienti da imbonitore che Platone non lesina nelle sue battaglie dialettiche. Più

intrigante, tuttavia, è proprio la narrazione aristotelica di quel primo inizio che diventerà poi imprescindibile per il futuro della sapienzialità occidentale. È proprio questa imprescindibilità che ha reso quell'inizio di così chiara evidenza da celarne totalmente l'assoluta singolarità.

2. Quando Aristotele fa iniziare tutto con Talete, non menziona la sua appartenenza ai Sette né tantomeno si riferisce alla forma sapienziale dei Sette (e quindi anche di Talete) – frecce oracolari che colpiscono mortalmente – e meno ancora alla consonanza di quella forma sapienziale con le linee guida della tradizione spartiate. Se Platone aveva un debole dichiaratissimo per Sparta (ma forse in effetti per la *polis*, che lui vedeva sopravvivere solamente a Sparta), Aristotele non lo eredita e finirà anzi per assecondare chi dalla Macedonia cancellerà definitivamente le ultime vestigia della *polis* in terra ellenica e non solo – il che non gli impedisce di farne il modello, fuori tempo e fuori luogo, della *politicalità* dello *zoon politikon*.

Non alluderà nemmeno alla forma sapienziale spartiate di cui Platone ebbe nostalgia, anche se probabilmente la sua *polis* raccontata nella *Politica* guarda più alla Sparta del maestro che non all'Atene dell'Accademia e del Peripato. Ma ciò che Aristotele rigetta radicalmente è la forma sapienziale della sentenza oracolare, della sapienzialità come freccia apollinea che colpisce e annienta. È la forma sapienziale dell'età arcaica, radicalmente incompatibile con la forma argomentativa secondo cui il *logos* in quanto *parola computante*, *ratio*, si declina.

3. Platone troppo ancora impregnato della sofistica socratica, vede la forma sapienziale dei mortali come *agone*. Non è più il colpire da lontano del dio, ma non è ancora l'*architettonica* che sarà il programma di Aristotele. L'agone dialettico è già superamento compiuto della sapienzialità arcaica: Apollo, gli dei, non si confrontano, non scendono in campo, anche se nelle rare volte in cui sono stati costretti a raccogliere la provocazione, ne sono sempre usciti vincitori – Marsia, Niobe, Aracne. Apollo *non cerca, possiede. Non indaga, sa*. La dialettica è già una prima epifania della vocazione computante, calcolante del *logos* – perché dispone, oppone, confronta, rigetta, avalla – ma il suo contrassegno originariamente agonistico la orienta verso la sapienzialità brutale e mortale del dio che colpisce con la freccia, o forse ne dichiara semplicemente la provenienza. Se questo è il *lato sofistico di Platone*, non va dimenticato il suo *lato oracolare* che con quello coesiste paradossalmente e incompatibilmente. Il lato oracolare – i *mythoi* che racconta quando deve dire qualcosa e non semplicemente confutare qualcosa – gli appartiene originariamente quanto il lato sofistico e alla fine sarà questo a prevalere su quello, come se Platone si fosse in fondo solo *rassegnato* alla dialettica: del resto, se il dio già possiede, perché affannarsi a cercare? Così, la *rassegnazione alla dialettica* sarebbe solo l'esplicitazione graduale del dramma sapienziale socratico, cioè la vuotezza sapienziale, la sterilità, la negatività a cui Socrate era stato condannato da Apollo: se questo è l'apice delle possibilità sapienziali dei mortali – non poter affermare niente perché tutto quello che affermano è confutabile – allora non rimarrà che il dio.

Ed è quello che succede nelle *Leggi*, una sorta di compiuto e dettagliato oracolo su cosa deve essere la *polis*.

4. Potrebbe allora essere che Aristotele abbia scelto proprio uno dei Sette come iniziatore della sapienzialità dei mortali proprio per segnare definitivamente lo stacco e l'abbandono senza rimpianti della sapienzialità del dio. La scelta di Aristotele è al limite dell'empietà perché ascrive la rottura, il trauma iniziale a uno dei Sette che per Platone furono l'acme della sapienzialità arcaica. Come sarebbe stato possibile, agli occhi di Platone, che uno dei Sette desse inaugurasse una forma sapienziale radicalmente incompatibile con quella ispirata dal dio, da quello stesso dio a cui Platone aveva consacrato i Sette?

Ma la scelta di Aristotele fu indubbiamente la più accorta: Talete – lo si dimentica sempre – fu *geometra*. L'unico fra i Sette – che furono oratori, legislatori, moralisti, anche agricoltori – cui fossero ben note le possibilità della parola calcolante, le possibilità di calcolo della parola. Il che porta inevitabilmente alla domanda: perché mai Platone incluse fra i Sette una presenza così eterogenea rispetto a tutti gli altri? Perché annoverare fra i campioni della sapienzialità arcaica, colui che ne sarebbe stato l'empio profanatore?

41. Riti di Passaggio

L'*eon* parmenideo è il caso primo, unico e assoluto in un cui una sola è la risposta alla duplice questione del *da-dove* e del *per-quale-ragione*. In questo caso, la forza del *per-quale-ragione* è tale da assorbire totalmente il *da-dove* – così il *da-dove* si scioglie e si identifica nel *per-quale-ragione*.

Dal caso dell'*eon* discende la questione cruciale della *kinesis*. Il caso della *kinesis* è il reciproco del caso dell'*eon*: una sola la risposta del suo *da-dove* e del suo *per-quale-ragione*, ma in questo caso è la forza del *da-dove* ad assorbire totalmente il *per-quale ragione*, sciogliendolo e identificandolo con sé.

1. Per Parmenide l'*eon* è la messa in sicurezza definitiva (strutturalmente non contestabile) della sapienzialità dei mortali – l'*unum necessarium* – nel contesto della *tempesta infernal che mai non resta* suscitata e sospinta dall'incessante combinarsi di *kinesis*, *polloi* e *diaphorà*, in cui si devono avventurare i *brotoi* per conquistarsi uno spazio sapienziale proprio e indipendente dalla signoria del dio. Fu un avventurarsi, all'inizio, totalmente inconsapevole delle mostruosità che popolano quel *là-fuori* in cui il nostro spazio esistenziale originario si è trasmutato dopo aver scelto di rinunciare al dio.

Se sia il *là-fuori* estraneo il nostro spazio esistenziale originario e spontaneo a cui ci ha sottratto per grazia la sapienzialità del dio riconfigurandolo come *kosmos*, oppure se il nostro spazio esistenziale originario e spontaneo sia stato *un kosmos* a cui abbiamo rinunciato cadendo colpevolmente nell'estraneità del *là-fuori*, è

questione cui forse non potremo mai dare risposta. Innegabile che il *là-fuori* ci chiama in causa – che vi rioriamo o che vi cadiamo – e ci chiama in causa perché comunque, in una qualche forma ancora da focalizzare, noi, i *brotoi*, ad esso apparteniamo.

2. Parmenide, nonostante l'*eon* sfericamente immobile che pone irreversibilmente una volta per tutte, si è occupato, parrebbe, e non trascurabilmente, di quel *là-fuori*.

Davvero una sciagura sapienziale che non se ne sia conservata traccia in ciò che di lui è stato trasmesso e sciagura ancora maggiore che sia andato perduto il passaggio – verosimilmente stretto e impervio, ma sempre passaggio – che dall'*eon* porta al *là-fuori* e che, verosimilmente, avrebbe portato dal *là-fuori* fino all'*eon*. Senza questo passaggio la forma sapienziale non può costituirsi in *episteme* compiuta, in *sophia*, perché *episteme* è sempre forma definita e, nelle premesse, definitiva di ciò che essa non è, di tutto ciò che essa non è – del *là-fuori*, appunto.

Questo è il vero, radicale enigma di Parmenide: le soluzioni sapienziali anteriori alla sua non ponevano il problema di quel passaggio, ma perché non erano così definitive come la sua. È come se *pertinenza alle cose* e *definitività della soluzione* fossero grandezze inversamente proporzionali. Possedere la chiave del legame che unisce l'una all'altra è risolvere l'enigma di Parmenide.

3. La sapienzialità successiva a Parmenide è un incessante gara per ricostruire quel passaggio. Si può congetturare che non sia stata conservata memoria di quel passaggio perché l'architettura immaginata da

Parmenide fosse inadeguata al peso, alla sollecitazione esercitata dai due relati che doveva mettere in relazione.

Raccogliendo per vicinanza strutturale le soluzioni tentate successivamente, si può dire che da una parte ci sono quelle che risolvono uno dei due relati (quale dei due, in fondo è irrilevante) in una illusione e quelle che fanno di uno dei due relati una duplicazione indefinitamente variabile (e variata) dell'altro.

Se è così, allora è verosimile ipotizzare che nemmeno Parmenide abbia trovato un passaggio che possieda la definitività dell'*eon* e che quindi abbia consegnato ai suoi infiniti epigoni semplicemente i termini del problema. Cioè *l'essere che è e non può non essere* e le cose che non possono essere l'essere – con noi, cose fra le cose, in mezzo a fare da precarissimo passaggio tra queste a quello.

La storia della sapienzialità successiva è quella della ricerca di un *tertium* che si ostina a non darsi.

4. Sarebbe suggestivo ipotizzare che il Tremendo l'abbia trovato e che, per irriderci – ne sarebbe stato capace, eccome se ne sarebbe stato capace! – ce l'abbia nascosto, magari già nel suo poema, con il silenzioso assenso della dea. Più verosimile – forse – che nemmeno lui l'abbia davvero trovato consegnandosi e consegnandoci a una frattura sapienziale insanabile. Ma, evidentemente, nemmeno poteva più tornare indietro, fingendo di non aver mai avuto la visione dell'*essere che non è e non può non essere*, visione irreversibile e non rimediabile. Che sia questo il fio da pagare che, giusta il sentire di Anassimandro, è assegnato a noi

brotoi per riscattare la nostra consapevolezza – e consapevolezza di occidentali? O che sia invece la mela avvelenata consegnataci da dio quando, con empia determinazione abbiamo intrapreso un cammino sapienziale che desideravamo solo e tutto nostro?

42. Modelli semoventi

Per differenziarsi da quella degli Immortali, la forma sapienziale dei mortali poté sorgere come costruzione artificiale. *Il naturale* può essere solo *raccontato* e il racconto può essere solo delle innumerabili singolarità che ne popolano l'infinito paesaggio – questa è la sapienzialità del dio. Scelta inevitabile non solo per marcare la differenza ma anche per abbracciare il tutto senza doverlo raccontare. *Totalità* – l'altro polo dell'arco voltaico della sapienzialità dei mortali che ha l'*universale* come altro polo – è l'ultimo degli artifici, il definitivo, che raccoglie tutti gli artifici sapienziali. *Dire la Totalità* significa assemblare *la Totalità che si può dire*.

