

IL PRIMO SQUARCIO NELLE GEOGRAFIE CARTESIANE*

Leonardo Caffo

Ritengo che la cosa più misericordiosa al mondo sia l'incapacità della mente umana a mettere in correlazione tutti i suoi contenuti. Viviamo su una placida isola di ignoranza nel mezzo del nero mare dell'infinito, e non era destino che navigassimo lontano. Le scienze, ciascuna tesa nella propria direzione, ci hanno finora nuociuto ben poco; ma, un giorno, la connessione di conoscenze disgiunte aprirà visioni talmente terrificanti della realtà, e della nostra spaventosa posizione in essa che, o diventeremo pazzi per la rivelazione, o fuggiremo dalla luce mortale nella pace e nella sicurezza di un nuovo Medioevo. (H. P. Lovecraft, Il richiamo di Cthulhu)

Due cartoline.

Gennaio 2015, India. Eccola, l'India. La strada che conduce da Delhi a Jaipur, in quello che qui era un tiepido gennaio, appare come un'immensa latrina da attraversare con qualche mezzo di fortuna. *L'odore dell'India* di Pasolini? Una metafora rispetto al reale. Tra immondizia e mucche, bambini feriti e qualche scimmia, cani randagi e persone che friggono patate, un altro sistema di riferimento mi appare in tutta la sua differenza atroce, cruda e brutale. Lo sguardo occidentale con cui osservo la realtà, ovvero il mio, agisce come un filtro immenso e impietoso: una sorta di continua critica del giudizio che impedisce di guardare, questo il punto, lasciandosi guidare dal mondo esterno: l'imposizione dello schematismo trascendentale. Il nostro mondo è un sentiero divisivo: dalla frattura tra mente e corpo, a quella tra oriente a occidente, passando per la falsa linea di confine tra la vita e la morte, si delineano quelle che qui definirò, esplorandole, delle vere e proprie *geografie cartesiane*. Il tentativo, esplicito e immenso di ciò che segue, è una differente cartografia degli spazi: una *teoria del riunificazionismo* che possa condurci, ancora una volta, verso quella apertura al mondo che non sia già un attendersi perenne, e dunque un eterno giudicare. Attraversando l'India, «l'origine di tutto», si comprende immediatamente che le narrazioni della realtà non sono soltanto un sistema interpretativo, o ermeneutico, ma piuttosto un sistema di trasformazione. L'idea che dalla realtà si estraggano categorie è ingenua, più o meno, come la teoria secondo cui la terra si trovi al centro dell'universo: *scrivere di, è creare un*. Il peso che diamo alla vita, la tristezza per il morire, l'attenzione per il cibo, i vestiti, e le sfumature di niente, che hanno caratterizzato la forma e la struttura di ciò che definiamo occidente sono, in ciò che ancora dell'oriente non è stato totalmente colonizzato, soltanto una barzelletta raccontata la sera, dinnanzi a un samosa o a un piattino di tofu e coriandolo, riscaldati da qualche fuoco che odora di plastica, resti animali, e incertezza per il domani. La filosofia occidentale, i grandi sistemi hegeliani o kantiani, i dibattiti sulla realtà e sulla finzione, Marx o Heidegger, sono coppie oppositive che qui non descrivono alcunché. Se la filosofia si pone l'obiettivo di analizzare la realtà, e non soltanto un tipo di realtà, è dalle geografie cartesiane che deve necessariamente passare.

Alcune geografie, di seguito, per cominciare il viaggio:

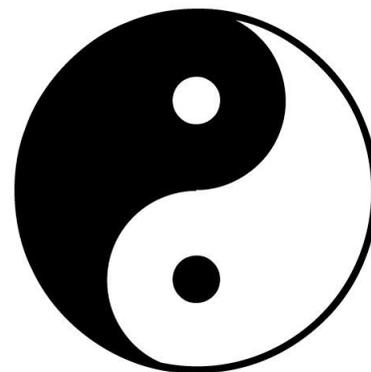
*Res Cogitans/Res Extensa
Corpo/Mente
Oriente/Occidente
Sud/Nord
Filosofia Analitica/Filosofia Continentale*

Ogni pensiero che si esercita sul categoriale disegna mappe e percorsi. Il corpo come casa della mente, e mai come sua unità, la ragione come opposta al sentimento, l'argomentazione come unica alternativa all'intuizione sensibile, sono alcune delle false isole disegnate nel mezzo degli oceani sconosciuti della conoscenza possibile. Prima, ovvero subito, un intermezzo. Poi, attraverso ciò che segue, un'analisi di parole di questo.

Estate 2014, Thailandia. Un gruppo di monaci, vestiti con la tunica arancione che indica il loro status di monaci di campagna, mi accolgono nel giardinetto di una delle tante scuole per monaci di Chiang Mai (เชียงใหม่), al nord della Thailandia. L'occasione per parlare di filosofia mi sembra ottima. So già che in questo caso dovrò affrontare lo scoglio di base che mi divide da loro, l'ennesima geografia cartesiana, la differenza tra religione e pensiero filosofico. Si dimostrano tutti ben disposti a raccontarmi il funzionamento della scuola e la loro educazione. Scopro così che, al di là di ogni mia immaginazione possibile, i monaci passano molto tempo in natura, mangiano poco e digiunano spesso, studiano e pregano in egual misura e vivono il presente: non pianificano praticamente niente. Mi vengono in mente i miei studi di filosofia, le giornate passate a pianificare esami universitari e a risolvere esercizi di logica, e mi sembra che sia impossibile che *il pensiero per il pensiero* possa produrre risultati così differenti. Ma perché? Ma non bastano, forse, i ricordi.

1.1. Geografia primaria.

La prima geografia è quella della nascita. Nessuno sceglie il luogo in cui darà una nuova forma all'essere: semplicemente si appare. C'è un senso in cui siamo eterni e un senso, non contraddittorio, in cui non lo siamo per nulla. Questo senso è dato dalla coscienza: prende forma in un essere pre-esistente, che dunque le resiste, e svanisce entro un essere che le continua - qui risiede ciò che, ingenuamente, chiamiamo "eternità". La cultura occi-



dentale dopo la frattura che alla storia ha inflitto Gesù Cristo è tutta costruita sul concetto di “coscienza”: da qui deriva la nostra paura per la finitudine [Ma anche i Greci non scherzavano]. Se siamo soltanto quando possiamo percepirci come “essere” allora siamo gioco forza finiti ma un monaco, seduto sotto un ciliegio d’oriente, pare mirare attraverso la meditazione proprio al nostro peggiore incubo: la scomparsa. La geografia è una tassonomia del mondo: ma non si tratta solo di organizzare lo spazio quanto, piuttosto, di costruirlo. Intanto: sappiamo che questo pianeta si chiama “Terra” - eppure utilizziamo lo stesso come sinonimo il termine “mondo”, pur sapendo che “mondo” è qualcosa, un concetto diciamo, con una estensione molto più ampia-immensa. L’umano afferra qualcosa e nel non vederne i limiti li delimita: «i limiti del linguaggio sono i limiti del mio mondo», diceva Wittgenstein. Ma l’errore è nel vedere tale enunciato, e la proposizione che vi è espressa, come una constatazione: mentre invece è una prescrizione. L’umano vuole che i limiti del mondo siano i limiti del suo linguaggio: se si scoprono nuove isole, al di là della geografia tracciata, non assistiamo a una “scoperta” ma a una “inclusione”. La prima geografia cartesiana è quella che è orientata dal corpo: mano sinistra/mano destra - ovvero, distendendoci sul planisfero, l’oriente e l’occidente.

Al nord e sud, verremo poi. Se dinnanzi all’immensità dell’universo in cui siamo inseriti abbiamo sentito l’esigenza di impostare un sistema di narrazione della vita, accurato, parziale e accogliente, quanto ne è derivato è tutt’altro che positivo: l’antropocentrismo. Ma la faccenda è assai articolata perché si basa su una geografia dicotomica che riguarda il mondo interno, e non quello esterno verso cui poi dobbiamo muovere:

[Oggetto] <UMANO> [Concetto]

La dicotomia cartesiana è quella che scinde l’umano dall’idea che ha di rappresentare se stesso. L’umano come invenzione recente di Michel Foucault, per intenderci.

Lo schema:

UMANO come oggetto

UMANO come concetto

Ontologia

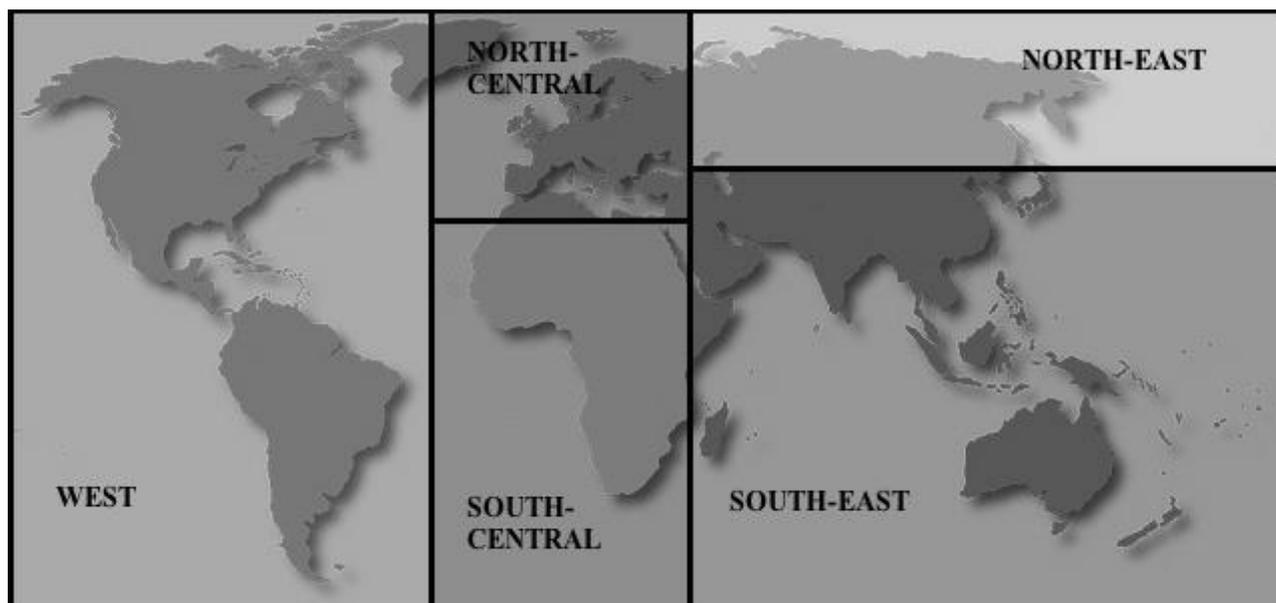
Geografie Cartesiane

Chiarisco subito che questo testo non propone un ritorno all’umano come oggetto, ovvero come prima natura o zoé, ma in linea con i miei altri lavori sull’animalità¹ propongo, piuttosto, un lavoro decostruttivo su alcune categorie che riguardano la nostra vita di specie (effettiva e rappresentata). L’umano come concetto è il produttore delle ontologie che sono condizioni di possibilità per l’esistenza stessa di geografie cartesiane.

Definizione di geografia cartesiana: pratica ontologica che ha per oggetto la descrizione (metafisica descrittiva) e la rappresentazione (metafisica prescrittiva) della Terra, e dei suoi sottoinsiemi, nella configurazione della sua superficie e nella estensione e distribuzione dei fenomeni fisici, biologici, animali e umani che la interessano e che, interagendo tra loro, ne modificano continuamente l’aspetto. Si definisce cartesiana per la sua tendenza a ragionare per divisioni binarie che disarticolano fenomeni spesso unitari.

