

Come fare cose con le cose: un esercizio di ontologia ingenua

Richard Davies

davies@unibg.it

Facoltà di scienze umanistiche, Università di Bergamo,
Piazza Vecchia, 8, 24129, Bergamo, Italia

Abstract. The article explores the folk ontology of creative acts. Supposing that human beings are capable of making things out of things, we propose four labels for categorising what is going on: ‘moving’, ‘folding’, ‘mixing’ and ‘winnowing’. So long as we eschew talk of ‘causes’, we find it natural enough to say things that imply that material things can bring about immaterial ones, or that abstract objects can come to be from concrete ones, or again that action on particular objects can produce universals. Mostly, though, we talk about importing bananas, making a cheese roll and watering down our wine.

Sommario. L’articolo indaga l’ontologia ingenua degli atti creativi. Partendo dal presupposto che gli esseri umani siano in grado di fare cose con le cose, proponiamo quattro etichette per categorizzare l’accaduto: ‘spostare’, ‘piegare’, ‘mescolare’ e ‘separare’. L’idea di base è che, una volta eliminato il vocabolario astratto delle ‘cause’, ci troviamo a nostro agio con espressioni che implicano che da oggetti materiali possano sorgere oggetti immateriali, o che oggetti astratti possano essere generati da oggetti concreti, o ancora che l’agire su oggetti particolari possa produrre universali. Le esemplificazioni addotte, in linea con un’ontologia del senso comune, riguardano non i massimi sistemi, ma avvenimenti come l’importazione di banane, fare un panino ai quattro formaggi e annacquare il vino.

1 Introduzione: le cose che intendiamo fare

Il nostro titolo ricalca quello del noto ciclo di lezioni tenute da J.L. Austin a Harvard nel 1955 e pubblicato sotto il titolo *Come fare cose con le parole* (Austin 1962a). Mentre il verbo ‘fare’ nel titolo austiniiano è da intendersi nel senso di ‘compiere’ o di ‘assolvere’ in riferimento ad atti linguistici come il promettere, il decretare o l’insultare, intendiamo qui svolgere qualche riflessione sul verbo ‘fare’ nel senso di ‘produrre’ o di ‘creare’. In molte lingue la differenza tra questi due sensi di ‘fare’ viene segnalata da due verbi diversi; l’inglese ad esempio distingue tra ‘to do’ e ‘to make’, che corrisponde visibilmente alla distinzione in tedesco tra ‘tun’ e ‘machen’, e meno visibilmente a quella in greco tra ‘prattein’ e ‘poiein’. Anche se le distinzioni non sono del tutto nette, né tra i sensi di un unico verbo in italiano né tra i verbi diversi nelle altre lingue, cercheremo nella misura del possibile di attenerci e di concentrarci sul secondo termine in ciascun caso, per vedere come si configura il concet-

to di creazione in rapporto specifico al caso umano: che cosa dobbiamo ‘fare’ nel primo senso per ‘fare’ nel secondo?

L’idea di creazione che vogliamo indagare è, come recita il nostro sottotitolo, ‘ingenua’ in quanto propone la nozione poco sorprendente che ci siano cose che gli esseri umani possono fare per fare cose. Presupponiamo cioè che il concetto di creazione del senso comune sia in qualche modo applicabile all’operato umano, e procediamo in tre fasi principali. Iniziamo (§§ 2 e 3) spiegando due tentazioni teoriche che portano a negare che gli umani siano in grado di creare. Chiamiamo le tentazioni in questione ‘teoriche’ in quanto derivano da definizioni stipulative delle nozioni di ‘creare’ e di ‘cosa’, tali per cui la frase ‘creare una cosa’ non risulta applicabile a ciò di cui gli esseri umani sono effettivamente capaci. Nella misura in cui queste definizioni portano a una conclusione così drastica (e deprimente), vogliamo, nella nostra ingenuità, opporre loro una certa resistenza. Il modo che adottiamo per limitare l’attrattiva di queste tentazioni è quello proposto nella fase successive (§§ 4 a 6) passando in rassegna alcune delle operazioni caratteristiche degli atti creativi umani e delineandone alcune categorie salienti. Nello specifico, proporremo quattro etichette – ‘spostare’, ‘piegare’, ‘mescolare’ e ‘separare’ – per designare gli elementi di base che ricorrono in molti dei casi in cui un essere umano crea qualcosa. Pur non disponendo di un ragionamento schiacciante del tipo che piace ai filosofi per dimostrare che le categorie individuate siano esaurienti della varietà di atti produttivi umani, e non sapendo formulare un algoritmo per calcolare i loro relativi contributi nelle diverse circostanze della creatività, speriamo che le nostre descrizioni ingenuie siano evocative dei vari aspetti di ciò che è il ‘fare cose con le cose’. Oltre a suggerire etichette per le suddivisioni del fare che a nostro parere producono novità nel mondo, cercheremo contestualmente di vedere a quali categorie ontologiche appartengono i vari prodotti di tali interventi, nonché quali rapporti – anche etici, sociali ed economici – possono instaurarsi tra un creatore e l’eventuale valore aggiunto sprigionato dal suo operato. A mo’ di conclusione (§7), offriremo qualche riflessione generale sull’auspicabilità di contemplare una varietà di categorie ontologiche e una varietà di rapporti creativi tra loro.