1. *In naturalibus* non esistono *archai* o *stoiceia*, *dynameis* od *erergheiai*. Sono artifici sapienziali necessari alla costruzione della Totalità, a vedere le cose in termini di Totalità. È la prima fase: costruire mappe sapienziali delle cose per poterle possedere. Una mappa non racconta ciò di cui è mappa – non ve n'è alcuna necessità. La mappa deve abbracciare una totalità e deve segnare e assegnare un posto in quella totalità a ciò che è necessario farvi rientrare. Una mappa come un storia, è sempre *racconto*.

Ma è anche approccio sapienziale: se esistesse, sarebbe una *mappa dinamica*, una *mappa funzionale*, costruzione che mima, più o meno accuratamente, il dinamismo di quello che ha incluso nella Totalità. Costruire *modelli che si muovono*: questa è la sfida sapienziale da cui sorge l'Occidente. L'esordio dell'Occidente è

stato leggere l'indecifrabilità e insopportabilità del divenire in termini di moto di parti in un tutto. *L'Occidente nasce meccanico.*

2. Per gli Immortali dell'età arcaica, tutto è immobile, accaduto da sempre – anche quello che ancora deve accadere perché fissato inesorabilmente da Ananke – e Ananke è ragione e sigillo dell'immobilità. La Necessità non ha necessità di uno *sguardo totale*: nello sguardo di Ananke non esistono i possibili, ma solo i necessari. La Necessità sostituisce la Totalità perché l'unità delle cose – cioè del mondo – trova la sua garanzia nella necessità dei rapporti fra le cose, non nel loro appartenere a un unico, a una Totalità.

Per questo la sapienzialità arcaica ha come relato la singolarità nella sua singolarità, perché proprio la sua singolarità non può sfuggire alle catene di Ananke. Ciononostante, proprio perché imprigionata da Ananke, è una singolarità immobile. Qualunque suo accadere è già da sempre e per sempre accaduto. La minuziosità di Ananke immobilizza il quadro – che peraltro non esiste come Totalità Unificante, perché a unificare è la Necessità che costringe le singolarità a essere quello che sono e non altro.

3. Se la sapienzialità arcaica, la sapienzialità di Ananke, è *sapienzialità dell'immobile*, la sapienzialità dei mortali è *sapienzialità del mobile*. Sapienzialità segnata dalla e costruita attorno alla ossessione del *moto*. Che si risolve, alla fine nel costruire percorsi sempre più articolati per ricondurre il moto alla quiete e il mobile all'immobile – probabilmente l'ossessione e il demone di Parmenide. Le ragioni dell'ossessione della mobilità e del moto sono la chiave della sapienzialità

del mortali. Sciolti i legami di Ananke – o non più capaci di vederli – ai *brotoi* non rimane che lo spettacolo di un accadere incessante e senza limiti, in cui le cose si aggrumano e si sciolgono continuamente. Accadere che travolge con brutalità il nostro esserci perché senza più le catene di Ananke noi siamo spaesati, smarriti, impotenti. Così l'accadere può essere solo subito.

4. Ripristinare le catene di Ananke senza più gli dei: questa la nuova prospettiva sapienziale che si dischiude. Ananke – la necessità che è garanzia di relazionalità e di stabilità nella relazione – non è condizione della sapienzialità del dio, è condizione di *ogni* possibile forma sapienziale – non si dà sapienzialità senza legami stabili fra le cose.

Riconfigurarla a misura di una sapienzialità dei mortali significa riconfigurarla in forma tale che non sia semplicemente destino, *heimarmene*, imposto dall'esterno e subito. Significa *governare* in qualche misura le cose già stabilmente e compiutamente governate da Ananke. I mortali tentano la via riconfigurando le cose come *accadimenti*, come *accadere*. Accadere, in termini parmenidei, è *il darsi di ciò che non è*, l'affacciarsi dell'essere sulla scena dell'essere. La causalità aristotelica è la declinazione incessante del *far essere ciò che non è e che non potrebbe essere se non a causa della causa*.

5. Il salto sapienziale non è liberarsi di Ananke ma vedere le cose come accadimenti *kata aitian*, cioè passaggio dal non esserci all'esserci secondo un legame causale che è sempre *kat'anaken*, secondo un legame necessario.

Per la sapienza degli Immortali le cose non accadono, sono tutte già poste e poste necessariamente. Anche il

durare istantaneo della più effimera delle cose avviene secondo necessità. E accadendo ogni cosa secondo necessità, ogni cosa ha pari dignità ontologica – non sono necessarie né *archai* né *aitiai*.

Ai mortali non è possibile l'aver di fronte ogni cosa *tota simul* – forse nemmeno agli Immortali, a meno che siano in *qualche* misura Dio, ma questo non ci è dato sapere. L'*aver-di-fronte* significa *possedere sapienzialmente*. Il possesso delle cose *totae simul* significa avere di fronte tutte le cose nella loro relazionalità con tutte le altre, nella loro connessione con ogni altra – avere di fronte e abbracciare cioè il caos. I mortali, non essendo in linea di principio possibile per loro questa forma di possesso sapienziale, sono limitati a un numero incommensurabilmente inferiore di connessioni. Ora, per una banale ragione di capienza ontologica, maggiore sarà il numero di cose viste in connessione fra loro, minore sarà il numero di relazioni in cui le si può vedere connesse e viceversa – universalità inversamente proporzionale a completezza.

6. La storia della sapienzialità è storia del bilanciamento delle due opposte coordinate e in un senso preciso: *aumentare la completezza senza diminuire l'universalità*, un *dire sempre di più su tutto, complessificando per evitare il caos*: aumentare il numero di relazioni in cui si possono vedere le cose, tutte le cose, mantenendosi sempre al di qua dell'orlo del caos – nell'ambito cioè della complessità. Complessificare avvicina sempre al caos ma è il rischio della sapienzialità dei mortali: non c'è stata altra via per render capillare il possesso sapienziale delle cose a loro misura in assenza degli dèi.

Complessificare significa articolare il modello, rendendolo sempre più ampio e sempre più fine. Più il modello è esteso e capillare più il possesso sapienziale è stabile. E più il modello sapienziale è stabile, più agevole è muoversi nell'infinita foresta del tutto in cui ci siamo trovati a dover vagare da soli, dopo il tempo della sapienzialità degli dèi.

7. Era possibile percorrere vie diverse? Probabilmente no. Con o senza gli dèi Ananke rimane Ananke. Ananke è ineludibile. Ananke rimane sempre e comunque la ragione per cui le cose sono compaginate in un *kosmos*. Senza Ananke tutto sarebbe *chaos*. Solo è maggiore fatica per i mortali riconoscerla, perché il loro *kosmos* non è uno stare di immobili ma un muoversi di mobili. La forma sapienziale dei *brotoi* è condanna al moto – nella doppia forma di mutamento e di movimento. È il destino e la pena per non aver continuato ad accontentarsi della sapienzialità del dio, che non si sottraeva alle richieste ma non disvelava uno iota più di quanto fosse necessario a soddisfare la domanda. Per i mortali sapienzialità fu fin dall'inizio possibilità di dominare il moto delle cose: nel tempo della sapienzialità ellenica solo per farlo proprio, possederlo nel suo dipanarsi intricato fra le cose in parallelo alla inscalfibile verità che le cose sono di pertinenza degli dèi e solo gli dei dèi possiedono la capacità di domarle e governarle. Nel tempo della sapienzialità paolina e agostiniana, solo per farne itinerario verso l'Unico Dio e in parallelo per celebrarNe la gloria.

8. Con la Modernità per governarlo. Governarlo a dispetto della nostra impossibilità ontologica di disporre delle cose. Hegel lo dirà a tre secoli di distanza

con verità inimmaginata perfino da lui: *desto schlimmer für die Tatsachen!* che si tradusse fin dall'inizio con la costruzione delle cose che avremmo potuto governare. Non potendo governare quelle di pertinenza del divino, non ci rimase che *costruirci quelle a nostra misura*. Il *kosmos* ellenico era *kosmos physikos*. Il *kosmos* della Modernità è *kosmos technikos* – un mondo di *artificialia*, non più di *naturalia*. La sapienzialità ellenica era computazionale, quella moderna è meccanica.

Aristotele costruisce il suo *kosmos* sulla trasmissione del moto figurata nei *naturalia*, dai motori immobili fino agli individui. Da Cartesio in poi il moto è il *funzionare* della *machina mundi* – Dio immette una *quantità di moto* nell'universo che l'universo, per statuto ontologico, manterrà costante in modo da non avere più bisogno di un ulteriore intervento di Dio: è il sogno della Modernità fluito nella Contemporaneità dell'*automaton* totale, della Totalità come *se-movens*. La Totalità auto-funzionante non solo solleva Dio dalla necessità di immettervi moto ulteriore, ma solleva noi che ne siamo i costruttori dall'immane responsabilità di essere sostegno stabile di ciò in cui noi cerchiamo disperatamente sostegno stabile.

9. Che la sapienzialità meccanica diventi anche costruzione di macchine che prendono posto fra le cose, è qui meno rilevante della questione che si potrebbe porre a proposito della differenza fra un meccanismo totale e una partita a scacchi. L'uno e l'altra perfetti artifici strutturati secondo calcoli indefinitamente efficaci che danno luogo a infiniti stati della Totalità e a partite infinite – come non vedere che la sapienzialità

dei mortali, nascendo computazionale (*parola calcolante*, questa la più fedele resa del termine *logos*), è fin dall'inizio gioco? Come non concludere che gli uomini, senza il dio, non possano che avere una *sapienzialità ludica*, una sapienzialità che è *gioco*?

La differenza allora? Semplicemente che una scacchiera, anche completa dei propri scacchi, non *funzionerà* mai. Non sarà mai in grado di funzionare: cioè di *giocare da sé* una partita.

43. Essere e non-essere (e Nulla): questo il problema

L'essere si dice in molti modi. Il *non-essere* si dice presumibilmente negli stessi (molti) modi con la sola accortezza di premettere la negazione. Anche il *nulla* si può dire negli stessi (molti) modi?

