

## Colloqui. Fare ad arte

### DAL RITMO ALL'ALGORITMO Etica, politica ed economia come «fare ad arte»

Enrico Redaelli

#### La maschera del neoliberalismo

Essere o dover essere? In *Utopia economica*<sup>1</sup> Eleonora Buono rileva nel pensiero dell'economista Gary Stanley Becker un'ambigua sovrapposizione tra questi due piani: uno «slittamento che porta dal piano dell'*is* a quello dell'*ought*» (p. 23) e finisce per trasformare quella che si presenta come una pura e semplice analisi economica in una vera e propria strategia politica.

Punta di diamante del pensiero neoliberale, Becker consegue il premio Nobel in economia nel 1992 con la seguente motivazione: «aver esteso il dominio dell'analisi microeconomica a un'ampia gamma di comportamenti e interazioni umane, inclusi comportamenti non legati al mercato»<sup>2</sup>. L'esponente della scuola economica di Chicago, ideatore della nozione di «capitale umano», applica infatti gli assunti della microeconomia (a partire dalla razionalità dell'agente) e il suo *modus operandi* (il calcolo costi-benefici) anche ad ambiti estranei all'economia, leggendo in termini di massimizzazione dell'utilità una gran varietà di comportamenti e di scelte individuali, dal matrimonio alla criminalità, dal consenso politico all'istruzione. Egli è ad esempio favorevole alla liberalizzazione del commercio dei reni, in quanto la creazione di un mercato degli organi umani risolverebbe in modo efficiente il problema delle liste d'attesa per i trapianti<sup>3</sup>.

Assegnando a ogni desiderio un prezzo, traducendo ogni preferenza in una quantità di denaro che si è disposti a pagare, si rende per Becker possibile nella pratica quel «calcolo dei piaceri e dei dolori» che quasi due secoli prima Jeremy Bentham aveva solo auspicato e teorizzato in termini generici. Ma – sottolinea Buono – mentre il padre dell'utilitarismo avrebbe affidato un tale computo alla saggezza politica, Becker si pone come obiettivo quello di espungere dalle proprie analisi ogni considerazione politica e ogni criterio normativo: nella misura in cui ricorre al linguaggio matematico – pensa infatti l'autore – la scienza economica è puramente descrittiva, ovvero dice il mondo così com'è (*is*) e non come dovrebbe essere (*ought*).

Dunque, aziendalizzazione del sociale e rimozione del politico: in queste due mosse può riassumersi il cambiamento di prospettiva che il neoliberalismo compie rispetto al liberalismo classico.

Eppure, osserva Buono, la politica messa alla porta rientra dalla finestra. Porre l'efficienza economica come criterio di razionalità universale significa infatti interpretare e riorganizzare il mondo a partire da una peculiare prospettiva, per quanto implicita e sottaciuta: «nonostante la teoria economica sostenga di non fornire indicazioni riconducibili al piano del dover essere, essa impone egualmente ai comportamenti irriducibili alla sua logica le stigmate dell'irrazionalità» (p. 22). Ad esempio, non permettere la commercializzazione degli organi umani sulla base di valutazioni etiche o religiose è – nell'ottica di Becker – un comportamento economicamente inefficiente e perciò irrazionale. Seguendo un altro esempio, scrive Buono:

«che senso avrebbe, se non un senso *prescrittivo*, suggerire che la divisione del lavoro debba essere condotta secondo il precetto dell'efficienza? L'autore non sta semplicemente rilevando che le cose stanno così, bensì questi afferma che stanno così in quanto *devono* essere tali. La sovrapposizione tra *is* e *ought* risulta in ultima analisi evidente» (p. 23).

I critici del neoliberalismo accusano in effetti Becker di «naturalizzare» l'economia, sicché le questioni economiche non sono più viste nella loro problematicità politica (si prenda come esempio paradigmatico il conflitto capitale-lavoro), ma mascherate da fenomeni naturali: in quanto tali essi avrebbero un'unica soluzione, formulabile se possibile in termini matematici. Per certi versi, si tratta una riedizione della critica di Marx al

<sup>1</sup> E. Buono, *Utopia economica. Uno studio genealogico del neoliberalismo di Gary Becker in relazione al pensiero di Jeremy Bentham*, in «Nóema», n. 7-2 (2016).

<sup>2</sup> Comunicato stampa della Royal Swedish Academy of Sciences per il [Premio Nobel in economia del 1992](https://www.nobelprize.org) da [NobelPrize.org](https://www.nobelprize.org).

<sup>3</sup> Cfr. l'articolo di M. Perrone «Il Nobel Gary Becker: "Creare un mercato dei reni". Il Centro nazionale trapianti: "Pericolosissimo"» (in *Sanità24*, inserto de *Il sole 24 ore*, 20 gennaio 2014).

pensiero economico di Smith e Ricardo condotta nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*: ciò che viene spacciato per analisi economica oggettiva e neutrale è in realtà un preciso disegno politico, per di più inavvertito e mai indagato nei suoi presupposti.

Dal canto suo, come risponderebbe Becker?