1.1.2. Stati.

La filosofia appare come un sistema di pensiero paradossale: tra i primari frutti della geografia cartesiana è anche l’unica che può pensarla e cambiarla. Le due cartoline che aprono questo squarcio sono polaroid istantanee, quasi degli haiku visivi, dell’oriente come tentativo di risoluzione. René Descartes è stato, senza alcun dubbio, il geografo della metafisica più attento della tradizione filosofica occidentale: le geografie hanno il suo nome non a caso (ovviamente). L’esaltazione definiva del logos, della razionalità sotto forma di parametro logico/algebrico, sono alcuni degli elementi che tracciano i confini della geografia cartesiana. L’oriente è risolutivo perché è salvo



¹ Si veda, più degli altri, il lavoro di gruppo L. Caffo, F. Cimatti, *A come Animale: voci per un bestiario dei sentimenti*, Bompiani, Milano 2015.

e mi si perdonerà, fino a un punto di maggiore approfondimento, un livello di genericità volutamente ampio. Il sistema che sta alla base di tali geografie è quello che trova il suo motto in Euclide: «quod gratis adfirmatur gratis negatur». Non è una coincidenza che Euclide sia anche il geometra degli spazi ordinari. E così che oggi, osservando il mondo con un'unità di insieme, scopriamo che la filosofia orientale e quella occidentale - ovvero i due tipi di narrazione del mondo che viviamo - non si assomigliano in alcunché e questo implica, ovviamente, due diversi tipo di oggetti sociali "umano" mettendo in crisi anche l'idea che esista davvero qualcosa come un'unica forma di ontologia sociale.

Corollario a 1.1.2

L'ontologia sociale come pratica di ontologia regionale volta alla identificazione delle condizioni di possibilità degli oggetti sociali, così per come impostata dal filosofo americano John Searle, è assolutamente inutile. Pensare che la società nasca attraverso un processo liberista di individui seduti attorno ad un tavolo: sono gli anglosassoni, sponsorizzati da Hobbes, potevano arrivare a una tale perversione.

Il discorso è ontologico entro due misure diverse: interno ed esterno. Perché la prima geografia è ancora una volta orientata dalla bussola del corpo: mondo interno (Stalnaker 2009) vs. mondo esterno (Ferraris 2001). Una dicotomia di nuovo cartesiana, ancora una volta assurda: ma perché? Prima di osservare la terra, ovvero la macrofisica, dobbiamo prima darci al corpo: ovvero alla microfisica (ma ancora molto lontani da quella che Foucault chiamava "microfisica del potere"). Ogni esperienza del mondo è data attraverso un filtro specifico: chiamiamolo sistema di riferimento "P" - ovvero della persona. Questo è il noto insegnamento de *Il mondo come volontà e rappresentazione* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819) che è l'opera fondamentale di Arthur Schopenhauer su cui continuano, numerosi, i fraintendimenti. Ciò che Schopenhauer sostiene, infatti, non che il mondo sia volontà ma che il *nostro* mondo lo sia: introduce, timidamente, il concetto di "sistema di riferimento" su cui, in filosofia, nonostante l'epistemologia scientifica post-Paul Feyerabend, si è davvero ragionato pochissimo [la Umwelt di Jakob Johann von Uexküll su cui ha tanto ragionato Heidegger non è necessaria]. Non esiste, infatti, nessuna opposizione concreta tra ermeneutica e realismo: c'è una base del reale "R" su cui vertono dei diversi sistemi di riferimento "P" che filtrano la realtà attraverso un processo ermeneutico "E". Fine del dibattito, onestamente². Ciò che è segue mi sembra *pourparler*. Ciò che invece è interessante è la comprensione della geografia e i motivi che conduco alla differenza dei filtri.

1.1.3. *Stati d'animo*

Il fraintendimento di base dell'occidente è quello secondo cui mondo interno ed esterno coincidano: la "fallacia trascendentale" di matrice kantiana³ (Ferraris 2004) ma assai precedente a Kant. Attraverso il "logos" che è un tipo tra i tanti, non speciale, di "P" il sistema di riferimento occidentale "S" (ovvero degli occidentali) ha preteso di poter descrivere "R" senza filtri. In questo quattro righe risiedono le condizioni di possibilità delle geografie cartesiane: la falsificazione di queste righe è, in un colpo solo, come nei "Quattro errori" della Gaia Scienza di Nietzsche⁴, la detonazione dell'antropocentrismo ontologico e la riscrittura delle geografie ontologiche in misura non cartesiana.

Corollario a 1.1.3

Analisi dell'errore occidentale - nascita delle contemporanea filosofia analitica. Ciò che causa la frase di Heidegger, qui abbreviata, «l'umano ha un mondo, l'animale è povero di mondo, la pietra non ha un mondo», nei *Concetti fondamentali della metafisica*, è proprio l'idea che esista una relazione lineare tra "P" e "R" per tramite di "S" è che "S" sia l'unico sistema di riferimento possibile per tale relazioni [tanto che "S" non è neanche più un sistema di riferimento, ovvero un filtro]. L'antropocentrismo non è soltanto l'idea che l'umano sia al centro del mondo quanto, piuttosto, l'idea che l'umano sia l'unico a poter conoscere e vivere questo mondo (una forma di antirealismo: Caffo 2014). Va da sé: la filosofia analitica oggi è questo errore (Unger 2014) - l'idea che attraverso la teoria dell'argomentazione e la logica (quale logica, poi, non si sa - date le teorie dell'assurdo) si possano descrivere le cose del mondo così per come queste sono. Se un argomento è valido e fondato allora è vero: solo l'umano poteva arrivare a una tale idiosincrasia.

1.1.4. *Stati d'eccezione*

In oriente la filosofia ha preso un altro corso. Chiamiamo questo corso "stato d'eccezione della filosofia": è necessario esplorare per bene ciò che è accaduto ai fini di una teoria del riunificazionismo dopo la frattura inflitta dalle geografie cartesiane. Il motivo è semplice: il sistema filosofico di matrice asiatica è anticamente organiz-

² Ma torneremo su tutto ciò quando dovrò discutere analiticamente dell'antropocentrismo.

³ Si veda la mia analisi: L. Caffo, *Ciò che siamo, ciò che diventeremo: la condizione postumana a partire da Nietzsche*, Piano B, Prato 2015.

⁴ Si veda la mia analisi: L. Caffo, *Ciò che siamo, ciò che diventeremo: la condizione postumana a partire da Nietzsche*, Piano B, Prato 2015.

zato, prima del colonialismo occidentale, come inversamente proporzionale a quello cartesiano: un Plotino unitario all'ennesimo potenza [dove nessuno mai, come Kant, si è sognato di concepire principi di passaggio dalla metafisica alla fisica come nella sua *Opus postumum*]. Dobbiamo necessariamente partire dallo Zen perché è una filosofia che riesce a mettere insieme tutta l'Asia teorica: scaturito dalla cultura cinese dall'incontro con il pensiero indiano, attraversa la dottrina buddhista fino alla sua diffusione in Giappone. Il radicale cambio di prospettiva rispetto all'occidente è evidente: «lo Zen non è contrario all'uso delle parole, ma è consapevole che esse tendono inevitabilmente a sganciarsi dalla realtà e a trasformarsi in concetti. Ed è proprio a questa tendenza a concettualizzare che si oppone lo Zen» (Suzuki 2014, p. 27). Se l'occidente si forma con l'esaltazione del concetto l'oriente, al contrario, analizza la de-concettualizzazione: una filosofia del silenzio. Le geografie dividono: ma se all'interno dell'occidente è possibile un ulteriore sistema di geografie cartesiane, entro lo Zen, al contrario, vi è solo unità e amalgamarsi dei presunti opposti che dovrebbero fungere da poli geologici. Il satori o wu (in cinese) è l'illuminazione a cui tende la filosofia dello Zen: una sorta di ritorno al mondo dell'immanenza o, come ho più volte argomentato, all'animalità⁵. Questo strano concetto, quasi incomprensibile per gli occidentali, è il presupposto della teoria del riunificazionismo contro le geografie cartesiane: è necessario non ritornare animali ma, proprio come per Gilles Deleuze, «divenire animali». In primo luogo la geografia cartesiana è annullata dall'uso e dal significato delle «azioni». Agire, ovvero la lezione pratica, è in assoluto il punto più alto dell'esperienza umana: ricongiunge col corpo, muove mente e materia in armonia, e consente di ricongiungersi con l'animalità. In occidente tutti i tentativi filosofici verso questa direzione sono stati perlopiù parziali o ignorati: il trascendentalismo americano, con Henry David Thoreau, è stato senz'altro il tentativo più esplicito⁶. Ma all'interno delle geografie cartesiane questi tentativi sono praticamente detonati dal contesto di riferimento: o non capiti o esplosi a confronto dei grandi sistemi divisivi dell'occidente, spesso volti a un distacco totale dalla natura, si pensi a Hegel. Mentre l'azione dello Zen è volta a ricostituire il rapporto fratturato, tipicamente occidentale, tra eventi, movimenti e azioni su cui ho articolato lungamente un'analisi in passato (si veda soprattutto Caffo 2012). Lo spirito Zen è un immenso paradosso: muove al di là dell'intelletto, della logica e della verbalizzazione [si cerca spesso di aggirare questo problema narrando lo Zen attraverso storielle e aneddoti (cfr. *101 storie Zen*). L'opposizione alla logica, o meglio un'altra logica, è un punto essenziale della nostra analisi: attraverso la razionalizzazione delle forme, e la matematizzazione delle strutture, il distacco umano/mondo è avvenuto in modo irreparabile portandoci, addirittura, a concepire come osservatori diretti, e talvolta addirittura «migliori» (antropocentrismo ontologico), del mondo in quanto tale. Se la filosofia occidentale mette l'umano sul piedistallo della metafisica almeno dalle *Categorie* di Aristotele in poi la filosofia orientale, al contrario, è un ridimensionamento della postura antropocentrica.

Corollario a 1.1.4

Tutti i discorsi sulla biopolitica e le nuove forme di umanità fatte in occidente, si pensi a Giorgio Agamben e al «suo» *Homo Sacer*, sarebbero entro la prospettiva della filosofia orientale del tutto inutili: l'elogio dell'inoperosità è antico quanto Buddha - qui un altro paradosso dell'occidente emerso solo compiutamente tramite il pensiero della complessità. Millenni di speculazioni ci stanno conducendo verso acquisizioni banali e antiche quanto l'uomo.

Ma lo Zen, che nella sua forma geometrica è quel Tao da cui siamo partiti, non è certo «istinto animale» ma proprio animalità trasversale (il «grado zero» del vivente) - ovvero la vita che precede il pensiero. Non si tratta di smetterla di fare concetto ma di capire, prima facie, che se una decostruzione è davvero possibile allora deve cominciare ad agire sulla struttura oppositiva trinitaria: cittadino/umano/animale. Per farlo lo Zen, elemento cura che dobbiamo recuperare per il massacro delle geografie divisive, ha ripreso la nozione di immediatezza (privo di mediazione) tra mondo e soggetto [tendenzialmente tutto ciò avviene attraverso le narrazioni dei maestri arcieri o di spada]. La necessità di creare strutture mentali che permettano di interagire con il mondo in modo diretto e non separativo: «quando l'attività concettuale si arresta, la porta dell'esperienza-illuminazione si spalanca da sola» (Suzuki 2014, p. 35)

2.1. *Innestati*

Una preliminare strategia è dunque quella volta a individuare una cura (l'oriente) per un paziente (l'occidente) affinché si possa rompere il confine delle geografie e ricominciare a riunificare. Lo zen mira al *kono-mama*, ovvero all'esistenza «qui e ora», che altro non è che la già citata immanenza: l'occidente, al contrario, come dimostrano le *Elegie duinesi* di Rilke con rimpianto, è completamente focalizzato su un umano proiettato al futuro [e l'animale, l'unico a «vedere con gli occhi suoi l'aperto», diventa ancora una volta spirito guida]. Va da sé quanto e come le teologie differenti abbiano influenzato la metafisica: le mire verso l'al di là delle religioni positive non

⁵ In L. Caffo, *Adesso, l'animalità*, Graphe, Perugia 2013 ho proprio argomentato il paragone concettuale tra Zen e Animalità.