1. Non-essere e nulla non sono lo stesso. Senza ulteriore indagine assumeremo qui che il non-essere è l'essere nella sua tensione verso il nulla e probabilmente anche viceversa, il nulla nella sua tensione verso l'essere – duplice collassare di un estremo nell'estremo opposto. Non-essere sarà allora lo smisurato medio che unisce e separa i due estremi. Il medio che noi e le cose abitiamo in sospensione strutturale fra i due estremi. Se il nulla si potesse dire negli stessi molti modi, cioè se fosse l'opposto simmetrico dell'essere, a parte indurre suggestioni gnosticeggianti anche in un contesto decisamente ontologico, potrebbe indurre il sospetto che esista una sorta di genere superiore che raccolga l'uno e l'altro – il romanticismo dialettico ha indicato la via anche se non ha distinto con la necessaria decisione non-essere da nulla. La dialettica della Fenomenologia e ancora di più della Scienza della logica riprende la prospettiva gnostica in una forma dinamica, strutturalmente dinamica, come se il porre e i negare fossero davvero sottogeneri in cui la dialettica – che li separa e li riunisce – si esplicita incessantemente.

2. Se il nulla si potesse dire in molti modi ma non gli stessi in cui si dice l'essere, allora il nulla *sarebbe* senza essere l'estremo opposto dell'essere – per esserlo deve negare puntualmente e dettagliatamente

ogni modo dell'essere. E così sarebbe da ridisegnare la regione mediana del non-essere in cui noi e le cose abitiamo secondo una dualità non gnostico-dialettica ma sul genere *atto-potenza* o *materia-forma*.

E se il nulla fosse dicibile *in un unico modo*, a differenza dell'essere? Il caso qui si biforca: l'unico modo potrebbe essere identico a uno di quelli in cui si dice l'essere oppure altro. Nel primo caso, negando uno solo dei modi dell'essere, non sarebbe la negazione degli altri e sarebbe grottesca negazione parzialissima dell'essere – quindi non sarebbe propriamente nulla.

Rimane che il nulla non sia dicibile *in nessun modo*. È l'ipotesi più congrua rispetto a ciò che il termine indica. In effetti, a ben vedere, nulla è mera *costruzione* linguistica, costruzione *per negazione* e non *denominazione*. Il problema drammatico è che la parola computante non distingue fra denominazioni e costruzioni: la parola è parola e in quanto tale viene processata. Che la parola sia parola di qualcosa è questione che non riguarda il *logos*, cioè la *logica*.

3. C'è un inquietante parallelismo fra le pretese di dire il nulla (e *del* nulla) e le pretese di dire Dio (e *di* Dio). Come il nulla, anche Dio è prima di tutto costruzione linguistica e non denominazione. Anche chi dichiara insensato ciò che si indica col termine nulla alla fine ne parla così come alla fine ne parla chi dichiara insensato il termine Dio. E se di Dio si può dire che è la smisurata negazione del nulla allora è Dio a trovarsi all'estremo dove all'inizio si è ipotizzato trovarsi l'essere – *esse per se ipsum subsistens*. Così e l'uno e l'altro degli estremi nello smisurato medio fra i quali noi e

le cosa dimoriamo, dovrebbero condividere l'impossibilità a essere detti in quanto mera costruzione per negazione (reciproca) che non ha un denominato. Teologia negativa nell'un caso e *udenologia negativa* nell'altro, nell'uno e nell'altro discorsi irrimediabilmente apofatici. Con la differenza che è mancato finora un Dionigi Pseudoaeropagita del nulla. Irrilevanti in questo senso tutti i nichilismi di varia contemporaneità, focalizzati sempre sulla nullificazione di questo o di quello.

Come a indicare che il nulla non è questione che riguarda gli uomini.

Chi riguarda allora?

Un suggerimento: *son lo spirito che nega sempre tutto, l'astro e il ffor...*

44. Sospetto sapienziale

Cosa sappiamo davvero degli dèi? Cosa sapevano davvero i mortali che con gli dèi si erano trovati a convivere?

Non si noterà mai abbastanza che, stando ai miti che di loro riferiscono, gli dèi non raccontano mai nulla davvero di se stessi. Si racconta sempre e solo il loro *agire*, mai il loro *essere* – anche il loro nascere è un agire, l’agire della dea che li ha generati. Quanto parlano gli dèi nei miti che riferiscono delle loro azioni? C’è mai nei miti il resoconto di un discorso di Zeus o di Apollo? Se ne riferiscono talvolta brani dialogici di così ordinarissima amministrazione che starebbero perfettamente anche sulla bocca dei mortali.

È l’agire degli dèi che interessa il mito, mai il loro dire. E mai come in questo caso il gioco del nascondimento del divino è scoperto: agiscono per coprire il vuoto di parole, come se le loro gesta volessero distogliere l’attenzione dal loro silenzio su ciò che conta. Gli dèi – tranne la dea (tarda, tardissima e scopertamente funzionale) di Parmenide – non sollevano mai il velo di *aletheia* per mostrare ciò che vi è celato sotto. Non rendono i mortali partecipi di alcuna sapienza – rispondono alle loro domande di mortali, quindi relative al contingente e al singolare. Ciononostante i *brotoi* li fanno, in epoca arcaica, detentori unici e veri di sapienza. Una sapienza ipotizzata, quasi dedotta dall’essere-dèi degli dèi perché non può non essere proprio del dio ciò che rimane interdetto alle possibilità del mortale – atto di culto supremo perché posizione

quant'altre mai fideistica: sapienza supposta cioè *cre-duta*.

Ma la supposizione andava di pari passi col sospetto. Il sospetto per la reticenza degli dèi: perché il dio risponde solo se richiesto? Perché il dio non rende partecipe il mortale di ciò che il suo sguardo può abbracciare?

Jahweh non ha di questi timori e inonda i suoi di rivelazioni, che spesso eccedono la loro capacità di sopportazione. Gli Olimpici sembra che ne abbiano. Come se sollevare il velo di *aletheia* in qualche modo potesse compromettere la loro relazione coi mortali.

Non possono non rispondere ai mortali perché rischierebbero di dimostrare di non essere dèi.

Non osano dire altro fuori dalle risposte – e per di più enigmatiche e ambigue, come se anche nel solo a domanda rispondere ravvisassero un pericolo – perché rischierebbero di dare ai mortali un qualche vantaggio a loro spese?

La contraddizione non può essere sostenuta in perpetuo. Prima o poi sarebbe accaduto che l'interdizione alla sapienza degli dèi spingesse i mortali verso una *forma sapienziale in proprio*. Una *forma sapienziale* capace di generare una *sapienza* (ne genererà in effetti molte, moltissime, tropee...) a loro misura e quindi a loro pienamente accessibile e per loro pienamente disponibile.

Forse anche l'inaccessibilità sospetta, sospettissima, anzi, della sapienza del dio fu causa del sorgere di una sapienzialità dei mortali. In questo è il cuore del cuore dell'Occidente.

45. Il Motore Totale

Alla fine il problema di Aristotele, che è poi anche il suo immane disegno – e dramma, se gli fosse toccato di coglierlo (ma allora non sarebbe stato Aristotele e il suo disegno una indefinibile suggestione) – si riduce (si fa per dire) a costruire un *sistema di trasmissione* del moto dall'*eon* di Parmenide ai *polla* di tutti gli altri.

1. Parmenide è l'unico inizio possibile perché il suo *eon* vieta ogni ulteriore rimando per via dell'impossibilità dell'infinito in atto. L'alternativa, quella di tutti gli altri, è raccontare i *polla* motivandoli con altri *polla* – perfino i Milesii e la loro ossessione per l'archè non esce dal circolo: l'acqua o l'aria o l'apeiron sono solo condizione necessaria ma non sufficiente delle cose.

Il sacrificio (ontologicamente) cruento del Tremendo di Elea non è ascrivibile a Platone, il quale si limita a riempire con i *polla* il *non essere* in cui galleggia lo *sphairos* di Parmenide, mantenendo la discontinuità ontologica fra questi e quello e quindi lo iato incolmabile a tutela dell'*eon*.

È Aristotele il sacrificatore vero – e per molti aspetti empio: non solo e non tanto perché immagina cinquantacinque Uni parmenidei in parallelo, ma perché con (e nonostante) la loro immobilità li rende causa di mobilità dei Molti. E poiché la mobilità è contrassegno strutturale e costitutivo dei Molti, gli Uni sono alla fine *causa esaustiva* dei molti. Ma se i Molti sono progenie dell'Uno, l'Uno non può più essere negazione dei Molti così come i Molti non sono più, nonostante la loro allocazione nello spazio ontologico del non essere, negazione dell'Uno.

2. L'empietà vera e intollerabile dello Stagirita è nel porre la *continuità* fra l'essere e l'antico non essere. Questa la colpa irremissibile agli occhi di tutti coloro che avevano dovuto subire l'ammissione dei Molti – Platone fra l'*agathon* e i *polla* aveva posto gli *eide* a tutela di quello e a ulteriore protezione nella cosmologia del *Timeo* interpone un *demiourgos* che si occupa di innestare intelligibilità nel piano ontologico dei Molti così da evitare contatti diretti fra *eide* e *polla*.

Ma a questo punto, è quasi doveroso un sospetto, drammatico e che non è inverosimile supporre avesse già lambito il Tremendo: posto l'Uno in continuità più o meno mediata con i Molti, dove ontologicamente risiede il valore – e il senso e il significato e in definitiva la ragione – della Totalità? Nell'Uno oppure nei Molti? La medesima logica, bronzea, che contrappunta il discorso parmenideo sull'*eon* porterebbe senza correttivi a esiti intollerabili: se l'Uno non necessita dei Molti, perché i Molti sono?

La teologia giovannea avrebbe avuto una risposta – ontologicamente problematica ma non improponibile, almeno in prima battuta – e cioè l'*amor* come dono effusivo di sé (e non, ellenicamente, come desiderio di colmare una mancanza), ma non era ovviamente alla portata dell'Accademia o del Liceo o della Stoa. Inevitabile allora l'angosciante (ontologicamente) prospettiva che in verità l'Uno abbia, in qualche forma, modo o misura, necessità dei Molti. Quindi che i Molti, in qualche forma, modo o misura, siano inevitabili, cioè *necessari*. O che forse, addirittura, l'Uno sia mera precondizione o fase aurorale dei Molti.