### **L'economia come algoritmo**

Becker ribadirebbe certamente che egli si attiene al piano descrittivo, senza prescrivere alcunché. Se conoscesse Kant potrebbe difendersi sostenendo che le sue analisi hanno l'oggettività e la necessità dell'imperativo ipotetico così come descritto nella *Critica della ragion pratica*: «se vuoi...allora devi...». Ovvero: *se vuoi* massimizzare la tua utilità *allora devi* assegnare a ogni tuo desiderio un costo. E *se* assigni ai tuoi desideri i costi  $x$  e  $y$ , *allora* otterrai il risultato  $z$ . Posta la condizione iniziale, ciò che segue è necessario, ha cioè la stessa cogenza di un calcolo aritmetico. Nessuna imposizione, nessuna prescrizione, nessun suggerimento politico: semplicemente la neutra rilevazione che *se A allora B*. Alle accuse di nascondere la normatività dietro l'oggettività della descrizione, di celare l'*ought* dietro l'*is*, Becker potrebbe insomma ribattere così: non sto dicendo che *devi* trattare il lavoro secondo i criteri dell'efficienza economica, mi limito a constatare che *se vuoi* trattare il lavoro secondo i criteri dell'efficienza economica *allora devi* operare nel modo indicato dalla mia teoria (considerando ad esempio i lavoratori come merce, la singola persona come «capitale umano», ecc. ecc.). Per così dire: non sto dicendo che devi andare a Roma, sto solo descrivendo oggettivamente la strada necessaria per andare da qui a Roma (come fa l'algoritmo di un navigatore satellitare).

Le descrizioni di Becker, in ultima analisi, hanno, o aspirano ad avere, la forma dell'algoritmo. Che cos'è, infatti, un algoritmo? È la versione matematica dell'imperativo ipotetico, la traduzione del «se vuoi...allora devi...» in un calcolo computazionale. Non a caso le teorie di Becker hanno trovato applicazioni informatiche quando, muovendo dalla sua stessa impostazione, economisti versati in matematica e matematici prestati all'economia hanno iniziato ad elaborare complessi prodotti finanziari di tipo assicurativo la cui operatività può generalmente formularsi così: «se assigni alle tue preferenze i valori  $x$ ,  $y$  e  $z$ , allora puoi calcolare l'ottimizzazione delle tue opzioni in questo modo...». Con i suoi studi Becker ha cioè aperto la strada al calcolo delle preferenze inaugurando l'età d'oro degli algoritmi in ambito economico-finanziario che, negli anni Novanta, ha visto un fioccare di premi Nobel in economia a chi inventava le soluzioni algoritmiche più sofisticate. Nascono in quegli anni e da quei presupposti gli algoritmi della cosiddetta «finanza creativa» (i famigerati «derivati» che non poche responsabilità hanno avuto nella crisi scaturita nel 2007), ma anche gli algoritmi con cui Google e Facebook monitorano e processano le nostre «preferenze» per sottoporci annunci pubblicitari personalizzati e via dicendo.

Ma l'algoritmo è descrittivo o normativo, si riferisce alla sfera dell'essere o a quella del dover essere?

La domanda ne sottende altre due: la scienza economica in quanto strumento si muove sul piano dell'essere o su quello del dover essere? E, più in generale, ogni scienza, ogni forma di sapere in quanto strumento, ha natura descrittiva o prescrittiva?

### **Ogni strumento è un algoritmo**

Prendiamo l'algoritmo come paradigma di un sapere strumentale e guardiamo la sua forma generale. Essa dice (in un linguaggio matematico): «se vuoi...allora devi...». Così inteso, l'algoritmo è descrittivo. Ciò che esso descrive è un'operatività, ossia i passi da compiere (i calcoli da fare) per raggiungere un certo risultato. Ma allora è normativo! È cioè una regola (si conclude infatti con un «allora devi...»). D'altronde – aggiungerebbe forse Becker – è una regola non imposta a nessuno (è infatti preceduta da un «se vuoi...»): è semplicemente lo strumento adatto per raggiungere un dato fine. Come un cacciavite o un trapano. In questa mera efficienza tecnica sta la sua oggettività, ossia quella neutralità che Becker rivendica per le proprie analisi economiche.

Dunque, in conclusione, l'algoritmo è descrittivo o normativo? Bel dilemma.

Potremmo per ora accontentarci di questa risposta: è descrittivo ma anche prescrittivo, in quanto *descrive* come raggiungere un fine dato, come mettere in atto una *pre-scrizione* (un fine pre-scritto, ossia scritto prima, stabilito a monte).

Ma se l'algoritmo è mera efficacia rispetto a un fine dato, tutto il problema politico allora si concentra qui: chi stabilisce i fini? Ovvero, come si dà un fine? Ad esempio, come è diventato desiderabile il fine dell'efficienza economica (fine a partire da cui Becker legge retrospettivamente ogni altro problema, ovvero in vista del quale elabora i propri «algoritmi»)? E dunque, che rapporto c'è tra strumento e scopo, tra mezzo

e fine? Domande più volte incontrate a Mechrí, tanto nel Seminario di filosofia quanto nel Seminario di arti dinamiche nonché in altre e ripetute occasioni<sup>4</sup>.

Prima di arrivare alla questione del fine, conviene però sostare sullo strano intreccio di *is* e *ought* appena sfiorato. Nell'algoritmo, dicevamo, piano descrittivo e piano normativo sembrano essere sovrapposti uno all'altro: l'algoritmo descrive ma anche prescrive, ovvero descrive come mettere in atto una prescrizione (un fine dato). Questo, a ben guardare, è tipico di ogni regola pratica. Nonché di ogni strumento.

Ogni strumento, in fondo, è un algoritmo incarnato. Si prenda un martello: non è forse l'incarnazione di un «se vuoi... allora devi...»? Nella fattispecie: *se vuoi* appendere un chiodo, *allora devi* battere così (come la stessa forma del martello suggerisce).