⁶ Ho analizzato anche questo come elemento preliminare al tentativo che qui sto costruendo: L. Caffo, *Il bosco interiore: vita selvaggia di H. D. Thoreau*, Sonda, Casale Monferrato (AL) 2015.

potavano che creare un modello di umanità così composito, inversamente proporzionale alla cura del qui e ora delle religioni di matrice induiste e post-induiste. Qui è sempre un discorso di forma: geometrico. Il Tao è asimmetrico, paradosso vuole, almeno quanto il logos occidentale è simmetrico. Basti pensare alla struttura dei templi buddisti, dove le aree esterne alle sale del Buddha, sono asimmetriche almeno quanto sono invece perfettamente simmetriche le strutture delle chiese occidentali: Dio è ordine o disordine? Scrive in ideogrammi oppure no? Tutto ciò è comprensibile alla luce di un'opposizione inaspettata: Zen (oriente) è arte, logos (occidente) è etica. Per questo non basta rendere tutto il mondo un immenso oriente ma è necessario risolvere le geografie con un riassunto dei predicati di base: un'etica vita da artisti [qui si capisce come Nietzsche sia stato un gigante, con tutti i suoi limiti, perché è stato tra i primi a violare le geografie cartesiane con *La nascita della tragedia*]. Per tentare questo "innesto" dobbiamo ripartire da quella "formula" di ontologia sociale umano-oggetto/umano-concetto/ontologie/geografie. La filosofia ha il compito, sia che sia taoismo, sia che sia decostruzione, di riportare all'origine dei processi o, con Kant, alle condizioni di possibilità del darsi delle cose. C'è stata un'intuizione di base che ha caratterizzato sia oriente che occidente, tanto Plotino che Buddha (in tempi non troppo diversi, ovvero che "l'uno è nel molteplice e il molteplice è nell'uno": sto parlando, ovviamente, dell'idea dell'unità). Da questo nucleo le geografie cartesiane erano impensabili e, in un senso che sarà chiaro man mano, è entro questo nucleo che dobbiamo ricominciare a ragionare. Lo Zen esprime questo concetto con la frase "uno nel tutto e tutto nell'uno": ma andiamo con ordine.

2.1.1. Tre tipi di innesti

Tre tipi di innesti tipici del pensiero occidentale per le geografie cartesiane: Identità|Differenza|Indistinzione - tre approcci epistemologici radicali per descrivere l'ontologia (Calarco 2011).

Analisi dell'Identità.

Consideriamo due enti generici e, per adesso, ontologicamente vaghi: A e B. Consideriamo poi, al solito, "P" - il sistema di riferimento che si trova a osservarli. Gottfried Wilhelm von Leibniz, genio occidentale del barocco europeo, ha teorizzato un principio (o meglio un bi-principio) che è l'essenza primarie dell'approccio identitario: il principio di identità degli indiscernibili [$\forall P, \forall x, \forall y : (x = y \leftrightarrow (Px \leftrightarrow Py))$]. Una tradizione, questa dei principi identitari in occidente, che arriva almeno sino a Willard Van Orman Quine ma che si articola su una più radicale teoria che è proprio l'origine delle geografie cartesiane. Innanzitutto c'è una sorta di paradosso intrinseco al principio stesso: che due entità diverse possano poi scoprirsi uguali in base alla condivisione di tutte le loro proprietà o, nelle versioni metafisicamente più mature, di tutte e sole le rispettive proprietà necessarie. Bisognerà aspettare Gilles Deleuze con il suo *Différence et répétition* (1968) per mettere in crisi l'idea stessa che possano esistere due entità differenti ma in realtà uguali [si tenga a mente: il tutto è uno di matrice orientale ha una struttura paradossale assai simile]. L'idea che sta alla base del pensiero identitario è quella dell'osservazione del reale per analogie: un principio che, lo vedremo quando sarà il momento, trova le sue più articolate perversioni nelle sue esplicazioni politiche. Ma veniamo al punto: l'innesto identitario osserva due poli con un'esigenza che apparentemente potrebbe sembrare affine alla mia - riunificare. Il problema, e dunque l'analisi da fare, è il *come*. L'identitarismo mira a eliminare le differenze scoprendo l'identità di ciò che "apparentemente" è diverso: come per la stella del mattino e della sera entro la filosofia del linguaggio di Frege - a sensi diversi corrisponde un'unica denotazione. L'approccio che mira a riunire le geografie è assai diverso: ma lo vedremo nel dettaglio a breve. Intanto si comprenda che l'innesto dell'identità si basa sul presupposto di livellare gli enti al di là delle diverse percezioni proprio entro quello che schema razionalista secondo cui il mondo possa essere pienamente compreso. Una critica fondamentale da occidente, a questo genere di innesto, è potentemente arrivata da Jacques Derrida con la sua *De la grammatologie* (1967): la decostruzione del logocentrismo. Il problema di Derrida, e parzialmente anche di Deleuze, è l'essere rimasti entro i parametri stessi del sistema di riferimento che criticavano: l'antropocentrismo. Lo Zen, invece, decostruisce l'innesto identitario attraverso la fine di una univoca narrazione ontologica: due enti, se presentati in modo diverso, ma uguali, sono ovviamente identici da una prospettiva ontologica però il problema è un altro: il principio di identità semplicemente non funziona se non, come nelle versioni più recenti, quanto localizzato all'interno di un contesto "C" il che è poi, *de facto*, una presa di coscienza del fallimento del principio stesso⁷.

Analisi della differenza

Il mondo è un fascio di continue differenze: ovvero di "enti qualsiasi" solo apparentemente raggruppati sotto famiglie di categorie comuni. Dati i due enti A e B, anche il solo averli chiamati A e B, rende diverse le rispettive specificità. C'è una distinzione ovvia, tra epistemologia e ontologia, che però non coglie un punto ovvio: supporre che esista una realtà così com'è, per quanto sia banale, è comunque una supposizione interna alla nostra

⁷ Come voleva Wittgenstein: «affermare che due cose sono identiche non ha alcun senso, e affermare che una cosa è identica a se stessa equivale a non dire nulla» (*Tractatus*, 5.5302 e 5.5303).

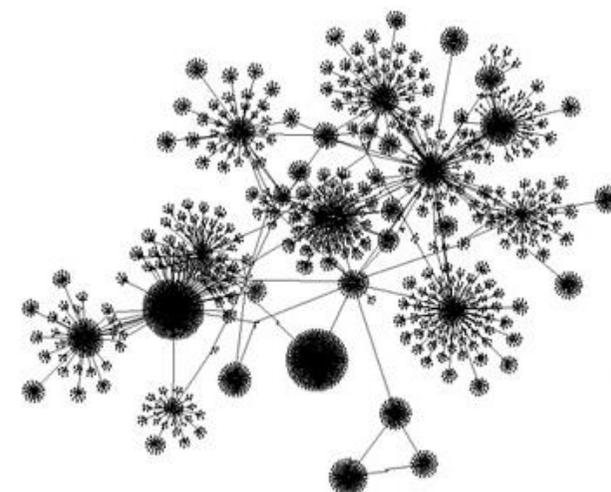
stessa epistemologia. Allora la differenza è una sorta di azione su di un limite: non possono esistere enti identici ad altri se non funzionalmente entro alcuni universi del discorso della nostra teoria della conoscenza. La differenza non è soltanto una proprietà essenziale tra ente A e B ma anche tra A e A: perché A, se immerso nell'essere, e dunque nello spazio, deve anche necessariamente essere immerso nel tempo [il concetto di spazio privo di tempo è un non senso delle attrazioni filosofiche. Si parla infatti di "cronotopo", data la struttura quadridimensionale dell'universo⁸]. Io oggi e Io ieri sono enti diversi: il fiume eracliteo su cui non è possibile bagnarsi più di una volta è il nostro stesso corpo. Va da sé che è possibile, sulla scia di Saul Kripke, individuare proprietà necessarie che consegnino designazioni rigide delle entità ontologiche (tipo il numero atomico dell'oro) - e d'altronde su questo genere di proprietà, e non certo su quelle contingenti, si fissano i principi dell'innesto identitario. Ma anche ciò che riteniamo essere "necessario" parte da un sistema di riferimento specifico, sempre logocentrato, che mette gli enunciati della matematica (talvolta, più genericamente, quelli delle "scienze dure"), entro un regno platonico che trascende la nostra finitudine. Seguire la narrazione del pensiero della differenza significa prendere atto che «il modo di manifestarsi della filosofia non è il buon senso, ma il paradosso⁹» - che significa, Deleuze a parte, che assistiamo a uno scontro che non può essere normalizzato: quello tra un umano che si attende ordine da un universo che invece è disordine. Un umano che concepisce il mondo attraverso la logica senza comprendere che non è il linguaggio con cui è scritto il mondo, come un qualsiasi html dietro a un sito, ma uno degli infiniti modi che un qualsiasi animale ha di approcciarsi al mondo esterno. Ma la realtà è un pacifico coesistere di contraddizioni e differenze: questo innesto, che regolerà la metateoria soggiacente alla filosofia che qui presento, è la presa di coscienza di ciò.

Analisi della indistinzione

Preso atto dei problemi dell'identità è possibile una terza strada (si veda sempre Calarco 2011) che interpreta il mondo come un essere indistinto catalogato tassonomicamente solo per errore. Se identità e differenza, infatti, non negano l'ontologia (ne propongono due famiglie diverse), l'approccio di un innesto indistinto sì. La strategia è sensuale: riunire le geografie cartesiane argomentato che tutto è in tutto e che categorizzare è preliminarmente a discriminare [un collasso, tipicamente postmoderno, della dimensione metafisica su quella politica]. Questo significherebbe che l'ontologia non esiste perché ontologia non è solo studio dell'essere ma ne è, lasciando cadere una controversa distinzione con la metafisica, anche classificazione. C'è un senso complesso in cui tutto è davvero indistinto, ovvero in cui la parola "tutto" è sinonimo di ogni altra parola possibile: il vuoto che ha generato l'universo è il suo stesso pieno. Il gioco delle parti, ovvero di soggetti percipienti che abitano uno tra gli infiniti pianeti dell'universo, è inutile e mesto se guardiamo tutto da una prospettiva più ampia e articolata. Cosa c'è, cosa non c'è ... tutte domande che restano insolubili ancor prima di essere formulate: come se un granello di sabbia si interrogasse sulla struttura quantitativa e qualitativa della spiaggia tutta. Indistinzione è coscienza di questo limite abissale - vivere con consapevolezza quella che Gilles Deleuze e Félix Guattari hanno definito «rizosfera¹⁰»: un piano di coesistenza striato in cui tutto è molteplice, e "tutto" non denota alcunché.

2.1.2. Perché la differenza?

Ora: la scelta dell'innesto che attraverserà il volume, ogni suo squarcio, è quello della differenza. Il motivo per cui rigettare l'identitario, che poi è anche l'innesto "che appiattisce" è auto-evidente. Identitaria è la dialettica, che anche quando scinde e specializza parte da un unico ente che resta il maggiore (come negli alberi sintattici del generativismo chomskyano a proposito di "S"). L'occidente è il termine che "identifica" e massakra il ritmo delle congiunzioni: mai un "occidente e oriente" - dove tutti i congiunti, in quanto veri, preservano la verità generale - , ma sempre e comunque un "occidente *oppure* oriente", dove l'oppure è sempre un connettivo "aut", una disgiunzione esclusiva che crea e articola il conflitto. Diverso, invece, è il motivo che porta a scegliere la differenza all'indistinzione: auto-evidente, in questo caso, soltanto se si comprende che questo lavoro geografico è innanzitutto un tentativo ontologico. Il "rizoma", la mitologica figura architettonica che attraversa *Millepiani* di Deleuze e Guattari, può essere compreso sia entro l'innesto secondario che entro l'ultimo. C'è un senso in cui ogni ente è indistinguibile, un senso che ha a che fare con questo scenario "rizomatico" che, devastando ogni tentativo di classificazione, racconta una storia di tropi. Si consideri l'immagine al lato: ognuna delle diramazioni è, allo stesso tempo, se stessa e tutte le altre diramazioni possibili. Per questo il rizoma non è né iniziale né finale ma sempre "intermezzo"¹¹. Eppure possiamo vedere questa figura, che esemplifica visivamente la complessità del rizoma, in due modi: rinunciare a classificare perché tutto, connesso e complementare, denota un indistinto - e dunque non denota, perché il rapporto tra parola e cosa, per dirla con Foucault, che regola la semantica di matrice



⁸ Cfr. G. F. Ellis, R. M. Williams, *Flat and curved space-times*, Oxford University Press, Oxford 1992.

⁹ G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 294.