Prima di iniziare, possiamo spendere due parole su ciò che intendiamo con l’etichetta ‘ontologia ingenua’.

La frase stessa deriva da quel filone della percettologia sperimentale chiamato dal compianto Paolo Bozzi ‘la fisica ingenua’ (Bozzi, 1990), ovvero lo studio delle credenze in termini delle quali la maggior parte delle persone concepisce il comportamento degli oggetti fisici, come le traiettorie di solidi in caduta libera. Gli studi sulla ‘fisica intuitiva’ hanno scoperto che molte di queste credenze non rispecchiano le teorie affermatesi dopo la cosiddetta Rivoluzione scientifica del Seicento, ma corrispondono molto più da vicino alla visione aristotelica del moto (Shanon 1976, McCloskey et al., 1983). In questo senso, la fisica ingenua è falsa, fermo restando che gli esseri umani la trovano quasi interamente ineludibile nelle loro interazioni quotidiane. La sua falsità è dimostrabile con esperimenti inoppugnabili, mentre la sua ineludibilità va attribuita allo sviluppo dell’apparato percettivo degli esseri umani.

Naturalmente, non vogliamo presentare il nostro discorso di ontologia ingenua come una teoria falsa come lo è la fisica ingenua, e perciò ci appelliamo a un’altra frase corrente nelle scienze psicologiche, che è l’idea di una *folk psychology*, ovvero di quelle categorie quotidiane, come quelle di ‘coscienza’, di ‘credenza’ o di ‘deside-

Richard Davies

rio', con cui spieghiamo i comportamenti dei nostri simili. Mentre la fisica ingenua è stata definitivamente sconfitta dalla scienza, la psicologia di ogni giorno rimane tutt'ora sul campo nonostante le sfide presentate nell'ultimo secolo da varie versioni di psicanalisi, che invocano fattori subconsci per interpretare gli atteggiamenti umani, nonché dalle diverse forme di eliminativismo, che vogliono sostituire il vocabolario degli stati mentali con quello delle neuroscienze (cfr. Davies e Stone 1995). Non solo come teoria candidata a spiegare come stanno le cose, ma anche come risorsa imprescindibile per la loro descrizione, la psicologia ingenua non può essere rifiutata senza appello per il semplice fatto di essere appunto ingenua.

La nostra proposta ontologica cerca così di navigare tra le diverse istanze filosofiche nella descrizione di ciò che è 'fare cose con le cose'. È ingenua nella misura in cui riconosce una priorità ai presupposti, spesso taciti, che sottostanno alle più generali tassonomie di tipi di oggetto, ma è ontologia nella misura in cui cerca di esplicitare e letteralizzare quegli stessi intrecci concettuali. Per un'ontologia ingenua intendiamo dunque una descrizione delle categorie e delle distinzioni riguardo all'esistenza delle cose, che vengono di solito assunte nelle nostre interazioni con il mondo e nelle nostre caratterizzazioni di tali interazioni. Intesa in questi termini, un'ontologia ingenua cerca di essere fedele alle intuizioni che ci vengono spontanee e di ricordarci di quello che si dice nel corso degli affari di ogni giorno. Si potrebbe perciò caratterizzare il nostro sforzo come una 'difesa del senso comune', e, rispetto alla distinzione diventata classica tra metafisica 'descrittiva' e metafisica 'revisionista' (Strawson 1959, p. 9), l'ontologia ingenua si colloca più vicina alla prima. A differenza però dei tentativi più o meno sistematici, spesso di stampo kantiano, di ricostruire un intero 'schema concettuale', il nostro scopo nelle pagine che seguono è quello di abbozzare una parte della geografia concettuale rispetto a un unico tema come la creazione, che non è stato molto discusso nei dibattiti sui 'massimi sistemi' ontologici. In questo senso, la procedura più adatta all'ontologia ingenua è quella dell'esame di casi particolari anziché la promulgazione di principi astratti; e se la nostra carrellata di esempi non sembra portare a una conclusione unitaria o rivoluzionaria, una modestia simile sembra inevitabile vista la metodologia adottata.