3. Non c'è rigore o compattezza parmenidea che preservi l'Uno dall'assalto dei Molti: già la loro presenza è assalto incessante e alla lunga insostenibile all'*eon* e alla sua esclusività. Ma solo la negazione dei Molti è affermazione dell'Uno – questo il cappio che Platone tenterà di sfilare dal collo della sapienzialità dei mortali appena sbocciata: se i Molti sono inevitabili allora sono anche necessari. Se i molti sono necessari allora l'*eon* è radicalmente carente. Da questo cappio logico prima che ontologico, nemmeno le sofisticate teologie che predicano la coesistenza di Dio e del mondo sono mai davvero uscite. Se l'*eon* è perfetto non gli *onta* non sono necessari. Se gli *onta* sono, allora l'*eon* non è perfetto. E se non è perfetto, per far coabitare nell'esistenza questo e quelli, l'*eon* non potrà che essere la fase aurorale degli *onta* – i Molti che cominciano con l'Uno, il primo – l'inizio instabile che si frantuma per propria ontologica precarietà.

Aristotele teorizza e pratica la superiorità ontologica della causa rispetto all'effetto per ragioni assolutamente plausibili. Eppure, *produrre inferiori* è davvero qualcosa che qualifica il produttore come ontologicamente superiore? Ma di più, che necessità c'è di produrre inferiori quando già esiste in superiore? E che necessità ha il superiore di dare luogo a inferiori per manifestarsi superiore ad essi – narcisismo ontologico?

4. L'inferiorità dell'effetto mostra inoppugnabilmente l'inanità ontologica non tanto della causa ma della *causazione* – della causalità. Inane non sarebbe che l'inferiore produca il superiore, eppure aristotelica-

mente (e non solo) improponibile. Quindi se la causalizzazione è o inane o improponibile, perché evocarla? Perché evocare la causa?

Perché la causa è necessaria al darsi dei Molti. Parmenide non è aggirabile. Nemmeno per Aristotele. Platone avvia l'*opus magnum* collegando i Molti ai rispettivi Uni e poi gli Uni all'unico Uno, con un duplice salto fra incommensurabili – il problema drammatico di Platone non sarà indicare le tappe del duplice salto, ma il saltare. Aristotele costruirà un *continuum causale* che dal *movens non motum* discende fino all'ultimo *motum non movens* – un motore nel senso che noi oggi diamo al termine: una unità complessa e compatta di componentistica che *funziona*, automa senza alcuna finalità azionato dalla causalità finale.

Perché l'impresa? Per risolvere un problema che pareva non toccare affatto Parmenide: cioè che noi abitiamo nella dimensione dei Molti. Parmenide forse ne parlava nella parte perduta del suo poema. La quale probabilmente avrebbe gettato luce diversa anche sulla parte conservata. Ma la storia sapienziale dell'Occidente è stata condizionata dalla parte conservata senza il condizionamento della parte perduta. Noi dobbiamo subire la perdita, ma al principio la perdita fu voluta perché fu scelto di non tramandarla.

5. La contraddizione radicale fra l'Uno e i Molti è *canone logico* prima che *canone ontologico*: se l'Uno ha bisogno dei Molti, non ha alcuna necessità di esistere come Uno; se i Molti hanno bisogno dell'Uno, non hanno alcuna necessità di esistere come Molti.

Chissà che la mancata trasmissione della quota fisiologica del poema non sia stata scelta di proteggere l'Uno dall'insidia dei Molti.

I salti di Platone e il *continuo meccanico* di Aristotele non sono sufficiente tutela. Il tema drammatico, che saprà mettere in chiarissima luce Zenone a difesa del maestro, è che, socchiusa la porta ai Molti, si spalanca per ciò stesso la porta agli *Infiniti*. Che ragione c'è, in effetti, di mettere un limite al moltiplicarsi dei Molti? Platone non pare abbia avvertito l'implicazione, forse perché il suo sguardo era ancora troppo rivolto all'Uno parmenideo per intravedere, sul lato opposto, la deriva in finita dei Molti. Aristotele – e tutti gli altri dopo di lui – dovranno affrontare l'incombente presenza dell'infinito in atto – *quia non est ire ad infinitum. Ire ad in finitum*: ecco il destino che si spalanca abbandonando l'esclusività dell'Uno. Complicato poi da un ulteriore paradosso: ogni moltiplicazione dei molti dà sempre un *risultato finito* – un *numero finito* di Molti. Ma il numero delle moltiplicazioni potrebbe essere infinito: *numero infinito di numeri finiti anche se un numero può solo essere finito*.

Abbandonando l'*eon* di Parmenide, si precipita nell'abisso in cui già era caduto l'*arithmos* di Pitagora.

46. *Per se, per aliud, pro aliquo*

Forse George Berkeley sbagliava nell'immaginare la *perceptio* – *percipi* et *percipere* – come *condizione di possibilità* (per dirla con Kant) dell'esse. Eppure obbligò la Modernità a un salto irreversibile, le cui premesse erano state poste da Cartesio, anche se fu necessario un secolo per esplicitare, tematizzare e accettare l'inevitabile conclusione. E obbligò la Modernità a una riscoperta forzata quanto inconsapevole di Parmenide, se si lascia al suo fatuo destino il castello di carte psico-meccanico che sta sotto la diade *percipi-percipere*, specchio esatto (e sospetto) della diade *cogitari-cogitare*.

1. Il salto irreversibile è stato il sospetto (ineliminabile per i successivi tre secoli e mezzo) che ci sia qualcosa di più originario dell'esse – incredibilmente (o consapevolmente?) quanto radicalmente ignorato dall'Eleate: cioè *il qualcosa a cui l'esse si manifesta*, qualunque cosa sia *quel qualcosa* a cui l'esse si manifesta. L'equivalenza che contestualmente pone fra *einai* e *noein*, oltre a indicare in via definitiva che quel *qualcosa* è un *qualcuno*, dichiara inconfutabilmente che l'esse non è *absolute*: l'esse è sempre, inevitabilmente, necessariamente un *essere-per-qualcuno* e quel qualcuno è quel qualcosa capace di accogliere, di abbracciare l'essere in quanto essere, di immedesimarsi con l'essere restandovi di fronte – spettacolo, dramma, sacra rappresentazione che, in quanto tali, esigono uno spettatore. Ciò cui lo spettatore assiste potrebbe darsi (o forse no?) anche senza spettatore. Ma non sarebbe

più, per ciò stesso, spettacolo, dramma, sacra rappresentazione.

Così, l'essere è sempre *essere-per-qualcuno*. Se poi quel qualcuno sia esso stesso parte dello spettacolo, è questione che la linea platonica (senza mai affrontare tuttavia esplicitamente il tema) risolve negando e che la linea aristotelica risolve (consapevolmente e inevitabilmente) affermando.

2. Vicolo cieco l'uno e l'altro, perché se la linea aristotelica si impantana nel paradosso di Russell – il paradosso (ma lo è veramente?) dell'autoreferenzialità – per cui il qualcuno-per-cui-l'essere-è-per qualcuno deve essere *essere* e al tempo stesso non esserlo, appartenere senza appartenere e potendo dichiarare la propria appartenenza solo scoprendo di non appartenervi, la linea platonica si impantana nell'inconcludenza strutturale a ogni dualismo, che è sempre un fissare, tematizzare il problema illudendosi che ciò possa anche esserne la soluzione: tenere separati due corni della contraddizione, si condanna a due narrazioni inevitabilmente parallele e certifica così la propria incapacità di dare ragione dell'unica narrazione con cui abbiamo davvero a che fare – raddoppio del problema invece che soluzione.

3. Berkeley (chissà con quanta consapevolezza ontologica) affidava alla *perceptio* nella brutalità chiara e distinta delle due forme – *percipi* e *percipere* – la verità celata che l'esse può darsi solo come e in quanto *esse pro aliquo*, *essere-per-qualcuno*. Sullo stesso versante di Cartesio, ma su un livello decisamente più basso – quello della *perceptio* invece della *cogitatio* – Berkeley ripropone il tema dell'esse che

Cartesio con la sua *res cogitans* – molto più *cogitans* che *res* - aveva trattato come archeologia sapienziale. A dispetto delle *Meditationes de prima philosophia*, l'esse è ignorato a favore di *entia* di sicuro maggior interesse – Dio, *res extensa*, anima e corpo, eccetera.

Nemmeno l'ombra di un sospetto che accanto al *cogitare* ci sia un *cogitari*, che accanto a una *res cogitans* ci possa essere una *res cogitata* – liquiderà il tema dell'uno e dell'altra nella più arcaica delle forme, quella di Platone e di Agostino: le idee innate sono la *res cogitata* – cioè non *cogitata* della *res cogitans*, ma che la *res cogitans* rinviene – che dovrebbe mediare fra *cogitatio* ed *extensio*.

Mediazione alla fine non necessaria perché la *res extensa* non necessita di essere *pro aliquo*, ma è *per se*. *Simpliciter et totaliter*. Non richiede alcun riconoscimento, come non lo richiede la *chora* platonica o la *hyle* aristotelica, tant'è che nessuna delle tre si dà così com'è, *in se*, sempre e solo *in re*. Cioè in via di mera ipotesi.

4. Va da sé che nemmeno la *res cogitans* richiede di *essere-per-qualcuno*: è essa stessa quel qualcuno. Ammettere che la *res extensa* fosse tale per qualcuno e solo per qualcuno, avrebbe necessariamente chiamato in causa una *res cogitata* accanto a una *res cogitans*. Con l'evidente rischio che la *res extensa* diventasse, a quel punto, irrilevante e pleonastica di fronte alla *res cogitata* – opzione a cui, nonostante la scelta della problematicissima prospettiva delle *ideae innatae*, Cartesio non era pronto, nonostante fosse con-

sequenza quasi necessitata dalle premesse del suo disegno rifondativo centrato sull'auto-reggenza della *res cogitans*.

Berkeley non ha né l'orgoglio nichilista del distruttore né la capacità costruttiva del rifondatore. Semplicemente, prende atto dell'implicazione che gli appare tanto ovvia da meravigliarsi di essere stato il primo a notarla. E se segue Cartesio nel rigettare la prospettiva di una *res cogitata* che salderebbe il cerchio della reciproca implicazione con la *res cogitans* chiudendolo alla necessità di qualcosa di esterno – la *res extensa*, appunto – non gli resta che ipotizzare una *res percepta* che fa da relato alla *res percipiens* ma che chiama in causa necessariamente una *res* senza ulteriore specificazione, irriducibile quanto inaccessibile – chissà se qui trova la sua origine prima la capitale separazione kantiana tra fenomeno e noumeno.