¹⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani: capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2003, p. 120

¹¹ Sul tema: analisi fondamentale di V. Sonzogni, "Rizoma", in L. Caffo, F. Cimatti, *A come Animale: voci per un bestiario dei sentimenti*, Bompiani, Milano 2015, pp. 215 - 232.

tarskiana è guasto¹², oppure tentare un'altra impresa. Pur essendo tutto connesso, nelle prospettive filosofica orientale come già abbiamo detto, ogni ente che nasce da biforcazioni possibili acquisisce una sua autonomia (pur restando inter-dipendente) sviluppando proprietà ontologiche sue proprie consentendoci, ancora una volta, di ristabilire un rapporto tra parole e cose. Basta comprendere che né le parole, né le cose, sono quel genere di entità con cui tradizionalmente la filosofia e la linguistica abitano gli umani. Sia la parola che la cosa sono moltitudine e dunque, l'ontologia, si rivela come un processo di stratificazione. Il lavoro si complica, ma resta possibile. Il rizoma è astrazione di un piano di realtà che ci è evidente e che, nel nostro macrocosmo, è proprio il pianeta che abitiamo in cui l'interconnessione degli enti non impedisce sviluppi autonomi di proprietà: tutto ciò viene chiamato, tendenzialmente, "emergentismo". La differenza è una proprietà ontologica, non etica: il che spazza via tutte le condizioni di possibilità dei movimenti di discriminazione che hanno intasato la storia di Homo Sapiens, ma lo vedremo quando sarà il momento. Per adesso ciò che ci resta è una domanda essenziale, come nel romanzo *Occhi che non vedono* (2010) di José Ángel González Sainz «vogliono dirci qualcosa, le cose, o semplicemente accadono e siamo noi quelli che implorano che qualcosa ci parli?»¹³. Ovvero la differenza è nell'essere o nel percepire? Domanda innocente quanto complessa: irrisolvibile. Quale che sia la nostra immaginazione non possiamo abbandonare la nostra mente, il filtro che ci condiziona, e l'unica soluzione è chiarire quanto dipenda da noi sicuramente, e quanto invece non sia nelle cose stesse. Comprendere se, come ho già sostenuto in passato¹⁴, l'umano sia naturale produttore di ontologie (è nella struttura del nostro cervello), o se siano le ontologie stesse a "farsi vive" è davvero più complesso che comprendere l'origine dell'universo (forse connesso, direi). Quale che sia la risposta c'è un mondo che ci viene incontro (quello esterno), e un altro mondo (quello interno) che crea uno scontro: il pensiero della differenza è una forma ontologica di mediazione.

2.2. Geografia differenziale

La geografia che utilizziamo è dunque differenziale. Ricominciamo a considerare le coppie oppostive centrali che abbiamo accennato all'inizio del capitolo:

Res Cogitans/Res Extensa
Corpo/Mente
Oriente/Occidente
Sud/Nord
Filosofia Analitica/Filosofia Continentale

Ora, per ognuna di queste coppie, ciascuna in realtà centrale per l'articolazione dell'immagine che l'umano ha di sé, non si tratta di eliminare o cancellare quanto, piuttosto, di affrontare che le differenze che emergono sono sfumature di un unico oggetto (sempre sul ciglio del Tao). A campione, per cominciare da chi scrive, ovvero un animale umano, cominciamo con il corpo e con la mente.

2.2.1. Corpi mentali

La distinzione cartesiana tra mente e corpo forse era un auspicio, più che una constatazione, dato che prodotta da un uomo morto per il troppo freddo della Svezia. Mente e corpo, come disgiunti sono, senza alcun dubbio, ciò su cui si edifica anche una sorta di sopravvivenza alla sofferenza costante di cui è fatta la nostra esistenza: come può ridursi tutto in un processo di decomposizione? Come può un tumore, nucleo di cellule impazzite, porre fine ai nostri amori, alle nostre speranze, ai nostri desideri e percorsi per il futuro? La mente cresce dove il corpo invecchia: la frattura, tra le due entità, non poteva che svilupparsi - in forma animistica o materialista¹⁵ - come conseguenza di questo percorso. La filosofia, certo anche quella occidentale che si trova in quello che è "l'emisfero della mente", è piena di tentativi integrativi o più squisitamente "body-oriented": Baruch Spinoza, con la sua teoria etica, espone tecnicamente un profilo del funzionamento dei corpi - ciò su cui si baserà Gilles Deleuze nel suo corso all'Università di Vincennes tra il novembre del 1980 e il marzo del 1981 per cercare di rispondere alla domanda "che cosa può un corpo?"¹⁶. Ma in realtà la mente resta là, oggetto mistico e indipendente, talvolta connesso al suo proprio corpo, il cervello, attraverso la parola magica "epifenomeno", è strumento talmente potente che non riesce a riposizionarsi da sola nel luogo da dove proviene. Come dicevo, ogni frattura possibile, dipende dalle fratture che operiamo su noi stessi: questa mente, erede scientifica dell'anima che Socrate ruba dalla letteratura omerica, sembra essere una lente che divide lo spazio visivo in modo dialettico. Per questo il compito di un riunificazionismo non è solo immenso, ma è complessissimo: perché mira a colpire dove più nuoce, la natura umana, in cui ogni ente è perduto a se stesso, sganciato dagli altri. Prima di tutto: non ci avventu-

¹² A. Tarski, "Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych", *Towarzystwo Naukowe Warszawskie*, Warszawa 1933.

¹³ J. Á. González Sainz, *Occhi che non vedono*, Bompiani, Milano 2013, p. 19.

¹⁴ L. Caffo, *Il maiale non fa la rivoluzione: manifesto per un antispecismo debole*, Sonda, Casale Monferrato (AL) 2013.

¹⁵ Perché anche le contemporanee teorie del linguaggio e della mente, seppur in modo diverso, penso al cognitivismo o al funzionalismo, articolano questa frattura.

¹⁶ Cfr. G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, ombrecorte, Verona 2010.

reremo certo nel vasto terreno della filosofia della mente perché c'è già un presupposto che ci obbliga ad altre strade - la mente non è qualcosa di cui si fa filosofia, ma è quella cosa con cui si fa la filosofia. Finché cercherà di autopoizionarsi genererà, perennemente, come in una *Flatlandia* di Edwin A. Abbott, paradossi insiemistici a cascata. Ciò che va compreso, piuttosto, è dove l'umano si è fatto altro dal corpo: attraverso cosa, come e perché. Non si guardi alla teologia, o alla scienza contemporanea che tanto il corpo tenta di superare (pensiamo al transumanesimo), perché queste sono solo conseguenze: si pensi invece, ancora una volta, al terrore. Qui inserisco un'altra tesi del processo di tassonomia geografica: si classifica più del necessario perché si teme ciò che si muove e di cui non si riesce a vedere lo spettro definitivo del movimento [tutto ciò diventerà essenziale nelle politiche che seguirà a questa metafisica]. Il movimento inquieta perché, come aveva compreso Nietzsche più di chiunque altro, mira alla distruzione dell'oggetto che muove: il caos, la stella danzante, la sua esplosione. Così la mente, impaurita, si sgancia dal corpo vedendo le sue mutazioni, quelle rughe atroci, e comincia a imprigionare tutto ciò che è fuori dal suo controllo [Tesi libera (sparsa): la tassonomia comincia dunque dal terrore per il movimento].

3. Oriente

Veniamo al punto più decisivo: perché è bene creare una correlazione tra ontologia e geografia? Diciamo una parola, poi spieghiamoci: per una questione di orientamento. Il lavoro decisivo in tal senso è stato quello di Gilles Clément su cui adesso, brevemente, dobbiamo soffermarci. Prima di tutto un'affermazione: il "Terzo Paesaggio" è il primo vero tentativo di creare uno spazio terzo, non più ontologicamente dannoso, tra la dialettica divisiva degli spazi geografici e corporali. Fa sorridere trovare i libri di Clément tra gli scaffali delle librerie indicati come "giardinaggio e arredi": il giardino, inteso come spazio costruito entro logiche che non gli appartengono, come dinamite dentro il diamante, è l'atto più potente di detonazione delle geografie cartesiane. Ma qui, ripetiamolo, siamo ancora entro il metafisico e del politico, come è giusto che sia, parleremo poi.

"Se si smette di guardare il paesaggio come l'oggetto di un'attività man subito si scopre (sarà una dimenticanza del cartografo, una negligenza del politico?) una quantità di spazi indecisi, privi di funzione sui quali è difficile posare un nome. Quest'insieme non appartiene né al territorio dell'ombra né a quello della luce. Si situa ai margini. Dove i boschi si sfregiano, lungo le strade e i fiumi, nei recessi dimenticati dalle coltivazioni, là dove le macchine non passano. Copre superfici di dimensioni modeste, disperse, come gli angoli perduti di un campo; vaste e unitarie, come le torbiere, le lande e certe aree abbandonate in seguito a una dismissione recente"¹⁷.

Tutto ciò è il "residuo" ovvero lo spazio di azione non utopistico, diciamo primario, della teoria del riunificazionismo: uno spazio terzo, incerto, in cui il diritto si sospende e valgono le leggi della natura che sono, per definizione, le leggi in assenza di legge. Ora "oriente", delocalizziamolo, dimentichiamoci delle coordinate convenzionali del planisfero, è proprio un residuo¹⁸: ciò che resta dagli spazi che Clément definisce «antropizzati¹⁹». Il residuo, infatti, è ciò che deriva dall'abbandono di una attività²⁰ - definisco [Tesi libera (sparsa)] tale attività "la sospensione della di libertà" e dunque, per implicazione, il residuo è il luogo dove è possibile "l'esercizio della libertà". Ma torniamo, appunto, all'ontologia. L'ontologia è attività neutrale? I tentativi di innesto dimostrano di no: se l'ontologia ha senso allora c'è un solo modo in cui le cose sono, anche se poi più che numerabili modi di apparirci, ma allora perché (almeno) tre tentativi? Il motivo è che fare ontologia entro un sistema che non è più metafisicamente neutrale fa saltare gli intenti stessi del progetto filosofico: il Terzo Paesaggio [Tesi libera (sparsa)] rende l'ontologia una pratica nuovamente possibile: "Se confrontiamo il giardino verticale asiatico con i giardini detti oggi "verticali", constatiamo da un lato la complessità di una costruzione fisica e metafisica rispondente a una cosmogonia retta dall'equilibrio yin-yang, dall'altro la sofisticatezza di un ornamento compatibile con un'estetica in un cui tappeto di terra diventa rivestimento murale"²¹.

Metafora possente: l'ontologia del giardino che integra (oriente) e quella che disintegra (occidente). Qui il punto: l'ontologia dell'occidente è viziata dall'antropocentrismo - le *Categorie* di Aristotele sono una specie di manifesto del paesaggio unico. Che fare dunque? Se è l'ontologia reale che ci interessa dobbiamo muoverci verso il Terzo Paesaggio, altrimenti faremo sempre una ontologia epistemologica: ovvero penseremo di rispondere alla domanda "Cosa esiste?" ma avremo sempre, come quantificatore soggettivante, un "per me": [*Per me, dove "me" è un mondo, e dove questo mondo può essere confrontato con mondi solo simili al mio, allora rispondo alla domanda "cosa c'è"*]. L'analisi delle geografie cartesiane cominciano, dunque, da un salvataggio stesso dell'ontologia

¹⁷ G. Clément, *Manifesto del Terzo Paesaggio*, Quodlibet, Macerata 2005, p. 10.

¹⁸ Un esempio maestoso di residuo nella mia prospettiva: la cava sotto la chiesa di San Francesco a Ravenna dove il livello originario del mare ha preso il sopravvento: pesci nuotano tra le pareti stanche di un mosaico dimenticato.

¹⁹ Ivi, p. 22.

²⁰ Ivi, p. 18.

²¹ G. Clément, *Breve storia del giardino*, Quodlibet, Macerata 2012, p. 39.

Corollario a 1.1.4

Che cos'è, del resto, una Elysia Chlorotica: una pianta, un animale? Una lumaca verde smeraldo - sembra foglia, ma è animale: distrugge lo schematismo trascendentale molto più di qualsiasi ornitorinco²².