Potremmo anche dire: ogni strumento è (ha determinate caratteristiche) in quanto è *per...* (in quanto è volto a un fine). L'*is* dello strumento è già da sempre un *ought*. È un *is-ought*, un *essere-per-fare*, ovvero un *essere* che ha già la forma di un *come fare*.

Come l'algoritmo («se vuoi A allora devi fare B»), lo strumento è il precipitato di una conoscenza: è un *saper fare* (come andare da B ad A) incarnato e oggettivato in un corpo materiale.

Chiarito in che senso *ogni strumento è un algoritmo*, possiamo ora muovere un secondo passo: *ogni algoritmo (e dunque ogni strumento) fa politica*.

### **Ogni algoritmo fa politica**

Cosa intendiamo con questo secondo passo? Niente che non sia già stato trattato e ampiamente illustrato da filosofi e sociologi nel secolo scorso o anche prima. Si pensi ad esempio agli studi sui *media*, e in particolare sul *medium* della scrittura, svolti dalla scuola di Toronto (Ong, Havelock, McLuhan): tutti conosciamo lo slogan «il *medium* è il messaggio», che possiamo anche tradurre «lo strumento ridisegna il fine».

Si pensi anche alla nozione foucaultiana di «dispositivo» come processo di soggettivazione: non è il soggetto a usare il dispositivo in base a propri fini, ma il dispositivo a riconfigurare il soggetto e i suoi fini. Foucault costruisce tale nozione a partire dal concetto di *positività* che egli ricava da Hegel e proprio a quest'ultimo si devono probabilmente alcune delle riflessioni più acute sulla non neutralità del medio e sulla sua capacità di riscrivere *à rebours* le proprie condizioni di partenza (la dialettica servo-signore è solo l'esempio più celebre).

Non c'è mai semplicemente un fine già dato in vista del quale si trovano i mezzi, poiché ciò che si pone in mezzo (il medio dello strumento) altera il fine. Come osserva Carlo Sini nel primo Seminario di filosofia tenuto a Mechrí «è il medio della relazione strumentale a rendere visibile il fine. Niente medio senza fine e viceversa» (Cartiglio 25). In quel contesto, riflettendo sullo strumento, Sini porta a esempio il bastone: una volta utilizzato dal soggetto, esso riconfigura il mondo come «bastonabile» assimilando a sé e sottomettendo alla propria azione analitica tanto il soggetto che bastona quanto l'oggetto bastonato (cfr. Cartiglio 27). E in un mondo «bastonabile» – in un mondo sempre più dipendente dalle possibilità aperte dal bastonare – il bastone diventa via via sempre più necessario.

Un altro esempio. Prendiamo l'esperienza che tutti abbiamo vissuto negli ultimi vent'anni con uno strumento odierno quale il telefono cellulare: man mano che ha riconfigurato il mondo – il modo di relazionarsi tra le persone e di compiere operazioni prima svolte per altra via – il cellulare è diventato sempre più indispensabile, sicché oggi, in un mondo costruito a sua immagine e somiglianza, farne a meno sarebbe non impossibile ma terribilmente complicato. La sua forma algoritmica – che in un primo momento poteva così essere definita: «*se vuoi* telefonare mentre ti muovi *allora devi* usare il cellulare» – si è poi evoluta sino a estendere il suo «se vuoi» a sempre nuove operazioni, tanto da assumere oggi la forma imperante di un «ti conviene seriamente e in ogni caso...» (altro che «se vuoi...»). Ovvero, la forma di un dover essere.

Il medesimo, naturalmente, può dirsi dell'algoritmo vero e proprio, che qui usiamo come figura paradigmatica dello strumento: con buona pace di Becker, esso non è affatto neutrale ma ridisegna i soggetti e la fisionomia della *polis*, produce insomma concreti effetti politici. Ovvero, delinea il mondo sulla base della propria azione analitica, trasformandolo in un mondo «calcolabile», e plasma abitudini e finalità dei soggetti, rendendosi in questo modo impellente e sempre più indispensabile. Per dirla con Hegel, esso pone il proprio presupposto, generando *à rebours* la propria necessità.

Riprendendo le analisi di Husserl sull'uso dello strumento di calcolo in Galilei, Eleonora Buono svolge considerazioni analoghe in *Utopia economica*: ciò che né Galilei né Becker avvertono è la dimensione

---

<sup>4</sup> Cfr. in particolare il volume che raccoglie i lavori del primo anno di Mechrí: F. Cambria, a cura di, *Vita, conoscenza*, Jaca book, Milano 2018.

politica che lo strumento porta con sé, sicché essi scambiano per «natura» ciò che il calcolo disegna sotto i loro occhi (cfr. *ivi*, p. 27 e segg.). L'algoritmo fa politica.

### **Ogni ontologia è un algoritmo**

Muoviamo ora un terzo passo. Quanto appena detto dell'algoritmo, come paradigma di ogni strumento, vale anche per ogni discorso ontologico (per ogni *is*), sia esso filosofico o scientifico. Ogni discorso ontologico è infatti originariamente uno strumento (un *is-ought*, un *essere-per-fare*, ossia un *saper fare* incarnato in un supporto, in questo caso il supporto della parola). Ogni descrizione del mondo è alla sua radice una mappa per orientarsi nel mondo (e in questo il discorso di Becker, la sua «scienza economica», non differisce da qualsiasi altro discorso ontologico, ossia da qualsiasi altra scienza o forma di sapere).