5. La Modernità, con la consunzione definitiva dell'aristotelismo, si scopre in una deriva inarrestabile. Deriva che nasce dalla strutturale contraddizione fra l'irriducibilità della *res* (senza specificazione) – per ciò sempre sfuggente, *clinamen* sempre deviante e iato che impedisce la chiusura del cerchio – e autosufficienza della reciproca implicazione fra *res cogitans* e *res cogitata*. Del resto, questo è l'Occidente, questo è uno dei lati della follia sapienziale dell'Occidente.

Parmenide – lui, il Tremendo, il Grande Vecchio: quanta ragione aveva Platone a temerlo! – è il vero padre dell'Occidente, anzi il *maieuta*, perché lo partorisce dopo una gestazione che ha il suo concepimento in Talete. Parmenide proclama – questo è il primo e determinante vagito dell'Occidente – l'identità fra *einai* e

noein, fra l'esse e il cogitare, fra la *res extensa* e la *res cogitans*, osiamo dire, se Cartesio avesse osato sostenere *res cogitans* con *res cogitata*.

In Parmenide la *res cogitans* non è prevista: il *noein* è atto (forse anzi atto puro) senza un *cogitans* e senza un *cogitatum*. Platone, intravedendo i rischi della duplice omissione, darà un *terminus ad quem* all'atto, un *cogitatum*, che si dispiegherà nei *cogitata* che sono gli *eide*. Aristotele compirà il passo successivo e definitivo dando all'atto anche un *terminus a quo*, un *cogitans*, cosicché all'Occidente – cioè la Modernità – non rimarrà se non accanirsi sulla *res* della *res*, da un lato, e, soprattutto, sulla *cogitatio* della *cogitatio*, dall'altro – il noumeno al di là del fenomeno, da un lato, e la coscienza della coscienza, cioè l'*auto-coscienza*, dall'altro. La coincidenza fra *einai* e *noein* porta inevitabilmente a muovere da ciò che è più alla portata – il *noein* ovviamente – per approdare a ciò che lo è meno – l'*einai*.

6. Berkeley ha formulato il *to gar auto noein estin te kai einai* nell'unica forma possibile al contesto anglosassone, per il quale *noein* è sempre e irrimediabilmente *aisthanomai*, che è in fondo lo scolasticissimo *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. *Aletheia* è nell'identità fra *aisthanomai* ed *einai*. È in effetti quella identità. Fuori dal contesto anglosassone la prospettiva di Berkeley mette a fuoco un aspetto che Cartesio aveva nettamente trascurato – forse perché comunque rimane l'ultimo esponente della Scolastica prima che la Modernità la recluda definitivamente nell'ambito teologale, difesa e catena a ogni sua pretesa sapienziale.

Per Parmenide non c'è un *qualcuno* per il quale l'essere si dia come essere. C'è tutta via *qualcosa* per il quale l'essere si dà come essere, e cioè il *noein* in quanto originariamente costituentesi come *res cogitata*, la quale – per accumulo e per interazione reciproca – dà luogo prima o poi a una *res cogitans*, la cui funzione mediatrice fra *res extensa*(*) e *res cogitata* non è trasferire da quella a questa, ma il contrario: riversare la *res cogitata* sulla *res extensa*. Non dunque dall'*einai* al *noein*, come se il *noein* fosse specchio dell'*einai*, ma dal *noein* all'*einai*, perché l'*einai* è specchio del *noein*.

7. Lungi dall'essere assolutezza, già per Parmenide l'*einai* è radicalmente relazione, cioè un *essere-per*, irrilevante se per *qualcuno* o per *qualcosa*. Parmenide non legittima il *noein* saldandolo nell'identità con l'*einai*, ma legittima l'*einai* saldandolo in identità con il *noein*. Nel poema parmenideo è la dea a disegnare l'*einai* così come è stato consegnato alla tradizione sapienziale dell'Occidente: all'origine c'è una parola, non un'epifania dell'*einai* che abbacina con l'incontrovertibilità e immediatezza della propria presenza. Tant'è che Parmenide deve appoggiare alla voce più autorevole – quella del divino – un discorso sull'*einai* che si presenta in radicale e insormontabile conflittualità con ciò che consta. È la dea – la parola sapienziale autorevole – che prescrive all'*einai* cosa deve essere, perché la dea sa. Forse la dea è semplice *portavoce* dell'*einai* perché lei esiste nell'epifania abbacinante, immediata e incontrovertibile dell'*einai*. Lei, forse, ma noi no. L'*einai* per noi sorge, si disvela, nella parola della dea, come costruzione della parola – il circolo vi-

zioso strutturale della sapienzialità occidentale: la parola che dice la cosa che legittima la parola che la dice. Il cardine della sapienzialità dell'Occidente, nonostante Parmenide, non è l'*einai*, ma il *noein* che lo dice, che lo *logizza*. E spingendosi fino in fondo, poiché anche il *noein* è detto dalla parola che dice, si dovrebbe dire *en arché en o logos*.

Il che ci autorizza a generalizzare la massima di Berkeley: *esse est aut dici aut dicere*.

(*) Curiosa ma forse troppo poco notata la stranezza per l'uso di *res extensa* invece di *res extendens*, che sarebbe il corretto parallelo di *res cogitans*. Si può solo qui annotare che, mentre la dinamica *res cogitans-res cogitata* aveva venti secoli di precedenti quando Cartesio ne parlò, non così il dinamismo *res extendens-res extensa*, che sarebbe stato di nuovissimo conio. Meglio quindi partire da una condizione di già dato – di originariamente già dato – per evitare la duplicazione del problema che già affliggeva la copia della *cogitatio*.

Fantafilosofia? Può darsi, dal punto di visto storico.

Non certo da quello sapienziale.

47. La scelta di *Sophia*

Potrebbe essere che il dio, dall'oracolo delfico, abbia fatto con Socrate, su sollecitazione di Cherefonte, un ultimo tentativo per dissuadere i mortali dal cammino intrapreso due secoli prima con Talete e riavvicinarli alla sapienzialità arcaica. Potrebbe essere che il dio abbia voluto, su sollecitazione di Cherefonte, mostrare ai mortali la deriva inesorabile della loro sapienzialità che proprio in quel tempo giungeva consunzione estrema con la sofistica di Gorgia. È irrilevante, va detto, se l'abbia fatto per compassione della nostra miseria sapienziale, illusasi di sostituire quella da cui si era violentemente emancipata, o per riaffermare con subdola brutalità che la sapienza ha un'unica forma sapienziale, cioè quella dio. È rilevante che il suo tentativo abbia innescato, a partire da Platone, l'effetto diametralmente opposto – se quella era davvero l'aspettativa del dio. Se le cose andarono così, Platone fra mille cautele e Aristotele con lucido sprezzo, ribadiranno la via sapienziale dei mortali mostrando che la sofistica era solo deviazione del percorso e non la sua inesorabile conclusione. E per dimostrarlo, l'uno e l'altro, dovranno sacrificare il gioiello dalle primissima sapienzialità dei mortali, l'ontologia perfetta e perfettamente inefficace di Parmenide. Per la seconda volta i mortali volteranno le spalle al dio e suggelleranno la definitività del loro Gran Rifiuto sacrificando Socrate sull'altare del dio. Il dio non ci riproverà mai più.

1. Socrate, diretto interessato e poi vittima sacrificale, coglie con chiarezza drammatica il messaggio del dio. Platone, l'unico che potrebbe avere occhi per

vedere, anche nel ribadire la superiorità della forma sapienziale del dio – anzi proprio nel ribadirla – opta decisamente per una sapienzialità a misura dell'uomo e non del dio. E nei suoi dialoghi non va mai a fondo delle ragioni per cui Socrate è stato chiamato dal dio – per cui Socrate si è sentito chiamare dal dio di Delfi. Chissà se per proteggere il maestro dall'ombra del fallimento o perché lui dal dio non è stato chiamato, nonostante la retorica mistico-miticheggiante con cui a tratti abbandona le durezza e l'implacabilità del suo procedere dialettico-sofistico. Il quale, volendo essere malevoli (ma Platone merita questo e altro), emana l'inequivocabile sentore dell'autogiustificazione di fronte al dio per non aver scelto di continuare la via intrapresa dal maestro. Platone si ritiene assolto assumendosi l'onere di trasmettere memoria dell'ultima possibilità offerta dal dio ai mortali, con l'evocare – peraltro con *pietas* sfacciatamente interessata – l'eco della sapienzialità arcaica negli iati dove la dialettica arranca fino a languire lasciando vuoti incolmabili.

2. Il messaggio del dio era di abbacinante chiarezza prima che Platone lo appannasse e poi seppellisse nella sua dialogia: nulla è incontrovertibile di ciò che la forma sapienziale dei mortali può costruire, nessuna costruzione può resistere alla parola computante – il *logos* – che pure l'ha assemblata: *wo aber Rettung ist, wächst das Gefährdende auch*, come avrebbe potuto dire Hölderlin. Il calcolo non ha rispetto per ciò che calcola: questo il messaggio del dio, che mette in guardia contro l'insidiosissima efficacia della parola computante.

Ma Platone si lascia incondizionatamente sedurre dalla più sofisticata delle malie, nonostante l'asprissima battaglia che durante tutto il suo percorso sapienziale gli sembrerà di condurre contro – la malia dell'agone dialettico, forma trionfale ed atletica del calcolo, *logos* quanto mai altra parola riuscirà a essere. In fondo, Platone non ha avuto un Cherefonte che a suo nome abbia provocato il dio di Delfi, lui non è costretto a danzare sul filo di una lama come lo è stato il maestro. Ha compreso il dramma di Socrate, ma non l'ha raccolto. Ne è stato testimone, ma la via sapienziale tracciata dal *logos*, dalla parola computante, giunta al suo apice con la sofistica – che è solo calcolo, agone dialettico – ha ormai ammaliato l'Occidente. Se mai il dio abbia offerto una possibilità di ritorno, i mortali l'hanno rifiutata.

3. Se è stata l'ultima volta del dio, non è stata l'ultima volta del divino. L'ellenismo è tempo di crisi per la sapienzialità dei mortali. Non per mancanza ma per eccesso. Il *logos* – la *parola computante* – è esausta e la spinta sapienziale cerca di uscire dall'estenuazione, condannata a ripetersi estenuandosi ancora di più a ogni giro.

La prospettiva più ovvia è ritrovare nella *parola narrante* l'antica via sapienziale, proseguita in parallelo all'evoluzione dilagante della parola computante. In Platone si è letta l'una e l'altra parola e, in mancanza di alternative più accattivanti, si è dimenticata la sua furfanteria sapienziale (magnifica, smisurata, inimitabile) e si sono ripresi i fili che Aristotele non aveva annodato nella sua tela.