Tra i tentativi recenti di risolvere paradossi di questo genere il “nuovo realismo” declinato nella forma di Markus Gabriel secondo cui la sua proposta, contro la metafisica ordinaria o il costruttivismo (un antropocentrismo debole), si propone di indagare sia gli oggetti in quanto tali che gli oggetti in quanto percepiti²³. Tentativo fallito perché rimane, maldestramente, entro un Paesaggio viziato: solo il Terzo ci dà la possibilità di dirimere l'ontologia. Il “campo di senso”, di cui parla Gabriel, è proprio un paesaggio - e l'insieme di tutti i campi di senso possibili, che lui dichiara non esistere solo per cercare di salvarsi dal paradosso della teoria degli insiemi di matrice russelliana contro il fondazionalismo - è esattamente il prodotto cartesiano: ovvero le geografie. Perché in fondo anche in Gabriel si tenta questo esercizio contro il terrore del movimento - ma come può un campo di senso ingabbiare il rizoma? Gli “ambiti oggettuali”, come li chiama Gabriel²⁴, sono l'esatto contrario del Terzo Paesaggio per come lo intende Clément, dove infatti è necessario «ignorare le scadenze amministrative, politiche, di gestione del territorio²⁵». Se i campi di senso controllano, orientano, e indirizzano la conoscenza, i paesaggi terzi la liberano perché sono la «matrice di un paesaggio globale in divenire²⁶». Tradotto: sono l'intersezione, che mira ad allargarsi annullando gli insiemi di partenza di cui è figlia, in cui si annullano le geografie cartesiane: “Passano così i giorni e le notti nella costruzione dell'ascolto: un territorio senza limiti precisi, riservato alla condivisione”²⁷.

Questo territorio senza limiti precisi è la condizione di possibilità dell'ontologia: ma non di qualsiasi ontologia, ma proprio dell'unica ontologia possibile: «le sfide poste dal Terzo Paesaggio sono le sfide della diversità²⁸» - ovvero dell'innesto che abbiamo scelto per ampliare, distruggendone i confini, l'intersezione dove svaniscono le geografie cartesiane.

3.1 Dentro Oriente

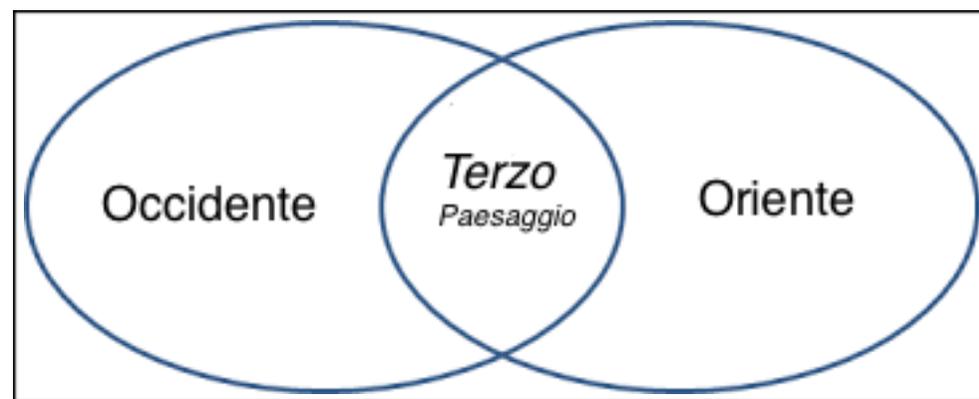
“A partire da Platone, e attraverso di lui, la religione è qualcosa di essenzialmente diverso da ciò che prima era stata. Per i Greci, come vediamo a partire da Omero, religione aveva sempre significato accettazione della realtà in modo ingenuo [...] Attraverso Platone la realtà perde effettualità in favore di un mondo superiore, incorporeo e immutabile, che deve valere come primario; l'Io si concentra in un'anima immortale, che nel corpo è straniera e imprigionata”²⁹.

Un primo ricapitolare: stiamo cercando un luogo in cui l'ontologia è di nuovo possibile, che riunifichi le false divisioni, che consenta di coprire «l'insieme degli ecosistemi in grado di assicurare il mantenimento di una diversità³⁰». Andiamo dentro oriente ma per farlo, tuttavia, è necessario far cadere del tutto la geografia cartesiana che divide filosofia e religione - partiamo da alcuni precetti zen³¹ - i “Quattro sacri versi” di Bodhidharma [達磨四聖句]:

Cos'è lo zen?

- 1: Una speciale tradizione esterna alle scritture (教外別傳)
- 2: Qualcosa di non dipendente dalle parole e dalle lettere (不立文字)
- 3: Qualcosa che punta direttamente alla mente-cuore dell'uomo (直指人心)
- 4: Qualcosa che vede dentro la propria natura e raggiunge la buddhità (見性成佛)

Le analogie con l'atteggiamento possibile entro il Terzo Paesaggio di Clément sono moltissime, certo, ma c'è anche molto degli auspici di Friedrich Nietzsche sul depotenziamento della nostra “falsa umanità” verso un ritorno alla dimensione animale come spinta al superomismo. Questi quattro precetti, in forme assai diverse, talvolta narrative e artistiche, tornano di continuo nelle teorie filosofiche che caratterizzano, in modo stereotipato,



²² Cfr. U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 2007.

²³ Si veda l'esempio del Vesuvio in M. Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, Bompiani, Milano 2015, pp. 10 - 11.

²⁴ Ivi, p. 31.

²⁵ G. Clément, *Manifesto del Terzo Paesaggio*, op. cit., p. 63.

²⁶ Ibidem.

²⁷ G. Clément, *Ho costruito una casa da giardiniere*, Quodlibet, Macerata 2014, p. 48.

²⁸ G. Clément, *Manifesto del Terzo Paesaggio*, op. cit., p. 27.

²⁹ W. Burkert, *La religione greca*, Jaca Book, Milano 1983, p. 253.

³⁰ Ivi, p. 41.

³¹ Una ricerca preliminare in tal senso nel mio L. Caffo, “Metafisica delle qualità: dove letteratura e filosofia si incontrano”, in *Animot: l'altra filosofia*, Vol. II. N. 3 (2015), pp. 96 - 109..

l'asse articolare dell'oriente come opposto non specularmente dell'occidente cartesiano. Dirò subito che, nella mia visione, "buddhità" va sostituita con "animalità": l'essenza primaria di Homo Sapiens, il luogo di partenza e di arrivo della nostra esistenza [«cenere siete stati, cenere ritornerete a essere»].

3.1.1. *Dentro Oriente: scrittura*

Perché lo zen è esterno alle scritture? Lo zen è un altro modo di chiamare il Terzo Paesaggio, il riunificazionismo contro Cartesio e dunque, se si vuole, la forma di vita che desideriamo venga a caratterizzare la nostra specie per l'esistenza che verrà. In che modo l'ontologia dovrebbe essere viziata dalla scrittura? Ritorna ancora in mente *De la grammatologie* di Jacques Derrida³²: scrivere è intrappolare. Tra la scrittura e i concetti c'è un rapporto simile a quello tra fotografia e immagini: come possiamo matematizzare la forma se il suo contenuto trascende, enormemente, la possibilità stessa di comprenderlo? Tutto ciò non mina dalle fondamenta l'ordinario rapporto con le cose quanto, piuttosto, il rapporto straordinario - quello che sta alla base dello zen (e di tutti i suoi sinonimi che ormai abbiamo detto). L'idea che il sapere stia al di là della scrittura attraversa quel raggio di unione, pre-geografico, di cui già accennato parlando di Plotino: pensiamo a Platone, ai suoi dialoghi, e all'avversione verso la scrittura in favore dell'oralità. Questo terzo spazio, va da sé, sembra paradossale: lo descrivi scrivendo, e già basterebbe. Eppure c'è un senso che va immediatamente compreso: se si tenta l'impresa di spingersi al di là delle strutture costituite entro cui la metafisica è ritenuta possibile (e la politica, di conseguenza) la strada non può che caratterizzarsi come paradossale. Perché siamo costretti a violare le regole della logica ordinaria, attraverso le stesse regole, tentando di dire che è possibile uno spazio in assenza di regole. Eppure il primo dei sacri versi parla di "tradizione" dunque di qualcosa che, al di là dello scrivere - che poi, al contrario di ciò che pensa la linguistica contemporanea, è l'attività più importante del linguaggio (Derrida 1997, contro Searle) - sia davvero possibile tramandare. Ma sbaglieremmo se pensassimo alla semplice oralità: qui si tratta, piuttosto, dell'esperienza in un senso assai più ampio: «questa parola, esperienza, contiene in sé la conoscenza e l'usura che essa comporta: la sua rimessa in questione³³». Lo zen è esperienza corporale, emotiva, razionale, spirituale: un prodotto di tutto ciò che, dato come superiore alla somma delle parti, non è più descrivibile attraverso le parole con cui eravamo abituati a maneggiare le ordinarie qualità umane. Va da sé: non si tratta di smettere di scrivere, ma di comprendere perché in futuro sarà necessario farlo. Tutto ciò è connesso alla "memoria": lo zen, come il paesaggio terzo, come ciò che mira a riunificare, ne è privo. L'animalità, l'immanenza, sono assolutamente presenti: la memoria, invece, è ciò che con violenza ci riporta al passato in un'attesa del futuro. La scrittura è la prova della memoria: la valutiamo con positività perché crediamo che la memoria sia indispensabile. In realtà la memoria è necessaria per questa forma di vita qui, quella delle geografie cartesiane: ma se è contro di essa che decidiamo di muovere un attacco allora, paradossalmente, è contro la nostra stessa memoria che decidiamo di andare. Cos'è un'ontologia senza memoria? Un'ontologia che si rinnova di continuo: "l'animale" è l'unico in grado di reale esperienza estetica perché si stupisce del mondo che gli viene incontro (Cimatti 2013) e tutto ciò è reso possibile proprio dall'assenza di memoria intesa come scrittura [Tesi libera (sparsa): l'estetica non è possibile nell'umano - non esiste dunque l'estetica come tradizionalmente intesa dalla filosofia occidentale]. Lo zen raggiunto attraverso la meditazione: proprio un particolare tipo di annullamento della memoria. Nel Terzo Paesaggio, dove le geografie cartesiane si annullano e si fratturano le differenze, l'animalità si libera da ontologie precostituite. Si libera da Kant e dallo schematismo: dall'idea che esista una teoria delle categorie in grado di raggruppare, come in gomitoli di lana, tutto ciò che esiste. Perché in realtà non esiste niente che abbia un nome.

3.1.2. *Dentro Oriente: oltre le parole*

Lo zen oltre la parola: lo spazio delle geografie cartesiane è quello linguistico, il suo opposto - qual è?

«Chi t'annusa, madre selva/più t'annusa e meno è belva»³⁴

Lo spazio del corpo: dove la metafisica si costruisce, finalmente, a partire da ogni senso della nostra specie. Questo suo stare al di là della parola - tutto il contrario de "al principio era il verbo" - rende per tautologia indefinibile tale spazio di intersezione. Ma non essendo questo un testo sacro, perché è un testo di filosofia, a noi lo sforzo tocca: le parole non possono descrivere il paesaggio in cui l'ontologia ricomincia a scorrere libera perché trasformano, ogni cosa, in un problema che sembra esso stesso linguistico. Quando Rudolf Carnap, nel suo noto "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language" (Carnap 1932), argomentava che la metafisica è un grappolo di pseudo-problemi riducibili all'analisi del linguaggio non aveva torto: piuttosto, direi, si concentrava sul mezzo escludendo il fine. Il fatto è che il linguaggio non descrive, dato che il rapporto 1:1 pensiero:mondo è impossibile, ma produce illusioni - qualsiasi metafisica descrittiva, in realtà, è prescrittiva. Il discorso sullo zen, o sulle intersezioni, mira a sostenere che se questo luogo è possibile, nei resti di Clément di cui

³² Anche se più recentemente il rapporto tra ontologia e scrittura, soprattutto in relazione al mondo sociale, è stato affrontato da M. Ferraris, *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma - Bari 2009.

³³ G. Clément, *Ho costruito una casa da giardiniere*, op. cit., p. 7.

³⁴ G. Acerdoti, *Vendo Vento*, Einaudi, Torino 2001, p. 17.

dicevamo, allora è isolato dall'antropocentrismo e dai suoi tre assi - teologico, scientifico ed etico [su questi tre assi diremo molto in seguito]. Lo spazio oltre questi tre assi è senza parola, ma soprattutto inimmaginabile.