Diceva Heidegger: l'ontologia metafisica si risolve nella scienza e la scienza si risolve in tecnica. Ma anziché parlare di «destino», come farebbe Heidegger, parliamo qui piuttosto di «radice»: non il destino della metafisica era quello di risolversi in mera tecnica (il discorso ontologico alla fine si è trasformato in un algoritmo), bensì la metafisica è sempre stata sin dalla sua origine una tecnica (la radice prima del discorso ontologico è algoritmica).

A ben guardare, infatti, ogni ontologia ha la forma algoritmica del «se vuoi... allora devi...». Prendiamo le grandi ontologie della tradizione metafisica come quelle di Aristotele, Cartesio o Spinoza. Se staccate dal loro contesto, dalla vita e dalla storia dei loro autori, esse appaiono certamente astratte e puramente teoriche. Ma ogni ontologia è originariamente un'etica, ossia parte di una filosofia vissuta come esperienza e cammino di pensiero. La lettura «performativa» che Pierre Hadot ha dato della filosofia antica (la filosofia come prassi, come arte di vita, ossia come un «fare ad arte») potrebbe tranquillamente essere estesa anche alla filosofia medievale e moderna: non è forse stato il pensiero di Giovanni Duns Scoto o di Giordano Bruno un vissuto prima ancora che una teoria? Non è stato il pensiero di Abelardo una *odos*, una via percorsa, una mappa vivente? Non è il pensiero di Spinoza un'etica, una regola di vita incarnata, ossia *una vita*?<sup>5</sup> Non sono, dunque, le loro ontologie lo strumento di un'*askesis*, le tracce di un cammino iniziatico, prima ancora che astratte speculazioni teoriche?

In questa prospettiva, se ogni ontologia della nostra tradizione è un algoritmo, il suo fine pre-scritto («se vuoi...») ha molti nomi: felicità, compimento, realizzazione; Spinoza usava la parola «gioia». Ogni grande metafisica del passato è insomma una mappa che implicitamente sussurra «se vuoi raggiungere la gioia allora devi...».

Certamente la necessità di quell'«allora devi...» in molti casi può apparire oggi appannata. Ma solo perché, col passare del tempo, le coordinate di alcune mappe sono per noi divenute irriconoscibili. Almeno a prima vista. Quando infatti si studia a fondo un autore, quando ci si immerge interamente nel suo mondo, quando si comprendono le urgenti domande che muovono la sua vita e la sua ricerca, gli imprescindibili presupposti che danno linfa alla sua teoresi e da cui scaturisce la sua grande visione ontologica, non si può fare a meno di avvertire una certa coerenza. Anche l'ontologia più inusitata e bizzarra, quale può apparire di primo acchito quella di un Giovanni Duns Scoto o di un Leibniz, rivela, a chi vi sprofonda rivivendone l'impellenza, una peculiare coerenza e consequenzialità («se vuoi raggiungere la gioia allora devi...»), seppure tale necessità – «vitale» e «umana», diciamo pure «storica» – non sia stringente quanto quella di un calcolo matematico.

Colto nella sua necessità vivente, il discorso ontologico non è insomma una teoria inerte, ma un appello, un invito, una sollecitazione: la sua forma non è tanto «il mondo è così» quanto «il mondo può essere attraversato così». Esso non è che una prassi codificata, un percorso mappato, lo scheletro di una *odos* che silenziosamente suggerisce: «se rifai il mio stesso cammino, t'imbatterai in questi ostacoli e potrai trovare questa via d'uscita».

Bene, che c'entra però la filosofia come «arte di vivere» con il discorso ontologico proprio della scienza? Ovvero, in che modo anche il discorso scientifico sarebbe un algoritmo?

### **Algoritmo metafisico e algoritmo scientifico**

Quanto ora detto per l'ontologia metafisica vale anche per l'ontologia scientifica.

Un esempio di Carlo Sini: che significa che un sentiero è lungo 15 metri? Quella che può apparire un'astratta affermazione ontologica («il sentiero è così») va vista nella sua operatività algoritmica: se prendi un metro e lo usi per misurare il sentiero, allora otterrai una misura di 15 metri. Nella frase «il sentiero è lungo 15 metri», quell'«è» (*is*) va colto nella sua funzione originariamente *endeictica*, quale indicazione e

<sup>5</sup> Sull'espressione «una vita» rimando all'ultima sessione del Seminario di arti dinamiche 2019-20.

mostrazione, alla stregua di un indice puntato: non un dire, ma un esibire «come fare», un mostrare che invita all'azione (se punto un indice alle tue spalle è perché voglio che tu ti volti a guardare). È un invito a ripetere la prassi (quella prassi che si ritrova ossificata nella descrizione ontologica), a ripercorrere cioè il sentiero con il metro in mano sperimentando in prima persona quanto altri in precedenza hanno vissuto. È dunque un invito a rivivere e a ravvivare la memoria di esperienze precedenti che in quella descrizione («il sentiero è lungo 15 metri») si sono sedimentate.

In questo senso è *endeictica* anche la geometria: se la guardiamo nella sua originaria sistemazione e formulazione euclidea, notiamo come essa muova sempre da *indicazioni* («si prenda un triangolo rettangolo...») per giungere a delle conclusioni, sicché i suoi enunciati sono sempre degli impliciti algoritmi («se prendi un triangolo rettangolo ecc. ecc., allora ne devi concludere che ecc. ecc., come volevasi dimostrare»).