Nostalgia del dio, dunque. Che la genialità dell'Apostolo, proprio ad Atene, nell'areopago, proprio di

fronte all'altare dedicato al dio ignoto – l'unico che, in quella condizione così liquida, davvero contava per chi cercava rimedio a quella condizione – seppe intercettare. È irrilevante che l'approccio paolino sia stato inefficace al primo contatto. L'eccesso sapienziale porta a tutto e al contrario di tutto – questo il peccato originale della parola computante: computa fino a che trova combustibile e in mancanza di altro, usa il computare stesso come combustibile.

Paolo si propone come annunciatore del dio ignoto. Sottace che quel dio ignoto è Dio. Dell'antico dio, prima fonte sapienziale, si è persa ogni traccia e non vale a ritrovarlo la sconfinata nostalgia che non ha più argine nella sapienzialità computante, diventata ormai dolorosamente autofaga.

4. C'è una differenza radicale nell'annuncio di Paolo – e chissà che non sia stata questa la vera ragione del rifiuto dell'areopago – che non è la differenza fra Dio e il dio, che la sapienzialità dei mortali, dei greci, deve ancora mettere a punto (è di solare evidenza per Paolo, per il quale il dio, ogni dio, è idolo: ma lui non è ateniese e gli ateniesi sono all'opposto della sapienzialità profetica gerosolimitana). La prima e traumatizzante differenza è che il dio di Paolo offre sapienza senza che sia esplicitamente richiesta e la offre a chiunque sia disposto ad ascoltare. Il greco è uso a strappare brevi lampi e per di più ambigui al dio, il quale li rilascia solo se sollecitato e solo su questioni individue – un uomo, una circostanza, un evento. Il poeta si fa voce delle Muse che si fanno voce del dio, ma quando il mortale ha bisogno del dio, va direttamente al suo cospetto e chiede, di volta in volta. Dio, invece, offre tutto

quello che può offrire in un'unica volta: gli uomini devono farselo bastare e ricercare in quell'unica volta tutte le possibili volte in cui hanno bisogno di Dio.

Sia come sia, Paolo Aeropagita – poi seguirà un Dionigi – annunciando la sapienzialità *di Dio* come ritorno alla sapienzialità *del dio* sulle macerie della sapienzialità dei mortali, fa breccia nella prospettiva sapienziale greca.

5. Il sussulto neoplatonico, sublime e mistico canto del cigno della sapienzialità dei mortali, erigerà un'ultima architettura per raccogliere la tradizione e metterla in condizioni di reggere la marea montante che arriva dall'altare del dio ignoto. Il risultato finale è stato mettere quella magnifica architettura a disposizione del dio ignoto troppo prematuramente annunciato da Saulo di Tarso. La Patristica degli albori è questo, aldilà dell'omiletica militante: *sistemare nell'architettura neoplatonica*, progettata con quello che lo sguardo all'indietro di Platone (lo sguardo rivolto alla sapienzialità arcaica) aveva messo comunque e definitivamente a disposizione. Dapprima verrà sistemato ciò che era di provenienza diretta – il *kerygma* – ma poi anche quello che poteva occupare gli (immensi) spazi vuoti di quell'architettura per aggiustare i paradossi (greci, grecissimi) in cui incorreva il *kerygma* (a cominciare dall'immensa controversia trinitaria): quasi immediato il primo, tormentoso, interminabile il secondo.

6. Con la promessa di Paolo non è più il dio che disvela la sua sapienza che da lui sgorga, ma è la sapienza che disvela il dio da cui sgorga. La forma sapienziale muta radicalmente: non più il mortale che si

rivolge al dio per sapere, ma è un sapere che afferma di essere il sapere del dio. Non esiste in Grecia *autoreferenzialità* sapienziale nel dinamismo fra il dio e il mortale. L'autoreferenzialità è invece il *kerygma* del *kerygma* nell'annuncio che Paolo fa all'areopago: una parola che dice di essere parola del dio, e alla fine proprio perché ha la forza di imporre la follia logica dell'autoreferenzialità come segno del divino, diventa parola di Dio.

La differenza è probabilmente qui. La Grecia non ha mai avuto una Torah ma la poesia omerica era ispirata dal dio. Il sacerdozio greco era una scelta del sacerdote, il sacerdozio ebraico era una scelta di Dio, pur sempre sacerdozio, ognuno con la forza della propria provenienza: dai mortali l'uno, dal divino l'altro. Ma la radicale differenza è che il sacerdozio ebraico dice di essere stato scelto da Jahweh e la Torah dice di essere parola di Jahweh. La sapienzialità di Jahweh è davvero follia agli occhi dei mortali e stoltezza agli occhi dei greci.

7. Alla Torah gli ebrei devono ciò che sono. Alla poesia omerica gli dèi devono ciò che sono. L'una e l'altra tolgono il velo al divino, ma le direzioni erano opposte. Questa è l'incompatibilità fra le due rive del Mediterraneo. Dal punto di vista sapienziale, i greci conquistano lo spazio per una propria forma emarginando quella del dio e così ridisegnano la propria identità, così definiscono se stessi. Per gli ebrei è inimmaginabile eppure anche la forma sapienziale di Jahweh collassa. E accade perché Paolo, checché se ne sia detto, non è Isaia e la sapienzialità della Torah non è la sapienzialità dell'epistolario paolino. La sapienzialità ellenica comincia dal superamento della sapienzialità

del dio. La sapienzialità paolina comincia col superamento della sapienzialità della Torah. L'una e l'altra non avrebbero alcuna ragione di esistere senza questo passaggio drammatico. La differenza radicale è che Talete inaugurò la forma sapienziale dei mortali sulle ceneri della forma sapienziale del dio, mentre Paolo inaugurò la forma sapienziale di Dio sulle ceneri di una precedente forma sapienziale di Dio – Jahweh. Non è sufficiente prendere atto che da Paolo in avanti Dio prende il posto di Jahweh? Quello che succede nell'arcopago convince definitivamente Paolo che non potrà mai presentare Jahweh ai greci. Anche Paolo, a modo suo, drammaticamente, con il tormento inenarrabile di tutti quelli cui è dato di spezzare la storia, deve rinunciare alla sapienza del dio, del suo dio, di Jahweh.

8. Così va oltre Jahweh. E trova Dio. Talete, andando oltre Apollo, non trova che i mortali.

Inizio analogo, direzioni opposte. La sapienzialità del dio svapora in quella dei mortali e quando la sapienzialità dei mortali svapora, ecco la forma sapienziale di Dio. Che svapora con il sorgere della Modernità. Lo svaporare di una forma sapienziale non comporta necessariamente l'oblio di ciò a cui fa capo: il dio in Grecia farà sentire la sua voce fino a Platone e oltre così come la presenza di Dio sarà inscalfibile fino al Novecento inoltrato. Ma il dio e Dio non sono più stati *initium sapientiae*.

Ci sarà un ritorno della sapienzialità del divino? Paolo ha dovuto andare oltre Jahweh per riaffermare i diritti sapienziali del divino. Ma la domanda, adesso, è: si può andare oltre Dio?

48. *Hausimus aquas de fontibus*

La *sapienzialità* del dio è in verità *sapienza* e forse l'unica sapienza possibile – *sapienzialità* dice *prospettiva*, dice *contesto*, dice *polivocità* entro la quale cercare, o costruire, *sapienza*: non è possesso conclusivo o visione definitiva di sapienza, è essere in cammino verso la sapienza, è aggirarsi nei suoi dintorni.

La sapienza del dio non è un che di sacrale che attenga alla *religio*. Non è sentire religioso o espressione di quel sentire. Non è culto, non è devozione, non fede nel dio – in Dio. Non è l'esserne posseduti né lo sciogliersi nel dio – in Dio.

Per l'Ellade arcaica è un venire a sapere da chi già sa. Per l'Ellade incendiata dal logos – la parola che computa – è un sapere da un non sapere: questa è la sapienzialità dei mortali. La sapienza del dio è qualcosa cui si attinge – *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris* (Isaia XII,3) – mentre la sapienzialità degli uomini è qualcosa da costruire – un cantiere perenne in cui si demolisce e si edifica – e dunque un sapere che è già a fronte di un sapere che non sarà mai: sapienzialità in asintotico avvicinamento alla sapienza, sapienzialità che solo provvisoriamente – e illusoriamente – si configura come sapienza.

La sapienzialità dei mortali dichiara inesorabilmente il marchio strutturale della precarietà proprio proclamandosi disperatamente quanto vanamente definitiva – ma senza questa pretesa, in fondo, non sarebbe sapienzialità, sarebbe uno degli innumerevoli saperi locali che costellano la storia dei mortali.

Il discrimine vero fra sapienza definitiva del dio e sapienza provvisoria della sapienzialità dei mortali è in definitiva la presenza di una fonte. Fonte della sapienza del dio – di Dio – è il dio stesso. La sapienzialità dei mortali non ha propriamente fonte – anzi si è costituita proprio rinunciando a una fonte da cui attingere. Ecco perché non potrà mai essere compiutamente sapienza. L'*esprit de géométrie* della Modernità – che la Contemporaneità ha integralmente ricevuto e che ha *implementato* (come si dice di questo tempi) sempre più esponenzialmente – rivendica orgogliosamente l'assenza di fonti e assume orgogliosamente se medesima come propria fonte proprio perché non ha altra fonte, avendo rinunciato a ogni possibile fonte.

Fu vera *hybris*?

Forse no. Forse solo conseguenza inesorabile e imprevedibile di un prevedibile passo evolutivo.

49. Sinusoide sapienziale

Sul fondale della sapienzialità dei mortali, ogni volta si delinea una sapienza. Precaria e provvisoria, ma che comunque rivendica a se stessa il titolo di sapienza. Può farlo per un attimo, al suo acme poi comincia a sfibrarsi e a confondersi con il fondale che non è sapienza definita ma *forma sapienziale*, *sapienzialità* – prospettiva, punto di vista aperto a più possibilità di definirsi, di coagularsi in una sapienza.

1. Cosa spinga il fondale a coagularsi in sapienza – la forma sapienziale a diventare sapienza: questa la domanda cruciale. Il fondale lasciato a se stesso è mera potenza che può rimanere perennemente in attesa di atto. A ben vedere è il fondale che si stende di fronte ad attrarre la forma sapienziale dei mortali fuori dalla sua evanescenza – molteplicità di possibili possibili – fino a staccarne strutture definite, circoscrivibili, che cessano di essere mero fondale.