3.1.3. *Dentro Oriente: mente-cuore*

Lo zen usa una strana, e per noi quasi paradossale, unione di concetti: "mente-cuore". Cade, da subito, la distinzione sentimento e ragione che era una delle geografie cartesiane che avevamo isolato in partenza. Questo spazio terzo, dovendosi emancipare dall'antropocentrismo, cerca di ricongiungere la dimensione animale - su cui l'umano rimuove ogni dove - con quella che crediamo essere esclusivamente umana. Ancora una volta Clément ma, prima, un piccolo squarcio narrativo nello squarcio teorico a opera di Alejandro Zambra «mi piace l'immagine del posacenere vuoto, come non è mai stato, come adesso è: incomprensibilmente vuoto³⁵». Queste immagini di vuoto, laddove prima vi era il pieno, sono più o meno lo spazio "mente-cuore" - Clément sostiene che tale luogo sia «uno spazio che non esprime né il potere né la sottomissione al potere³⁶» il che mi conduce a parlare di anarchia da un punto di vista ontologico, prima di discuterne in seguito da un punto di vista politico.

Definizione di anarchia in ontologia: pratica ontologica che mira alla classificazione degli oggetti in modo bottom-up (dal basso verso l'alto) contro l'ontologia tradizionale di matrice top-down (dall'alto verso il basso). Il senso è classificare sulla base dell'emersione degli oggetti senza avere già, in partenza, delle categoria precostituite in cui inserirli

Il movimento tradizionale dell'ontologia è quello di isolare classi di oggetti - per esempio i naturali, i sociali, gli ideali, ecc. (Valore 2008) - e di andare poi, come un antropologo su Marte, a mettere nella rete ciò che troviamo nel mondo. Se è ontologia che vogliamo fare, va da sé, il progetto è minato in partenza perché assistiamo, sostanzialmente, a un adattamento forzato del mondo alle nostre categorie: ciò che esiste è ciò che noi riteniamo possibile. Certo possibile è molto più che esistente (Casati e Varzi 2000), per ovvi motivi modali, ma il possibile resta ancorato alla mente umana che concepisce tale modo dell'essere. L'anarchia ontologica mira a far sì che il mondo possa esprimersi liberamente e che la nostra struttura concettuale si formi a partire da tali modi espressivi: non si tratta, diciamo en passant, di una qualche forma di esternismo. Si tratta del movimento ontologico spontaneo entro il Terzo Paesaggio, ovvero dell'unica modalità possibile con cui la metafisica può detonare la geografia cartesiana. Mente-cuore in ascolto di mondo-realtà, e non il vincolo inverso a cui assistiamo a partire dal razionalismo.

3.1.4. *Dentro Oriente: entro sé*

E arriviamo al quarto precetto, il più importante: questo spazio incerto che stiamo cercando ci porta a guardare entro nei stessi, verso la buddhità, ovvero verso un recupero dell'animalità. Uno schema³⁷:



Prima di tutto è fondamentale comprendere che "animalità" è una categoria che comprende, in accordo con la letteratura recente sul tema³⁸, anche i vegetali - in modo da non riproporre, a parti ampliate, la classica (e fallace) distinzione tra umani e animali derivata dalla vulgata cartesiana. Anche in questo caso il versante politico della faccenda verrà affrontato poi: invece, adesso, capiamo perché il modo di fare ontologia che qui propongo mira a esser fatta dalla forma di vita che sta nelle prime due polarità dello schema mentre, l'ontologia contemporanea tradizionale, è figlia (incosciente) delle altre due polarità. L'ontologia contemporanea, prendiamo il caso studio semplice dell'ontologia sociale, è figlia del nostro essere cittadini: Searle (1995) descrive tutto il processo di creazione e rappresentazione degli oggetti sociali affrescando un'immagine neolibertista della realtà. Ancora una volta assistiamo a uno scambio incosciente dei mezzi con i fini: come esplicitato nel quarto principio che stiamo analizzando l'ontologia è possibile solo nella misura in cui si ritorna all'essenza primaria e più vicina alla vita: animalità. La decostruzione, come teorizzata da Jacques Derrida, si muove per coppie oppostive (Culler 1988) e fa, dunque, al caso nostro. Si tratta di vedere cosa resta tra le opposizioni dello schema appena isolato: perché il quarto principio zen, il paesaggio dell'ontologia davvero possibile, scava entro lo schema fino al suo fondamento: vita in quanto vita, ovvero animalità? Il passaggio è articolato e ha a che fare con il fondamento opposto, qui torna il tao: la morte. Derrida lo dice chiaramente in queste poche ma decisive parole: «il morire non si porta mai, non si prende in prestito, non si trasferisce, non si consegna, non si promette né si trasmette³⁹». La morte è la vera essenza della vita animale⁴⁰: un livellatore, uno scudo, una partenza che, ciclicamente, diventa arrivo. Nei residui di Clément morire è davvero possibile: nella nostra

³⁵ A. Zambra, *I miei documenti*, Sellerio, Palermo 2015, p. 143.

³⁶ G. Clément, *Manifesto del Terzo Paesaggio*, op. cit., p. 11.

³⁷ Un'analisi preliminare di questo argomento è in L. Caffo, "J. Derrida: umanità/animalità, ontologia sociale e accelerazionismo", in *Animot: l'altra filosofia*, Vol. I. N. 1, pp. 12 - 27.

³⁸ F. Cimatti, "Animale", in L. Caffo, F. Cimatti, *A come Animale*, op. cit., pp. 9 - 26.

³⁹ J. Derrida, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002, p. 81.

⁴⁰ Ottima analisi in tal senso M. Filippi, *Ai confini dell'umano: gli animali e la morte*, ombrecorte, Verona 2010.

società la morte è rimossa [e cos'è, se non una rimozione, la prenotazione preventiva di una cassa mortuaria di cui scegliamo, addirittura, il legno in cui decomporci?] in favore di una vita sovrastrutturale che è quella della cittadinanza. La prima legge della cittadinanza è proprio l'ontologia, spacciata come neutrale, entro cui poi classifichiamo la diversità senza nessun tipo di stupore possibile. Se tutto è già schedato, se è a una "vertigine della lista" ciò a cui assistiamo, allora nessuno cerca e basta: è il motto di Pablo Picasso, inquietante e dannoso, «io non cerco, trovo». Mentre l'ontologia dovrebbe essere una ricerca di oggetti sconosciuti - ma tale ricerca è possibile solo all'animale, allo sguardo di un gatto che vede per la prima volta una farfalla, che la osserva senza capire cosa sia e la insegue. L'ontologia è lo sporgersi del mondo, sul mondo, per il mondo: si spogli, il cittadino con la sua rete in cui intrappola i concetti. Si spogli, l'umano, che angosciato dalla sua posizione eretta classifica tutto entro i propri punti cardinali. Si svegli, l'animale: l'ontologia è il suo spazio - l'alternativa alla staticità delle geografie cartesiane esiste, ed è il nomadismo (la sfida a ogni gerarchia degli spazi).

5. Rieducare la vista

Dentro questo spazio di cucitura delle geografie cartesiane, lo spazio terzo dell'ontologia, rientra il soggetto che dovrà produrre la nuova metafisica: ma come? Prima di tutto John Berger «il vedere viene prima delle parole. Il bambino guarda e riconosce prima di essere in grado di parlare⁴¹». In questa frase, letta dopo il percorso fatto fino a questo momento, c'è una sorta di manifesto che qui vediamo per punti:

- 1) Il bambino è il vero abitante del Terzo Paesaggio;
- 2) Il bambino è il soggetto che può rivoluzionare l'ontologia;
- 3) La visione trascende la parola, la anticipa, e l'ontologia forse comincia proprio da qui.

Sempre Berger - per fare un passo avanti una volta isolate le coordinate della visione: «il vedere determina il nostro posto all'interno del mondo che ci circonda; quel mondo può essere spiegato a parole, ma le parole non possono annullare il fatto che siamo circondati⁴²» «Siamo circondati»: la visione supera ciò che possiamo dire, ciò che è detto, ciò che è consentito dire. Questa è la salvezza, ovvero quel fenomeno che ci permette di squarciare il "velo" di cui, in modo diverso, parlava Arthur Schopenhauer: vediamo, come delle luci imprevedute, che riescono a garantire l'ipotesi di lavoro che possiamo così sintetizzare - "non è tutto qui". Questa è *La chiave dei sogni* di René Magritte: vediamo in modo limitato perché le categorie massacrano gli spazi della visione - vediamo soltanto ciò che è detto poter essere visto. Talvolta, si avrebbe gioco facile a citare esperimenti cinematografici come *Matrix*, la realtà superficiale si buca e consente di vedere i suoi strati più profondi. Siamo ancora a *Flatlandia*, ricordate? Quando il sistema dei punti si accorge che esiste anche quello delle linee si scatena, improvvisa, la consapevolezza della potenza del sistema visivo. Ma come possiamo immaginare lo spazio del Terzo Paesaggio come altro dal "sistema macchina da presa" che descriveva Dziga Vertov?

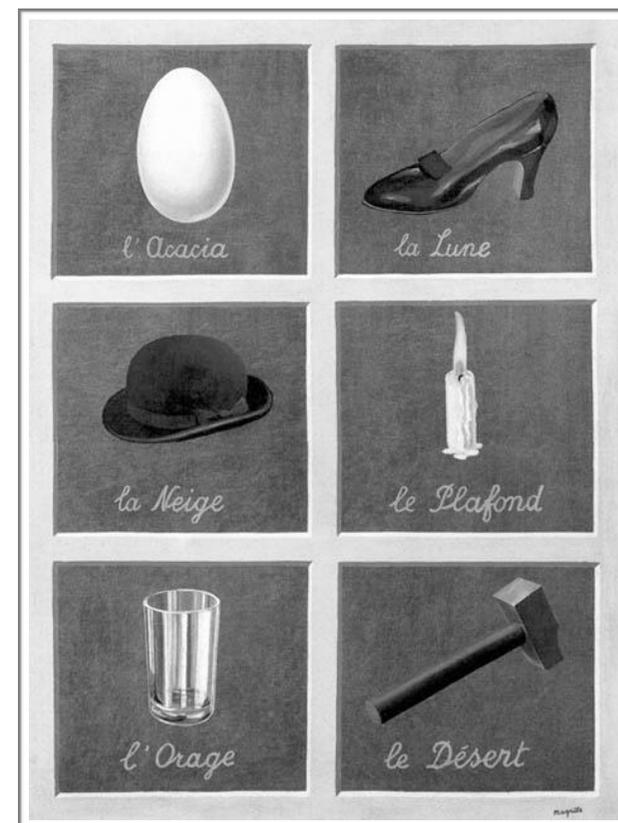
"Io, macchina, vi illustro il mondo come solo io posso vederlo"⁴³.

5.1 Un mondo di bambini

Il "bambino" è un concetto: di tali concetti è composto il popolo del Terzo Paesaggio: «le cose che possediamo per decenni possono essere specchio delle nostre esperienze del tempo che passa⁴⁴». Questo accumulo, che non è solo memoria (di cui abbiamo già detto), ma anche possesso fisico è ciò che detona dalle fondamenta il mio riunificazionismo: la distruzione dell'archivio, rappresentato dal bambino privo di proprietà (anche privo del concetto di proprietà), ne è invece la possibilità di partenza. La questione è sulle immagini: ciò che possiedi già come bagaglio pre-visivo perché, sia chiaro, «tutte le immagini sono un prodotto dell'uomo⁴⁵» e il nostro mondo si è edificato sul collezionismo, che poi è il vero senso delle ontologie contemporanee, perché così operiamo «un tentativo di sfidare la minaccia della morte. Collezionare una serie di oggetti significa, almeno per un momento, aver imposto un certo senso dell'ordine su un universo che non ne ha alcuno⁴⁶» - ed è dunque contro quest'ordine metafisico apparente, che si trasforma presto in dominio, che il riunificazionismo muove. Il bambino diventa dunque alleato - privo di oggetti, immagini, memoria - ed è lo stato d'animo di partenza della ripartenza.

5.2 Bambini ontologici

I bambini sono al di qua di qualsiasi schematismo kantiano: l'orrore provato dinnanzi all'ornitorinco, inclassificabile per cui bisogna creare nuove categorie ad hoc, è un problema di chi ha la necessità di far collassare tutta la realtà sulle proprie teorie. Un problema da adulti. Del resto *Il piccolo principe* di Antoine de Saint-Exupéry è un libro di metafisica ingenua: il Terzo Paesaggio assomiglia un po' a questo strano viaggio spaziale (dove lo



⁴¹ J. Berger, *Questione di sguardi*, il Saggiatore, Milano 1998, p. 9.