Allo stesso modo vanno lette le affermazioni ontologiche della fisica: la forma dei suoi enunciati «A è B» («l'acqua è un liquido che bolle a 100 gradi», «l'energia è massa per velocità al quadrato» *et similia*) non è che una contrazione di «se A allora B», ovvero «se fai quell'esperimento, così e così condotto, allora ottieni questo risultato».

Dunque, l'ontologia – non solo quando è un cammino iniziatico ma anche quando assume l'esattezza di una formula scientifica – è sempre la sedimentazione di una prassi: è la traccia rimasta in luce di un fare scivolato nell'ombra, come le orme di una danza rimaste segnate sul pavimento. È il sapere (apollineo) rimasto a galla di una vita (dionisiaca) sprofondata nell'oblio. Un sapere (*is*) come fare (*ought*), ossia un originario *saper fare* (*is* come *ought*).

Ora, se ogni affermazione ontologica, sia essa filosofica o scientifica, è una prassi codificata – ossia uno schema, di per sé inerte, di un percorso un tempo vissuto e frequentato – tale schema funziona laddove è effettivamente riattualizzato. Esso risulta cioè efficace se, diciamo così, la sua forma apollinea è riattraversata dalla vita dionisiaca; laddove è possibile ripercorrere i passi compiuti un tempo – in ambito scientifico: laddove è possibile ripetere l'esperimento; in ambito filosofico: laddove è possibile rivivere la cogenza del pensiero. Siamo insomma nani sulle spalle di giganti solo se sappiamo ripercorrere il cammino altrui arrampicandoci su quelle spalle ogni volta daccapo (*immer wieder*, direbbe Husserl).

Viceversa, lo schema diventa ontologia in senso deietto, «metafisica» nell'accezione deteriore del termine, quando non è più possibile ripeterne i passi, quando le sue tracce restano lettera morta, quando esso è abbandonato da ogni afflato dionisiaco e ridotto a uno sterile scheletro apollineo. Non essendo ripercorribile il suo «se...» (perché il mondo è cambiato, perché certi usi e costumi sono sprofondati nell'oblio, ecc.) non si avverte più la cogenza del suo «allora...» (chissà cosa intendeva dire Duns Scoto? Mah...).

Ora, se ogni ontologia è, in senso lato, un algoritmo, perché però l'algoritmo in senso *stretto* sarebbe – mi si perdoni il calembour – più *stringente*? È, si potrebbe dire, una questione di codificazione della prassi. Algoritmo metafisico e algoritmo scientifico codificano la prassi in modo diverso: il primo attraverso parole, il secondo attraverso formule matematiche. Grazie all'astrazione del numero, la necessità dell'algoritmo scientifico (la cogenza del suo «se...allora...») ha un maggior grado di universalità ed è perciò più facilmente ripetibile. Può cioè essere esportato in altri contesti, in altri tempi e in altri luoghi, ed essere rivissuto nello stesso modo da altri soggetti<sup>6</sup>.

Più in generale, la necessità «storica» («se si vive nel mondo di Leibniz, muovendo dalle sue domande, dai suoi cogenti problemi ecc., allora non si può che giungere alle sue conclusioni») è meno universalizzabile di quella matematica («se prendi un metro e misuri il sentiero, allora ottieni una misura di 15 metri»). In matematica, infatti, le condizioni di operatività (il «se...») sono formalizzate in un codice di comportamento astratto e facilmente ripetibile («si prenda un triangolo rettangolo...») sicché l'impellenza delle sue conclusioni (la cogenza del suo «allora...») è sempre viva (o meglio: è sempre rivivibile ogni volta nello stesso modo «come volevasi dimostrare»). Deriva da qui il successo dell'algoritmo scientifico rispetto all'algoritmo metafisico, ovvero la diffusione e la «vitalità» della scienza nella misura in cui essa poggia sul linguaggio matematico (sulla codificazione geometrico-aritmetica) ripetibile in ogni tempo e in ogni luogo con gli stessi effetti.

Viceversa, le condizioni di operatività (il «se...») di una filosofia del Seicento, ossia la vita vissuta di un Leibniz o di uno Spinoza, è per buona parte sprofondata nell'oblio, impossibile da rivivere nei suoi dettagli, e la rimemorazione di tale vita è affidata alla parola, il cui senso si modifica nel tempo, sicché la cogenza del pensiero lì in gioco («allora...») risulta appannata se non si è in grado di rianimarla adeguatamente (at-

---

<sup>6</sup> Riprendo qui temi già trattati in E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo*, Ets, Pisa 2011 (si veda in particolare la differenza tra «dispositivi paradigmatici» e «dispositivi codificati» nel cap. II, pp. 109-173, ripresa ora in termini di «algoritmo metafisico» e «algoritmo scientifico»).

traverso una certa «perizia artistica», ossia quel «fare ad arte» capace di dosare efficacemente apollineo e dionisiaco, sapere e vita, lettera e spirito).

Compiuto quest'ultimo passo, che accomuna ogni ontologia a uno strumento e dunque a un algoritmo nel senso più ampio del termine, possiamo finalmente avvistare la meta.