Il fondale di fronte a quello che si distende come forma sapienziale dei mortali è il fondale della forma sapienziale del dio – il fondale nel quale, in verità, forma sapienziale e sapienza sono lo stesso, fondale che non è in verità fondale, sapienza che non è possibilità precariamente e provvisoriamente attuata, ma stabile attuazione. La sapienzialità dei mortali riprende vigore e si mette in moto per generare una propria sapienza perché il fondale opposto, quello della sapienzialità-sapienza del dio è tornato a esercitare la sua attrazione-attrattiva, non più impedito dalla provvisoria sapienza dei mortali che schermava il fondale da cui è sorta dal fondale opposto, quello della sapienzialità-sapienza del dio.

È come se il velo di quella provvisoria sapienza dei mortali, toccato l'acme e cominciando a estenuarsi, arrivasse a essere talmente sdrucito da lasciare intravedere ai mortali – che l'anno eretto come dimora e quindi come schermo – il fondale opposto.

La sapienzialità dei mortali è una senoide che si muove fra i due fondali: al suo massimo quando, attratta dal fondale dove si dispiega la sapienzialità-sapienza del dio, quasi lo lambisce solidificandosi in sapienza; al suo minimo quando regredisce fino al fondale della sapienzialità dei mortali fino a lambirlo, (quasi) disciogliendosi in esso.

2. Al tempo di Socrate, dopo due secoli in cui la sapienzialità dei mortali ha toccato tutte le possibili corde della sua cetra, l'attrazione della sapienza del dio è irresistibile. Ma è irresistibile perché le sapienze di volta in volta succedutesi nell'avvicinarsi sempre più al fondale opposto, dopo aver toccato il picco con Parmenide, avevano perso solidità. La sofistica sdrucisce la tela tessuta nei due secoli precedenti fino a lasciar intravedere, di nuovo, il fondale opposto – la sapienzialità-sapienza del dio, che vincolando Socrate al suo pronunciamento oracolare, irrompe di nuovo sulla scena. Con Platone in forma quasi arcaica, con Aristotele in forma orgogliosamente laica, la sapienzialità dei mortali si è condensata in sapienza che specchia – che ritiene di specchiare – la sapienza-sapienzialità del dio. Il dio non tornerà più come nell'età arcaica, ma non cesserà mai di attrarre e di lasciare che la forma sapienziale dei mortali si avvicini a essere sapienza quanto più sia avvicina al fondale dove il dio dimora. Il dio non tornerà più a rinnovare i fasti sapienziali dell'età

arcaica. Sarà Dio a rendere possibile quello che al dio non era più possibile.

3. L'arrivo di Paolo all'areopago non è solo testimonianza del primato definitivo e inscalfibile della sapienzialità del dio – meglio: che non c'è possibilità di confronto fra questa e quella dei mortali, come non c'è confronto fra definitività e provvisorietà. A ben vedere Paolo non proclama la Torah nell'areopago. Ad Atene è totalmente estranea l'eventualità che il divino si sia disvelato una volta per tutte – il loro divino si è sempre disvelato su richiesta e il minimo indispensabile – e ancora di più che abbia raccolto in un testo scritto il suo disvelamento – l'oracolo è scritto su foglie che il vento può disperdere. Socrate è all'opposto di Paolo: non si fa latore della sapienza del dio – anzi, la sua sapienzialità è incessante tensione nel tentativo di *sopravvivere al dio*.

Che la sapienzialità del dio, in Grecia, funzioni da polo attrattivo ma mai da modello, è la ragione per cui la sapienzialità dei mortali riesce a superare le secche della sofistica senza riconsegnarsi al dio.

Tra le ragioni per cui le cose andarono così c'è che al dio di Delfi non riuscì mai di far sentire in colpa i mortali per aver rivendicato una loro propria forma sapienziale, così come Jahweh era riuscito a far coincidere il possesso sapienziale con la colpa originale. Se si potesse tradurre in termini di colpa, il costituirsi della sapienzialità dei mortali è il *peccato di origine* dell'Occidente – il peccato che *origina* l'Occidente. Che lo origina proprio perché la forma sapienziale dei mortali comincia con la rinuncia alla forma sapienziale del dio.

Nessuna condanna da parte del dio – per quanto ne sappiamo – e nessuna colpa da parte dei mortali. Nessun bisogno quindi di una redenzione e di un redentore. L'ostacolo smisurato di Paolo, all'inizio, fu introdurre il senso di colpa in Grecia.

4. Il dio di Delfi in fondo, non ha mai considerato né trattato i mortali come colpevoli. Punisce colpe infinitamente più lievi – Niobe, Marsia, Tizio – ma non sembra aver punito Talete o Parmenide. Significa che non c'è *hybris* nella pretesa dei mortali a rivendicare una propria forma sapienziale? Paolo è devastante nei confronti della sapienzialità che i mortali rivendicano per sé. Apollo sa che i mortali sono quello che sono e non possono essere altro da quello che sono. Paolo fa una colpa agli uomini di essere quello che sono e li chiama a essere altro da quello che sono – e li chiama in nome di Dio.

La sapienzialità arcaica non vede colpa nell'essere quello che si è anche se si è dei miserabili. Paolo ce la vede e ci costruisce sopra una smisurata teologia. Ma forse il dio di Delfi vede solo miseria – non stoltezza, non *hybris* – là dove i mortali vedono sapienzialità. E se i mortali hanno scelto la miseria voltando le spalle al dio e che per ciò si condannino a essere dei miserabili, pare al dio un'equa espiazione. Non al Dio di Paolo che obbliga a non essere quello che si è e a essere quello che non si è. Questa è la Sua sapienza.

50. Dio degli dèi

Ci potrebbe essere una ragione meno nobile nell'apparente rassegnazione del dio alla forma sapienziale che i mortali si costruiscono in proprio: che anche il dio, a suo tempo, abbia fatto quello che, secondo giustizia, dovrebbe rimproverare ai mortali. Non si può nemmeno abbozzare una tale ipotesi per Dio – non c'è un Oltre, oltre Dio. Ma non è insensato ipotizzare un oltre rispetto agli dèi.

Il che pone la questione di cosa davvero sia il dio, cosa siano davvero gli dèi.

1. Il divino per la sapienzialità arcaica è uno e molteplice. A volte si presenta come il dio, a volte questa unicità si rivela insufficiente a dare ragione della multiformità del divino.

Il dio è nascosto e inaccessibile – o accessibile quando lo decide lui. Gli dèi sono ugualmente nascosti ma accessibili, cioè accessibili quando ne hanno bisogno i mortali.

Il dio è indecifrabile e senza forma. Gli immortali sono ugualmente indecifrabili ma hanno una forma – vuol dire un volto, un nome, una vicenda.

Il dio non può essere che unico perché la vastità della sua estensione ontologica rende insensato porsi la questione del numero, gli dèi sono una comunità, differenziata, con singolarità definite e accentuate, spesso a spese proprio della loro divinità e non è fuori luogo classificarli semplicemente come immortali – come se fosse semplicemente la durata a differenziarli dai mortali. Così, l'oracolo, la possessione l'ispirazione sem-

brerebbero dal dio – per queste e quello non sono necessarie specificazioni di volto, nome o vicenda. Mentre il mito, il culto e le *technai* riguardano indubbiamente gli dèi, gli immortali.

2. Siano epifanie definite dell'unico dio che rimaste nascosto oppure fratelli maggiori (ontologicamente o anche solo geneticamente) dei mortali in quanto immortali, gli dèi hanno una connotazione individua e differenziante che li distingue radicalmente dal dio e dalla sua unicità. Distinzione che si accentua drammaticamente (e tutto sommato suggestivamente) nel secondo caso, nel quale, in quanto fratelli maggiori, magari primogeniti, potrebbero essere ipotizzati come versione compiuta, evolutivamente avanzata dei mortali – e di rimando, i mortali come versione ancora incompiuta e aurorale degli immortali. Lato del dio rivolto ai mortali oppure lato dei mortali rivolto al dio? In epoca arcaica gli dèi erano epifanie del dio, anzi del divino – dal momento che non era chiaro (né era necessario chiarire) se l'originario avesse o non avesse individualità portatrice di un sé consapevole di se medesimo. Che gli dèi in quanto epifanie del dio avessero personalità individua poteva suggerire che la consapevolezza di sé fosse una forma di decadenza del divino dalla sua originaria integrità – del resto è lecito chiedersi se l'Uno plotiniano abbia consapevolezza di sé, o se sia necessario che l'abbia, o se sia davvero segno di superiorità ontologica il possederla. Ma infine gli dèi sono il dio.

3. Senofane fa definitivamente piazza pulita di quella identità arcaica, separando definitivamente il dio dalle sue epifanie – che potrebbero anche essere bovine

e cavalline oltre che antropoidi. Ma già i Milesii avevano preso chiara posizione in merito. I *theoi* di cui tutto trabocca non possono certo essere gli Olimpi. I *theoi* sono la presenza del *theion* (o del *theios*?) senza alcuna maschera – altrimenti non sarebbe possibile la risalita dall'epifania all'*arché*: gli Olimpi non hanno mai indicato la via dell'*arché*, in effetti.

Non è rilevante, al momento, se l'*arché* – e le sue figure successive – siano *theos* oppure *theion*. È invece rilevante che i *theoi* non siano l'*arché* – *theos* o *theion* che sia. È rilevante invece che siano semplicemente *athanatoi*. L'alba della sapienzialità dei mortali – i *brotoi* – separa il *theios/theion* dai *theoi* – anzi, è questa separazione a segnare il sorgere della forma sapienziale dei *brotoi*. I *theoi* sopravvivono ma diventano sapienzialmente irrilevanti anche se mantengono la loro rilevanza come momento cardine e unificante della *poleis* e sempre più delimitato a quel ruolo – autorevole pretesto, si può dire, ma pur sempre pretesto.

Dopo il distacco, per mantenere in volo il *theos/theion* appena slegato dai *theoi*, la sapienzialità dei *brotoi* pone condizioni sempre più rigorose che parallelamente – travalicando, a un certo punto, il dominio della forma sapienziale – spingono gradualmente verso l'irrilevanza i *theoi*, gli Olimpi. I quali sono dèi per un verso, ma non lo sono sufficientemente per occupare il luogo ontologico del *theos/theion*. I *theoi* diventano semplicemente – si fa per dire – *athanatoi*, immortali.