⁴² Ibidem.

⁴³ D. Vertov, *L'occhio della rivoluzione. Scritti dal 1922 al 1942*, Mazzotta Editore, Milano 1975, p. 40.

⁴⁴ D. Sudjic, *Il linguaggio delle cose*, Laterza, Roma - Bari 2015, p. 9.

⁴⁵ J. Berger, *Questione di sguardi*, op. cit., p. 11.

⁴⁶ D. Sudjic, *Il linguaggio delle cose*, op.cit., p. 12.

spazio, per definizione, è sempre spazio-tempo). Jacques Derrida, nel suo *L'animale che dunque sono*, aveva cercato questa ripartenza dell'ontologia nell'animale, nello specifico in una gatta stupita dalla sua nudità⁴⁷, operando a mio avviso un errore: gli animali, aveva ragione Martin Heidegger solo che non lo sapeva, non hanno alcuna necessità di avere un rapporto con il mondo - *gli animali sono il mondo*. Gli umani fratturano il rapporto "noi-mondo" ed è da questa frattura, che è già un residuo nel senso di Clément, che bisogna cercare l'origine dell'uomo. L'ontologia tradizionale, che corre come un filo teso dalla *Critica della ragion pura* di Kant fino ai lavori di Quine, approverebbe con poche riserve l'immagine di fianco, figlia di un banale disegno sulla mia moleskine. L'idea è che il mondo sia sempre visto attraverso un filtro, e che tale filtro sia lo schematismo (linguistico, cognitivo, o in qualche altra forma ma è sempre una parafrasi di «l'essere che può venir compreso è il linguaggio»), magari nelle sue versione più recenti entro le scienze cognitive, è che dunque [si pensi ai discorsi sulle interpretazioni equivalenti dell'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer] - con Kant - «le intuizioni senza concetto sono cieche». Il fatto è che tale visione si è letteralmente imposta sulla realtà, perché ogni forma di descrizione sapientemente orientata diventa una forma di prescrizione, e dunque non riusciamo più a conoscere ciò che già, in partenza, non ci sia dato conoscere. Si tratta sempre, dunque, di un riempimento dello schema: ciò che non trova il suo posto o avrà il privilegio di godere di una nuova casella (l'ornitorinco, ancora), oppure - semplicemente - non esisterà, perché smembrato delle sue proprietà che cadranno sotto altre caselle fino all'eliminazione dell'intero sorprendente che abbiamo scovato.

Corollario a 1.1.5

Intero sorprendente è quel particolare tipo di ente che, violando qualsiasi categoria dello schema, ci costringe a vedere una porzione in più di mondo: non essendo la sorpresa contemplata dallo schema la reazione, classica, è la sua compressione in una categoria precedente [interessanti, lo vedremo, i risvolti politici di tale corollario].

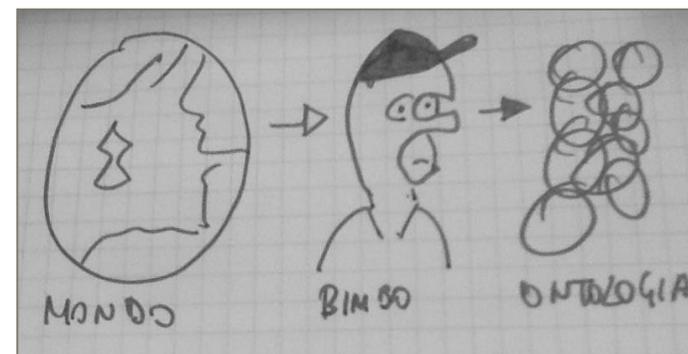
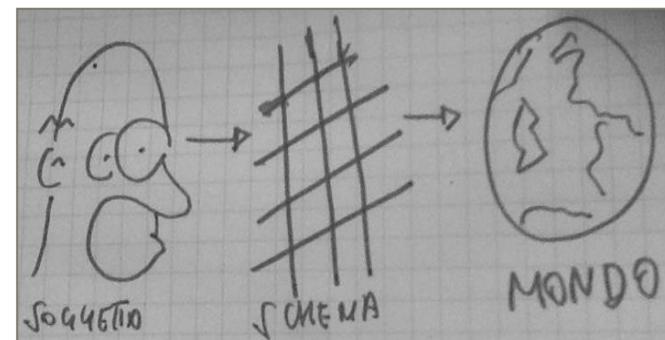
Il bambino è libero dallo schema, laddove la genetica non pesa più dell'ambiente, garantendoci una situazione assai più simile a quest'altra pagina della mia moleskine. Il mondo emerge, all'interno del Terzo Paesaggio, attraversando le menti dei soggetti che lo abitano che poi, preso atto del mondo, lo utilizzeranno per esperirlo. Infatti, in questo caso, è sempre un mondo che viene da dietro quello a cui assistiamo: un'ontologia che emerge sulla base del manifestarsi della realtà non soltanto in quanto "resistenza negativa" ma anche come, primariamente, emersione positiva⁴⁸. Il bimbo vede il mondo nel senso in cui ne discute spesso Ludwig Wittgenstein: «il bambino impara, perché crede agli adulti. Il dubbio viene dopo la credenza⁴⁹». Se non ci fossero adulti a cui credere? Ecco la distruzione della memoria di cui parlavamo: l'umano avrebbe, finalmente, la speranza di poter ricostruire e gli oggetti essenziali, priva invisibili agli occhi, ricomincerebbero a essere visibili. L'apocalisse, forse, è il paradiso.

5.3 Visione trascende parola

Il bambino vede, poi parla. Osserva, poi ascolta. Il fascio di luce abbraccia il Terzo Paesaggio e lo riempie di oggetti senza contorni, sfumati l'uno nel corpo dell'altro. Questa è l'ontologia delle relazioni e dell'unione basata sui principi di connessione, estensione e novità perenne - il Terzo Paesaggio è composto da entità visive e potenziali oltre le quali è impossibile trovare qualcosa: la parola non può arginarne i confini. L'insieme di queste entità può produrre nuove trasformazioni, perché i bambini, gli animali, le piante, si incontrano in molti modi e perché attraverso tali incontri esse mostrano quella che Alfred North Whitehead definiva «concrecenza»: entità diverse quando vengono messe in uno stesso insieme producono qualcosa di più di quando sono separate e, questo qualcosa, non può essere descritto come una semplice addizione perché esibisce proprietà "emergenti" [Schema Mondo - Bimbo - Ontologia]. La mia ontologia, volta a riunificare, non si limita a descrivere rappresentando uno stato di cose, ma fornisce strumenti critici per poter interpretare e innescare processi di trasformazione.

5.3.1 Visione dall'alto - Lettera al mondo

Siamo in cima allo spazio: al di fuori, per esperimento mentale, del continuum spazio-temporale. Davvero incredibile da questo strano punto possiamo vedere tutto l'universo nella sua interezza! Come il Leviatano siamo fuori per poter essere dentro ciò che governiamo: questo universo assomiglia, come spesso avevo sentito dire, a un lungo fiume completamente ghiacciato nel quale ci sono le linee d'universo e tutti gli oggetti: tutta l'ontologia possibile ci appare, adesso, come un unico immenso grappolo di entità. La lunghezza di questo immenso insieme che osserviamo è la dimensione temporale, e il suo spessore e la sua larghezza sono eventi così per come questi sono disposti nello spazio. Da qui posso davvero vedere tutto lo spaziotempo ... ma come ci sono finito? Posso vedere tutto lo spazio esistente, e tutto il tempo sia trascorso che futuro, posso osservarmi nascere e morire, in-



⁴⁷ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 68

⁴⁸ In tal senso si veda l'analisi di M. Ferraris, *Realismo Positivo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013.

⁴⁹ L. Wittgenstein, *Della certezza: l'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1999, p. 62.

vecchiare e gioire. Questo spazio è pieno di buchi, ai nostri occhi sembrano “neri”, e sono proprio quei “residui” di cui mi sembra parlasse Clément: senza tempo, annullano dunque anche lo spazio, e sembrano gli unici in cui ripartire [Tesi libera sparsa: che i buchi neri siano l'unico spazio concepibile in cui il libero arbitrio non deve scontrarsi con il determinismo?]. Ma allora, mi chiedo, cos'è il contemporaneo? Con l'assenza di un tempo assoluto anche il concetto di contemporaneità viene devastato dall'avvento della relatività: al suo posto c'è rimasto solo l'altrove assoluto - l'insieme degli eventi che non appartengono né al futuro né al passato, al di fuori cioè del cono di luce. Il Terzo Paesaggio, dove si riunificano i mondi fratturati, è questo altrove assoluto.

6. *E adesso, l'ontologia*

“Wittgenstein, come al solito, è oscuro: esprime le sue opinioni come se fossero un editto dello zar”⁵⁰

Ludwig Wittgenstein credeva (all'epoca del *Tractatus*) che il mondo sia un insieme di oggetti elementari con varie proprietà e relazioni. Proprietà e relazioni sono i “fatti atomici” e le asserzioni che li riguardano sono “proposizioni atomiche”. Una proposizione per Wittgenstein, come è noto, è un'immagine dei fatti che essa asserisce ma, si tenga bene in mente, sempre Wittgenstein non «permette che si faccia alcuna affermazione riguardo a tutte le cose del mondo»⁵¹. Non siamo ancora entro volontà di riunificazione ma la presa d'atto dei limiti della comprensione umana, ovvero della necessaria oscurità delle nostre proposizioni possibili, è già tutta qui. Bertrand Russell, che pure riconosceva la potenza di questa teoria, sosteneva che anche se è ovvio che non possiamo definire una classe infinita, in quanto esseri mortali (e dunque finiti), dobbiamo comunque supporre la possibilità di farlo perché la morte è un fatto empirico che nulla incide con un fatto logico. Questa separazione tra logico ed empirico è il coltello di Kafka che sega la realtà: ogni tentativo di escludere la morte e la finitezza dalle nostre esistenze genera geografie cartesiane. Il «tacere» di Wittgenstein è la condizione di possibilità del Terzo Passaggio: ma che ontologia resta? Per prima cosa una messa in crisi del concetto di “catalogo del mondo” che tanto affascina gli ontologi di oggi: tale catalogo è esattamente la proposizione che riguarderebbe tutte le cose del mondo - essa, semplicemente, non v'è [e la “Lettera al mondo”?].

6.1. *Ontologia senza cataloghi*

La metafora del catalogo è suggestiva perché ricalca le nostre strutture cerebrali: proiezione perfetta del mondo interno su quello esterno. Ma per salvarci dalle geografie è ancora a oriente che dobbiamo approdare - riconsideriamo il tempio come struttura.

In Tibet, Ladakh, Nepal e Bhutan il tempio buddhista si chiama “gompa”. Le composizioni interne, e dunque le architetture, variano da regione a regione, seguendo un unico schema che comprende tali elementi:

- (1) una o due cerchie di mura perimetrali con un cancello di entrata e un cortile interno dove sono situati dei porta incensi e una serie di ruote di preghiera;
- (2) sia sulle mura che sul cortile che nei pressi del monastero vengono stese le caratteristiche bandiere di preghiera tibetane;
- (3) la porta di ingresso, che si trova tra i quattro re guardiani del mondo chiamati Lokapalas;
- (4) dipinti (due per ogni lato) sui muri esterni;
- (5) un vestibolo nella sala delle assemblee dove i monaci recitano o cantano i loro mantra, affrescato su tutti i muri ad eccezione di quello in cui sono riposti i testi sacri;
- (6) una o più cappelle adiacenti alla sala delle assemblee recanti grandi statue dorate raffiguranti Buddha;
- (7) il piano superiore a cui si accede da scale ripide, in cui sono situati gli alloggi per i monaci e altre cappelle per la meditazione tantrica;
- (8) sul tetto del tempio è issata la bandiera della vittoria e la ruota della vita, ai cui lati sono poste le statue di due antilopi, simbolizzanti Buddha che fece il primo discorso dopo il raggiungimento dell'Illuminazione alla sola presenza dei due animali;
- (9) uno o più reliquiari, chiamati chorten, in cui si conservano le ceneri di santi o lama famosi [*I chorten, la versione tibetana dello stupa, non sono presenti in tutti i gompa, e a volte vengono eretti anche in aree lontane da essi*].