### Fare ad arte

In conclusione: ogni strumento, ogni ontologia, ogni forma di sapere è in origine un algo-ritmo, un ritmo sorto dall'incontro di apollineo e dionisiaco, ossia dall'intreccio musicale di un insegnamento sedimentato e di una vita che lo riattraversa<sup>7</sup>. Di questo intreccio, Apollo è il battere (la *tesi* del ritmo), ossia il sapere che incide, segna le tacche, disegna le mappe; Dioniso è il levare (l'*arsi* del ritmo), il caricare la forza per tornare a battere, il prender fiato per emettere la nota successiva, il ridare respiro a una tecnica altrimenti inerte. Senza Apollo, senza uno schema o una mappa, la vita dionisiaca sarebbe mera forza priva di strumenti, dunque inefficace nel raggiungere qualunque fine. Senza Dioniso, senza uno spirito che lo rianima, il sapere apollineo sarebbe solo saputo e non rivissuto, dunque inefficace perché astratto da ogni contesto vivente.

Veniamo così alle radici di ogni sapere: che cos'è, in ultima analisi, l'ontologia, al pari dello strumento, in quanto algo-ritmo? Un rito. Un saper fare che va ripetuto, cioè rifatto ogni volta daccapo, «ad arte», dosando apollineo e dionisiaco, sapere e vita, lettera e spirito. E tale «fare ad arte» è, in origine, l'operare proprio delle arti dinamiche in quanto orizzonte entro cui s'iscrive ogni azione umana.

Ora, perché all'agire umano sono necessari ritmo, rito e arte? Ovvero, per quale ragione l'uomo, e l'uomo soltanto, deve muoversi in modo appropriato (nelle parole *ritmo*, *rito* e *arte* risuona il sanscrito *Rta* composto da *R*, radice sanscrita di «muoversi», e da \**ar*, radice indoeuropea di «modo appropriato»)?

Nei primi due anni del Seminario di arti dinamiche Florinda Cambria è risalita agli albori del teatro come prima e originaria forma di conoscenza dell'umano, quando ancora esso era rito, musica e danza, e ha indicato nella *vox significativa* l'origine di questa esigenza, tutta e soltanto umana, di trovare una regola nel rito e nell'arte: quel «fare ad arte» attorno a cui si costituisce la comunità.

La *vox significativa*, la parola che nomina, è infatti originariamente un *taglio*. Essa taglia il mondo e lo separa in parti rendendo poi necessaria la loro ricomposizione. In che senso la voce taglia? Come sottolinea una lunga tradizione – da Hegel a Heidegger a Lacan – la parola introduce la morte, la finitezza, la definizione: nominando le cose, la voce le ritaglia dallo sfondo e le staglia in primo piano come cose finite e definite. Come mere «cose» di per sé inerti. Come un cadavere, che solo ora viene percepito nella sua inerzia per differenza dal nome sempre evocabile e rimemorabile nella sua vitalità anche quando la vita di quel corpo non c'è più. Con la voce sorge dunque la polarità arte/inerte (polarità che nel Seminario ha trovato via via altre e diverse declinazioni: olon/frammento, tutto/parte, zoè/bios).

La voce che taglia produce dunque dei corpi staccati e al contempo proietta indietro un'origine senza stacchi (il dio in cui la comunità si riconosce, la vita eterna in quanto fantasma evocato dalla voce). Dunque i corpi staccati (individui e cose) vanno poi riscossi dall'inerzia, fatti vibrare e fatti danzare, per ricostituire quell'intero che è il corpo del dio senza stacchi. Per fare insomma la *comunione*. Ecco allora – assieme al comparire del primo strumento: la voce – il primo e originario fine di ogni umano agire. Potremmo delinearlo così: fare *commessura*, ovvero rievocare il dio, la vita eterna del tutto, componendo musicalmente le parti e facendole risuonare assieme nel canto e nella danza. Potremmo chiamarlo «sacrificio» inteso come un «fare il sacro» (*sacrum facere*). O potremmo anche chiamarlo, spinozianamente, «gioia». La mappa per raggiungere tale fine non è qui data dalla parola scritta, come nelle ontologie metafisiche, ma unicamente dal ritmo: sono i gesti della danza e le articolazioni del canto a costituire lo schema che deve essere riattivato e rivitalizzato sempre di nuovo (*immer wieder*) perché il sacro accada e gioia sia.

È questo «fare ad arte» la radice di ogni algoritmo, di ogni *is-ought*, di ogni umano sapere che è sempre un saper fare. Si radica dunque qui anche ogni economia, sia nel senso del fare economico (*economy*) sia nel senso del sapere economico (*economics*), originariamente uniti in una medesima operazione: si produce (momento apollineo del lavoro) per poi fare *commessura* attraverso lo scambio (momento dionisiaco della festa)<sup>8</sup>. Lo scambio è infatti originariamente scambio di doni, momento festivo e sacrificale in cui le parti del dio (ossia le parti del mondo, ad esempio, l'animale ucciso o il raccolto stagionale) vengono condivise dalla comunità. Come insegna l'antropologia economica, lo scambio di doni è una vera e propria danza in cui i pezzi staccati sono messi in circolazione rievocando quel tutto di cui ognuno è parte: ne è un celebre

<sup>7</sup> Sul ritmo cfr. il Seminario di filosofia 2016-17 (in particolare i cartigli nn. 28-42).

<sup>8</sup> Riprendo qui argomenti da me trattati nel primo anno di Mechrí in occasione delle *Lecture* e del ciclo di incontri dedicato a *La vita povera* (cfr. E. Redaelli, *Il lavoro della moneta*, in F. Cambria, a cura di, *Vita, conoscenza*, cit., p. 301 e segg.).

esempio il rito del *kula* studiato da Malinowski sulle isole Trobriand (*kula* significa «cerchio» e indica l'anello composto dalle isole tra loro in relazione per via dello scambio, secondo un percorso circolare che vede girare ogni anno i doni da nord a sud in senso orario e i controdoni in senso inverso). Scambiare è cioè un rituale (accompagnato da canti, musiche e danze) dal valore religioso, sociale, politico ed economico, come sottolinea Mauss nel *Saggio sul dono*: si tratta di mettere in risonanza le parti, ovvero rinnovare – rifare «ad arte», sempre di nuovo – il legame sociale.