4. Eppure, la sapienzialità del dio – che è sapienza, in effetti – è il basso continuo che accompagna costantemente la forma sapienziale dei mortali. È di tutta ovvietà che la sapienzialità del dio non è quella

degli Olimpi perché sarebbe inevitabilmente tramontata con loro. Ma la Grecia arcaica affida la sapienzialità originaria, quella del dio, agli Olimpi. Forse anche la dimensione del divino, del *theion*, all'inizio, si è detta *pollachos*, multiforme cioè al punto da essere indecifrabile. Così come il primo impatto con il *theion*, il divino, sono stati gli Olimpi – forse perché quello era il lato del *theion* direttamente rivolto ai mortali, quello a loro più immediatamente accessibile.

Poi gli Olimpi si distaccano dal fondale indeterminato e inafferrabile del divino. E sono i mortali a dividere quella torbida unità originaria introducendo l'*arché* e riconfigurando gli dèi come metafora della presenza dell'*arché* nella *physis*, in ogni cosa e nella totalità delle cose.

Così i *theoi* sarebbero il nome del *theos/theion* all'inizio. Non è rilevante definirli, identificarne la forma individua e nemmeno il nome. Tra l'unicità dell'*arché* e la molteplicità delle cose, mancava il medio che tenesse compresenti i due estremi che legava – il *theos/theion* e la sua indecifrabile unità, da una parte, e l'ineliminabile molteplicità della *physis*. Ecco i *theoi*, molteplici come le cose, e partecipi dell'unità del *theos/theion* – anche il divino si dice in molte forme, medio alquanto precario, perché precaria è la coesistenza di molteplicità e divino.

5. Più si accentua la separazione fra il *theos/theion*, meno diventa sostenibile la sua molteplicità e, di rimando, più il *theos/theion* è separato, più mostra la sua divinità. E più si presenta come tale, meno sono distinguibili le forme individue dei *theoi* –

gli Olimpi. Il sorgere della forma sapienziale dei mortali – il *logos* come parola computante – rende sempre meno sostenibili gli dèi perché o sempre meno distinguibili dal fondale – l'*arché*, il *theos/theion* – o sempre meno distinguibile dai *polloi*, le cose nella lora incontenibile molteplicità. Nel primo caso, sono condannati al silenzio, nel secondo caso, sono riconfigurati anch'essi come *polloi*.

Nella fase di passaggio, l'indistinzione originaria del divino che si ritrae sullo sfondo, lascia in primo piano gli dèi segnati dalla molteplicità – loro numero, delle loro singole vicende – e quindi compiutamente delineati nelle forme singole del pantheon olimpico. Gli dèi sempre men riescono a fare da schermo a un *theos/theion* sempre più fondale e contesto, sempre più universale e totale, sempre più *arché* e *aitia*. Il fondale prende la scena, il primo piano mentre le forme individue degli Olimpi arretrano: diventano divino per partecipazione, divino localizzato, divino sempre più confinato al culto e al mito. Divino che perde la sua arcaica funzione sapienziale, sospinte, emarginato fino al limitare dell'orizzonte sapienziale, il cui destino è ormai quello di precipitare oltre.

6. La sapienzialità dei mortali, sorta da un geometra, è la storia dell'inarrestabile declinare degli Olimpi, dunque, il dissolversi – o lo squarciarsi – del velo che copriva il fondale. La sapienzialità dei mortali trova il *theos/theion* sacrificando sul suo altare i *theoi*. Solo sacrificando sapienzialmente i *theoi* è possibile gettare lo sguardo sul *theos/theion*. La determinatezza troppo individua di Apollo e di Dioniso e di Zeus ha sempre oscurato l'indeterminatezza, la smisuratezza,

l'onnipresenza del *theos/theion* che, per non essere minato dall'indivuità, non assume nemmeno un nome. Apollo e Zeus e Dioniso non sono abbastanza dio per essere il dio. E il dio è troppo dio per suggerire oracoli a Delfi o a Dodona. È il dio troppo dio che impone alla sapienzialità dei mortali di ricercare la propria stabilità, la capacità di reggersi da se medesimo senza ausilio esterno, proprio per questa sua inaccessibilità, per questa sua incapacità o impossibilità di sussurrare oracoli o di copulare con femmine mortali. Rigore metallico: è quello della parola computante, quello della geometria che costruisce coerentemente, quello dell'algoritmo che deduce e conclude. Quel rigore porterà alla conclusione che il *theos/theion* è, nulla di più: un'occhiata per accertarne la presenza, non un guardare capace di soffermarsi su ciò che guarda. E se il *theos/theion* è, allora è sé medesimo e non può essere altro che se medesimo. Uno e unico. L'unico a esistere. Parmenide.

7. I *theoi* non sono e non possono essere il *theos/theion*. I *theos/theion* non può essere individuo determinato e se non è individuo determinato non può essere molti. E se è se medesimo e non altro, se può essere solo se medesimo e non altro, può solo essere immutabile. I *theoi* sono il velo di indivuità e molteplicità che solo può celare il *theos/theion* – non esistesse quel velo i mortali sarebbero attratti irresistibilmente e potrebbero che cadere e liquefarsi nel centro d'attrazione. I *theoi* sono i molti nomi del *theos/theion* che celano l'impossibilità che questo abbia un nome. E se il signore di Delfi non dice né nasconde ma indica, non è perché l'unica cosa che vale la pena di essere detta –

il *theos/theion* di Parmenide – non può alla fine essere detta?

Gli dèi, quelli che hanno parlato negli oracoli, con i loro responsi non hanno svelato ma velato. Hanno velato e tenuto separato il *theos/theion* dai *brotoi*.

Allora la sapienza del dio è cosa diversa dalla sapienza degli dèi. I mortali hanno rinunciato alla sapienza degli dèi per superarla e tentare la sapienza del *theos/theion*. L'hanno scoperto inaccessibile ma hanno scoperto anche che Lui – pur non avendo né nome, né individualità, né definizione – era l'unica cosa che meritava di essere detta in forma sapienziale. E che non potendo dirLo, potendo solo dargli un'occhiata da infintamente lontano, hanno tuttavia trovato nella parola computante la forma per dire di Lui, come attraverso un gioco di rimandi congegnato in meccanismo di specchi riflettenti, l'Abbacinante.

Congedo (provvisorio)

La speranza è di aver tratteggiato anche approssimativamente quell'*esprit de philosophie* cui si accennava in apertura. Essendo questi i primi passi nella direzione, sono inevitabili rozzezze e fughe in avanti cui si spera di rimediare nelle escursioni successive.

Solo una nota: gli dèi – la forma sapienziale degli dèi, la forma sapienziale dell'età arcaica – sono imprescindibili nella formazione e nella presa di coscienza graduale della forma sapienziale dei *brotoi*, i mortali.

È dolorosamente incredibile quanto marginalmente la sapienzialità arcaica – con l'unica eccezione di Giorgio Colli – sia stata considerata nel definire genesi e struttura della forma sapienziale dei mortali, la filosofia appunto.

La segreta convinzione qui sottesa è che senza una chiara consapevolezza di quella, non ci sarà mai una chiara consapevolezza di questa. Per questo nelle escursione qui raccolte si indugia, e molto, sulla forma sapienziale degli dèi. Considerare debitamente la quale nulla toglie al *thauma* che suscita la filosofia come iniziativa inaudita dei mortali di fronte al quadro sapienziale stabile e indiscutibile del divino.

Le escursioni a venire dovrebbero esserne ampia e rassicurante dimostrazione.

A.P.

Indice

Prologo	p. 5
1. <i>Introibo</i>	p. 7
2. Immortali commensurabili	p. 9
3. La domanda di Talete	p. 11
4. Vino nuovo in otri nuovi	p. 12
5. Precarietà degli Immortali	p. 16
6. <i>Götterdämmerung</i>	p. 21
7. Il giorno dopo...	p. 26
8. Il sacrificio della forma	p. 31
9. <i>Indifferentia entis</i>	p. 35
10. Evoluzione della specie	p. 39
11. I due alberi	p. 41
12. Nascita dell'eterno	p. 46
13. Tramonto dell'Occidente?	P. 49
14. <i>Aitiogonia</i>	p. 54
15. Metafisica della fisica	p. 56
16. <i>As you like it</i>	p. 58
17. Parabole platoniche	p. 61
18. La nave dei folli	p. 63
19. <i>Anima more geometrico</i>	p. 65
20. La stagnazione della specie	p. 68
21. Il Soggetto sottinteso	p. 71
22. Ontologia del bicefalo	p. 78
23. L'insostenibile intelligenza dell'essere	p. 80
24. Vittime sintattiche	p. 83
25. La via sintattica	p. 85
26. Devota empietà	p. 90
27. La battaglia di Elea	p. 95

28. Parmenide bicefalo	p. 97
29. Bicefali e monocefali	p. 100
30. <i>Mechanica entis</i>	p. 102
31. Figli di un dio minore	p. 109
32. Elogio della definizione	p. 112
33. Il problema dei tre corpi	p. 117
34. <i>En arche to agan</i>	p. 121
35. Il sacrificio interdetto	p. 126
36. Apologia di Apollo	p. 129
37. Genealogia dell' <i>ápeiron</i>	p. 132
38. Genealogia dell'eziologia	p. 135
39. Definizioni costruttive	p. 137
40. <i>Impius Thales</i>	p. 140
41. Riti di Passaggio	p. 144
42. Modelli semoventi	p. 148
43. Essere e non-essere (e Nulla): questo il problema	p. 155
44. Sospetto sapienziale	p. 158
45. Il Motore Totale	p. 160
46. <i>Per se, per aliud, pro aliquo</i>	p. 165
47. La scelta di <i>Sophia</i>	p. 172
48. <i>Hausimus aquas de fontibus</i>	p. 179
49. Sinuside sapienziale	p. 181
50. Dio degli dèi	p. 185
 Congedo (provvisorio)	 p. 193

Collana SENTIERI NELLA FORESTA

1. Critica della Ragion Fisica
2. *Theomimesis*. Libro primo. Ologenesi
ovvero La fascinazione del Tutto. La Rivoluzione Ontica
3. *Triumph*. 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*. Fenomenologia trionfale di una Coscienza
Infelice. Libro secondo. *Triumphus pudicitiae*
8. *Mechanica Mundi*. La sapienzialità come computo.
Libro I
9. *Initium sapientiae*. La sapienzialità dei mortali.
Libro I

La nascita della tradizione filosofica non è una questione di storia – nessuna forma sapienziale è risolvibile nella storia. Ciò che attrae irresistibilmente nella narrazione di Colli è l'aver tratteggiato una sorta di *esprit de philosophie* così come Pascal aveva tratteggiato un *esprit de finesse* e un *esprit de géometrie*.