Il senso degli elementi del tempio, come gli eventi che compongono la topologia dello spazio-tempo, è racchiudere una visione in blocco di cosa esiste: ovvero del punto di partenza dell'essere da cui poi, in un secondo tempo, può svilupparsi attraverso i processi emergenti il resto degli oggetti. L'architettura del tempio è un tipico caso di ontologia senza catalogo (impossibile fare lo stesso con le nostre chiese) - perché tra gli spazi viene creata una continuità tale per cui non si ha l'impressione di una reale variazione delle forme simboliche. Il concetto di “catalogo” presuppone una classificazione assai stringete se, per catalogo, intendiamo un elenco ordinato e sistematico di più oggetti della stessa specie, come per esempio esseri viventi, opere d'arte, artefatti o congetture, con

⁵⁰ B. Russell, *La mia filosofia*, Newton Compton, Roma 1995, p. 102.

⁵¹ Ivi, p. 101.

le indicazioni atte a individuarli e schedarli. Se abbandoniamo un'ontologia statica in favore di un'ontologia in divenire, attraverso il modello di innesto differenziale che dovrebbe essere perno del Terzo Paesaggio, allora ci troviamo dinnanzi a una vera e propria distruzione del catalogo: anche perché, un inventario definito, è esattamente ciò che otteniamo nel primo degli schemi che avevo appuntato sulla mia moleskine (con tutte le sue conseguenze epistemologiche). Più che per cataloghi, dunque, l'innesto della differenza conduce a ragionare per "famiglie di somiglianza" [la somiglianza delle grandi statue dorate raffiguranti Buddha]. Concetto non lontano dalle "somiglianze di famiglia" (*Familienähnlichkeit*) ancora di Wittgenstein - mutatis mutandis: le assimilazioni ontologiche non sono mai prova univoca di una identità ma una serie di somiglianze che si sovrappongono. Le somiglianze sono un concetto percettivo (si somigliano *per noi*, non *per loro*) dunque - tesi fondamentale - l'ontologia è sempre un concetto epistemologico: ovvero, de facto, non esiste | *detonazione dalle fondamenta delle condizioni di possibilità delle geografie cartesiane*. Questo non significa, tuttavia, che non esista un modo specifico in cui le cose del mondo (oggetti naturali) stiano (una forma di antirealismo) quanto, piuttosto, che questo modo in cui le cose oggettivamente stanno non è classificato: le cose esistono in modo non ontologico.

"Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse - su esse - oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito)"⁵²

"Oltre esse" è il manifesto di questa esistenza non ontologica: non possiamo pensarla sensata perché noi siamo programmati come "distributori di senso" (qui si che ha ragione Markus Gabriel⁵³) e dunque come produttori di ontologia. In generale Wittgenstein spinge la sua argomentazione verso la tesi secondo cui gli aggettivi logici come "identico" o "uguale" siano da sostituire con "simile" o "somigliante" - il catalogo, che per definizione non può classificare cose simili ma cose uguali, viene a cadere come idea filosofica legittima. Il bimbo sa ognuna di queste cose: non prova nessuna volontà che possa essere definita come "riempimento di senso" nel senso in cui Nietzsche identificava l'umanità del nichilismo passivo dopo la morte di Dio. Come noto Nietzsche da questo atteggiamento denunciava non solo il mero abbandono alle religioni positive, ma anche la ricerca di una continua risposta scientifica culminata nel positivismo. Ma se le cose non esistono in senso ontologico non solo Dio è morto: Dio non è proprio mai nato. Lo possiamo uccidere perché non esiste. Ancora una volta, l'oriente, anticipa tutto questo movimento intellettuale con il noto aforisma «se incontri un Buddha, uccidilo. Se incontri un tuo antenato, uccidilo. Non avere legami, non essere schiavo di nessuno. Vivi semplicemente per la tua vita».

6.2. Dell'antropocentrismo

La misera idea secondo cui le cose abbiamo un senso, e che questo senso sia "human-oriented", è l'antropocentrismo di cui abbiamo già cursoriamente detto: adesso, per capirne il peso ontologico, una sua breve filosofia. L'antropocentrismo si articola su tre assi:

- 1) Metafisico;
- 2) Etico;
- 3) Scientifico

Lo schema che segue mostra, sul lato sinistro le cause, e su quello destro le soluzioni.

Specismo - *Etica*- Antispecismo
Ermenetutica (Tolomeo)- *Metafisica* - Realismo (Copernico)
Creazionismo - *Scienza* - Darwinismo

Lo specismo⁵⁴ è l'idea secondo cui l'umano sia l'unico ente morale [Etica e Ontologia sono due modi di dire la stessa cosa - tenere a mente], l'ermeneutica l'insieme di teorie che, in certe sue articolazioni, non pone limiti alle interpretazioni da cui, infatti, può addirittura sorgere il creazionismo: la realtà è creata da un Dio che darebbe a Homo Sapiens il ruolo centrale dell'essere [nel peggior Heidegger, quello delle conferenze del 1957 (Heidegger 2009) su identità e differenza, umanità ed essere addirittura coincidono]. Queste tre articolazioni dell'antropocentrismo sono una macchina divisiva senza confronti: matite di prima qualità per tracciare le rotte del planisfero cartesiano. Le tre idee che pongo alla destra dello schema, invece, sono ciò che spesso viene vagamente chiamato "postumano": la forma di vita infantile che dovrà abitare il Terzo Paesaggio così come il lo caratterizzo in queste pagine - *qualsiasi sia il tempo in cui tu stia leggendo questo libro* [metasquarcio]. La cosa che va compresa è che l'antropocentrismo cade solo se cadono tutte insieme le sue cause altrimenti i tentativi di superamento, e la storia della filosofia ne è piena, sono sempre parziali [i limiti della mia specie sono i limiti del mio mondo?]. L'antispecismo consente una certissima distruzione delle barriere identitarie ed è l'unico vero modo "pratico" di cominciare a utilizzare l'innesto della differenza dopo che si è compreso l'insegnamento darwinista: da questa distruzione segue il realismo come argine - l'universo ha una sua struttura, ma le strutture della metafisica non hanno portato morale anche se, ovviamente, il nostro modo di comportarci (l'etica) dipende da queste

⁵² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1989, 6.54.

⁵³ Mi riferisco all'analisi che svolge in M. Gabriel, *Il senso dell'esistenza: per un nuovo realismo ontologico*, Carocci, Roma 2012.

⁵⁴ Si veda il mio L. Caffo, *Il maiale non fa la rivoluzione*, op. cit.

stesse strutture (ontologia) - ovvero dalla nostra idea di tali strutture. Le cose esistono e noi le conosciamo: un atteggiamento che porta Wittgenstein a evidenziare tutta quella serie di paradossi delle *Ricerche Filosofiche* che ben sappiamo, tipo che non esistono tutti i numeri proprio perché sono infiniti [le nostre conclusioni logiche vanno in cortocircuito proprio con la stessa realtà che tali conclusioni dovrebbero afferrare]. Il problema, chiamiamolo “problema di base”, che causa l’antropocentrismo è che anche stabilito che la logica umana è limitata questa resta l’unica via di accesso alla realtà (ammissione che lo stesso Wittgenstein farà nei suoi corsi a Cambridge culminati nella stesura del *Libro Blu* e del *Libro Marrone*). Ovvero: sappiamo che esistono, come ho già evidenziato, numerose qualità che la equivalgono per l’esperienza della mondanità⁵⁵ (l’analisi dell’animalità è la risposta a questo problema), ma la stessa analisi di tale fatto resta comunque un’analisi logica. Il silenzio, ovvero l’annullamento del ruolo primario del linguaggio, sarebbe l’unica possibilità di soluzione al cortocircuito antropocentrico: ma questo prezzo, che come la perdita di memoria è la conditio sine qua non dell’abitare il Terzo Paesaggio, è stato spesso visto come troppo caro dai filosofi e per questo oggi così scarsamente considerato. L’antropocentrismo è esattamente quel “desiderio di generalità” contro cui Wittgenstein lotta nel *Libro Blu*: ciò che ci induce a cercare definizioni univoche del significato d’una parola - sia essa la definizione ostensiva o la sua immagine univoca. Non è filosofia del linguaggio: è metafisica. L’antropocentrismo è la volontà di costruire una struttura univoca per rendere la vita, con una sua ontologia apparente (e volutamente chiamata “indipendente”), uno spazio di conforto per la specie Homo Sapiens: il prezzo da pagare è l’ignoranza. Per questo per prima cosa va compreso come la filosofia non scopra alcunché: si tratta di descrivere diversamente ciò che ci sta sempre davanti riuscendo a capire, come in questo caso, che spesso non abbiamo alcuna possibilità di descrizione che non sia, già in partenza e per sua struttura essenziale, sbagliata.

Dite a tutti che ho avuto una vita meravigliosa.

6.3. E dunque senza ontologia

Si può vivere senza un ordine già dato? Senza una proposizione vera a descrivere il mondo, non tanto l’immagine del mondo. Riprendiamo il tema delle geografie cartesiane più robustamente: spazi in conflitto. Realismo significa far emergere la realtà delle cose - se tali cose sono prive di ordine interiore il nostro gioco si semplifica: perché significa che le geografie cartesiane sono pura proiezione. Il disordine, regolato dall’anarchismo ontologico, rende l’ontologia non più una scoperta ma un’attività: l’ontologo indirizza le forme di vita perché è un architetto della metafisica. Sto parlando di un’ontologia senza ontologia giocando, va da sé, con i due significati diversi che la parola assume dopo l’analisi che qui ho articolato. L’oriente e l’occidente devono svanire: al loro posto è necessario strutturare una geografia continua in cui l’ente primario è il divenire. L’essere, adesso, è davvero valore di un vincolo a una variabile nella misura in cui comprendiamo che l’essere che ci trascende, proprio perché trascendente, è incomprensibile attraverso la logica umana [è questo che porta Luitzen Brouwer, studioso di mistica⁵⁶, ad affidarsi all’intuizionismo logico: la speranza di penetrare in qualche modo la struttura primaria della realtà]. Il bambino vive senza ontologia, privo di linguaggio, e muove verso ciò che nelle filosofie di matrice buddhiste e giainiste viene definito Nirvana: l’assenza assoluta di oggetti. Non il vuoto, che è sempre un buco nel pieno⁵⁷, e dunque un altro tipo di oggetto, ma proprio “l’assenza” - ancora una volta, tuttavia, qualcosa che si situa al di là della comprensione razionale: «quando un monaco ha compreso ciò che è sorto, e non ha più brama alcuna per questa o altre vite, attraverso la scomparsa di ciò che è sorto, egli non va più incontro a nuove esistenze» (“Itivuttaka”, *Sutta Piṭaka*). Il monaco, in filosofie di tali matrice, dovrebbe essere proprio colui che vive senza ontologie (quindi anche senza la comprensione della propria esistenza): la sua esperienza del mondo è unitaria e complessa - proprio come l’intuizionismo tale esperienza è alinguistica. *Se puoi sapere davvero cosa esiste allora non puoi spiegarlo*: il paradosso dell’ontologia, dopo che l’occidente rompe il muro che lo divide dall’oriente, è tutto qui.

* In questo articolo presento la prima parte di un lavoro più grande e in divenire sulla decostruzione di quelle che definisco “geografie cartesiane”: pratiche ontologiche che hanno per oggetto la descrizione (metafisica descrittiva) e la rappresentazione (metafisica prescrittiva) della Terra, e dei suoi sottoinsiemi, nella configurazione della sua superficie e nella estensione e distribuzione dei fenomeni fisici, biologici, animali e umani che la interessano e che, interagendo tra loro, ne modificano continuamente l’aspetto. Le definisco cartesiane per la tendenza a ragionare per divisioni binarie che disarticolano fenomeni spesso unitari. A risoluzione di tale fenomeno propongo e discuto un’interpretazione ontologica del concetto di “Terzo Paesaggio” proposto da Gilles Clément.

⁵⁵ Pensiamo al canto come strumento di divulgazione delle istanze dell’umanità futura alla fine di *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche.

⁵⁶ Cfr. L. Brouwer, *Vita, arte e mistica*, Adelphi, Milano 2015.

⁵⁷ Si veda l’analisi di R. Casati, A. Varzi, *Buchi e altre superficialità*, Garzanti, Milano 2002.