In questo senso, l'economia (*economy*) e il sapere economico (*economics*) sono da sempre un *algoritmo*, un saper fare in cui – come in ogni danza – il lato descrittivo (ti mostro come si compie questo passo: come è) e il lato normativo (ti mostro come si compie questo passo perché tu possa rifarlo da te: come *dovresti* fare) sono indissolubilmente intrecciati. O meglio, sono originariamente il medesimo passo di danza.

Se questo è l'orizzonte originario di ogni agire e di ogni sapere (di ogni agire-sapere o saper-agire: *is-ought*), come si è prodotta la trasformazione storica che conduce sino a noi? Ovvero, come dal ritmo (dall'economia sacrale instaurata dalla voce) si perviene all'algoritmo (all'economia calcolante di Gary Becker)?

In estrema sintesi, potremmo rispondere così: ogni strumento ridisegna il modo di fare commessura a partire dalla propria azione analitica. Come dicevamo, il mezzo ridisegna il fine (l'algoritmo fa politica). Seguendo una scansione genealogica più volte articolata da Carlo Sini, potremmo individuare nel percorso a ritroso compiuto sin qui (dall'algoritmo al ritmo) tre soglie decisive. Ossia tre strumenti che danno luogo a tre diversi modi di agire-sapere: la voce, che delinea le arti dinamiche; la scrittura alfabetica, che delinea il sapere filosofico e le sue ontologie; la scrittura matematica, che delinea la prassi scientifica e i suoi calcoli. Ognuno di questi strumenti declina il fine (lo si chiami gioia, commessura o sacrificio) a modo suo e lo persegue per vie più o meno efficaci. In particolare, efficaci quando vi sono dosati «ad arte» apollineo e dionisiaco, laddove cioè lo schema apollineo a cui si fa ricorso è rivitalizzato dalla forza dionisiaca. Meno efficaci quando la vita resta schiacciata sotto il peso dello strumento, ossia quando il mezzo – sia esso la voce, la scrittura o il calcolo – finisce per divorare il fine (eccesso apollineo); oppure quando la vita soverchiante travolge ogni strumento, perdendo col mezzo anche il fine (eccesso dionisiaco).

### Automaton

Si comprende meglio questo umano «fare ad arte» (in quanto precario equilibrio, da trovare e rinnovare ogni volta, tra apollineo e dionisiaco, tecnica e vita, forma e forza) se lo si mette a confronto con la natura (estranea all'arte, ossia ignara di Apollo come di Dioniso).

Come riporta Eleonora Buono nel testo introduttivo a questi nostri colloqui (*In attesa del primo incontro*), l'agire della natura si distingue da quello umano per spontaneità e automatismo. La natura non ha bisogno di regole, di ritmo, di algoritmi, ossia di strumenti. Nel Seminario di arti dinamiche dello scorso anno Florinda Cambria sottolineava come nella tradizione indù «l'arte non è attività spontanea o “naturale” ovvero “automatica” (prā-kṛta), ma intenzionale e “artificiale”»<sup>9</sup>.

Per così dire, l'uomo cerca di compiere artificialmente, coi mezzi propri – ossia: proprio coi *mezzi* – ciò che la natura fa in automatico *senza mezzi*. Ovvero, ciò che la natura è automaticamente. Il risultato è ovviamente assai differente: l'uomo muove infatti dalle parti (tagliate dalla voce) e attraverso di esse ricostruisce un tutto fatto di parti messe tra loro in risonanza (attraverso il canto, la musica e la danza). Viceversa, la natura non è composta di parti (è un *continuum*) e dunque non ha bisogno di mezzi (è un *automaton*).

Si devono a Bergson alcune delle immagini più fulminanti sulla continuità e sull'automatismo che caratterizzano il mondo naturale. Il filosofo francese ha sempre avuto una certa fascinazione per la vita degli insetti: questi, meglio di altri animali, mostrano come il mondo sia un continuo senza stacchi. Ossia, un mondo in cui ogni parte comunica con tutte le altre semplicemente perché non vi sono «parti» ma, appunto, solo continuità. Se per noi uomini esistono discontinuità, pezzi staccati, parti inerti da mettere in relazione è perché abbiamo strumenti analitici (la voce, la scrittura, il calcolo), ossia strumenti che *staccano* e poi *riattaccano*, e attraverso di essi, con la loro logica «a scatti», conosciamo il mondo e agiamo in esso. Il corpo dell'insetto, invece, non *ha* ma *è* i suoi strumenti. Qui «è» non significa identità ma continuità. Per Bergson «il ragno è le sue ghiandole capaci di secernere seta e in questo senso è anche la seta che intreccia nella sua tela, è anche la tela che cattura la mosca, e in qualche misura è anche la mosca»<sup>10</sup>. Tutto è prolungamento del ragno intanto che il ragno è prolungamento di tutto. Il ragno, direbbe Bruno Latour, è un «oggetto capelluto»,

<sup>9</sup> F. Cambria, *Note dalla terza e quarta sessione (11 gennaio e 15 febbraio 2020)*, p. 11 (sul sito di Mechrí in: Archivio – Anno sociale 2019-20 – Seminario delle arti dinamiche – Materiali).

<sup>10</sup> F. Leoni, *L'automa. Leibniz, Bergson, Mimesis*, Milano 2019, p. 31.

qualcosa che si dirama e si prolunga in altri insetti e in altri oggetti del suo habitat che sono a loro volta «oggetti capelluti», nodi di ulteriori diramazioni e prolungamenti<sup>11</sup>. Il ragno, direbbe Carlo Sini, è un vortice<sup>12</sup>.

Solo pensando a partire da questa continuità si scioglie l'enigma del «sapere» animale, come quello della vespa, secondo uno degli esempi più efficaci che Bergson tratteggia nell'*Evoluzione creatrice*. Questo insetto assesta in successione nove colpi di pungiglione ai nove centri nervosi del bruco per provocarne la paralisi. Con tale complessa manovra riesce a ridurre il bruco a una sorta di frigorifero vivente da cui continuare a trarre nutrimento sempre fresco. La vespa sa quando e come colpire la propria preda per paralizzarla senza ucciderla, con precisione quasi chirurgica, o quanto meno si comporta come se lo sapesse. Come è possibile questo curioso e infallibile sapere, come quello di altri insetti perfettamente integrati nella loro nicchia ecologica tanto da risultarne indistinguibili? Semplice: non si tratta di un sapere che incontra il proprio oggetto (ad esempio la preda) «da fuori». Il sapere della vespa non è mediato, non si affida a segni, strumenti, algoritmi, non è, scrive Bergson, una «conoscenza a distanza». In pratica, non è un sapere. Chi si chiede come faccia la vespa a scegliere il punto giusto in cui pungere è fuori strada. La sua è una domanda dell'intelligenza applicata a un essere estraneo all'intelligenza, è una domanda dei segni applicata a qualcosa che sta prima dei segni, è una domanda dei mezzi applicata a qualcosa che non conosce mezzi, divisioni, parti. La vespa è il bruco, per questo lo colpisce infallibilmente. Non si tratta di sapere, ma di continuità: la vespa è nel bruco in quanto il bruco è un suo organo, un nodo della sua rete, una continuazione di sé. Il bruco è nel vortice della vespa, uno dei suoi «capelli», una delle sue diramazioni.

Dunque, se il sapere degli insetti appare ai nostri occhi un mistero, non è per ignoranza – come forse pensa il biologo immaginando di dover cercare una risposta tra i geni della vespa – semmai è per eccesso di intelligenza. È perché continuiamo a guardare il mondo a partire dai nostri strumenti, dalla nostra suddivisione in parti, e dunque a vederlo come un insieme di parti che si servono strumentalmente di altre parti anziché vederlo come un *automaton* (ciò che va da sé, senza parti, senza mezzi). L'intelligenza umana – attraverso i propri strumenti analitici e la loro logica «a scatti» – vede a rilento e «da fuori» un processo che è invece immediato e immanente. Da questo punto di vista le spiegazioni umane, rispetto alla natura, sono sempre «umane troppo umane», ossia spezzettate, a rilento e perennemente in ritardo. Laddove invece la natura è un automatismo che non ha bisogno di spiegazione alcuna (diceva Spinoza: è «ciò che in sé e per sé si concepisce», ossia che non ha bisogno di altro – di parti, di strumenti, di ragionamenti – per sussistere ed essere compresa).

Se non ha mezzi, la natura non ha neppure alcun fine (come insegna Darwin), nemmeno quello della sopravvivenza (con buona pace dello stesso Darwin). Direbbe Spinoza: se pensi che la natura (*sive Deus*) abbia un fine, stai pensando che essa è a distanza da se stessa (e che abbia qualcosa da fare: colmare la distanza). Stai insomma ancora ragionando a partire dalla distanza del segno, dallo stacco dello strumento, dall'interruzione del mezzo. La natura semplicemente *accade* ogni volta tutta in una volta. Il bruco, la vespa e tutto il resto: un unico accadere in blocco. Un unico evento che non ha niente «da fare» (tanto meno sopravvivere), ma che accade ogni volta e interamente daccapo senza mai finire di accadere.

Non vi è, su questo piano, alcun fine e dunque alcun ritmo, alcun «fare ad arte», alcun sapere o agire strumentale. È questo il regno in cui tutto è già da sempre realizzato, perché non vi è nulla da realizzare, il paradiso in cui tutto è già compiuto perché non vi è nulla da compiere, perfetta coincidenza di mezzo e fine che svanisce in un unico accadere verticale: eterno istante che l'uomo fantastica talora come un sogno talaltra come un incubo.

---

<sup>11</sup> In *Essere di questa terra* Latour parla di oggetti «capelluti» (oggetti che si intramano ovunque e di cui è difficile delineare i confini) all'interno di un discorso ecologico volto alla prudenza e porta a esempio il fiume, i cui annessi e connessi non sono facilmente delimitabili nei piani di intervento dell'ingegnere o dell'ecologista: la costruzione di bacini di espansione per ridurre le piene può portare alla sparizione di quello stesso corso d'acqua, o magari alla sua ricomparsa altrove e in altra forma, con conseguenze ambientali non sempre desiderabili (cfr. B. Latour, *Essere di questa terra*, Rosenberg & Sellier, Torino 2019, p. 60). La *continuità* del fiume con ciò che gli sta intorno lo rende insomma difficilmente localizzabile e trattabile come una parte a sé stante, come una parte tra le parti.

<sup>12</sup> Cfr. il Seminario di Filosofia 2017-18.