2 Una prima tentazione teorica: la creazione *ex nihilo*

Per cominciare la nostra riflessione sull'idea di creazione, pensiamo innanzitutto a un certo modo di leggere l'*incipit* della Bibbia, limitandoci ai primi due versetti del libro della *Genesi*. Nella versione italiana diffusa dalla Pia Società San Paolo di Roma, si legge:

Creazione della materia primordiale. "In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era deserta e vuota; le tenebre ricoprivano l'abisso e sulle acque aleggiava lo Spirito di Dio".

Non neghiamo che questo passo si proponga come la descrizione di un atto creativo, ma possiamo notare un paio di aspetti del testo e della sua ricezione storica. Il primo è che le parole in grassetto non fanno parte del testo originale: sono un'aggiunta da parte dei curatori della traduzione per indicare la dottrina espressa nei versetti suc-

cessivi. In questa parte della Bibbia, però, non c'è riferimento alla creazione della materia primordiale. È vero che la creazione della 'materia prima', come la definisce San Tommaso (*ST*, I, 44, art. 2), è diventata dottrina delle maggiori chiese cristiane, ma non è di poco conto che questa interpretazione sia stata relativamente lenta ad affermarsi nella storia. Nonostante la composizione di questa parte della Bibbia risalga all'incirca al 600 a.C., è solo nel periodo più o meno contemporaneo alla vita di Cristo che troviamo, ad esempio, il 'creazionismo' nel *De opificio mundi* dell'ebreo Filone di Alessandria come esegesi filosofica della *Genesi* (cfr. Radice 1989). In base al testo ebraico, la scissione tra il primo versetto e il secondo rappresenta una scelta interpretativa non dettata dalla forma delle parole così come ci è pervenuta, e il passo si può leggere come se la prima frase fosse un sintagma subordinato (sc. 'All'inizio della creazione del cielo e della terra da parte di Dio, la terra era deserta e vuota ...'; cfr. Lane Fox 1992, pp 15-16)

Secondo questa lettura, che forse era quella primitiva, la terra deserta e vuota esisteva in epoca precedente all'intervento di Dio. Così il caos rudimentale viene ordinato da Dio all'inizio in un modo non tanto dissimile dall'attività 'cosmica' del Demiurgo nel *Timeo* platonico. Questo tipo di cosmogonia, non richiedendo la creazione della materia prima o primordiale da parte di Dio, si trova in molte tradizioni religiose e non presenta particolari difficoltà concettuali, il che può spiegare il relativo ritardo nell'imporsi dell'interpretazione diventata successivamente ortodossa nella tradizione cristiana.

Quello che ci preme non è affatto determinare quale lettura della Bibbia sia quella più fedele al testo né tantomeno sollevare questioni sul rapporto tra quel testo e la dottrina cristiana, bensì riflettere sul concetto di creazione che prende l'operato ascrivito a Dio nell'interpretazione cristiana come il suo caso paradigmatico. Vale a dire, se la Creazione – quella della materia prima o primordiale – fissa i contorni della nozione stessa di creazione, quali conseguenze si hanno per il nostro concetto ingenuo, secondo cui gli esseri umani sono talvolta capaci di fare (creare) cose con le cose? Anche se nessuno ha mai ceduto alla tentazione teorica di arrivare a dire che solo la Creazione è una creazione,¹ ci torna utile indicare i punti centrali della nozione di *creatio ex nihilo*, così come si è stabilita nella tradizione.

Lo stato di partenza è uno in cui Dio c'è, e non c'è altro che Lui. In senso stretto, non c'è nemmeno il tempo, in modo tale che esprimere lo stato di partenza in termini di 'prima dell'inizio del mondo' o 'precedente al primo istante' potrebbe trarre in inganno; in modo simile, come argomenta ad esempio Boezio (*Cons. phil.*, V), anche in riferimento a tempi successivi al primo istante, si deve usare 'è' con significato atemporale o eterno per l'essere di Dio. A partire dal primo istante, ci sono, oltre a Dio, anche il cielo e la terra. Dio, cioè, fa sì che esistano due cose che non si trovano nello stato di partenza. Questo Dio lo fa senza che, nello stato di partenza, esista nient'altro al di fuori di Se Stesso. Nel primo istante, dunque, ci sono due cose che sono al di fuori di Lui. Sarebbe inoltre un errore pensare che, nell'atto della Creazione, fosse 'da Se Stesso' che Dio produce il cielo e la terra. L'errore sarebbe, come ci indica Sant'Agostino, una confusione di quella che è la sostanza dell'Unigenito con

¹ Tendenzialmente, i dizionari mettono la creazione dal nulla come il senso primario del concetto, pur ammettendo altri sensi meno impegnativi.

la sostanza del mondo (*Conf.*, XII, vii).² Il cielo e la terra esistono a partire dal primo istante, senza partecipare all'essere di Dio. In breve, Dio crea all'inizio due cose dal nulla.

Anche con questi elementi quasi caricaturali della descrizione, possiamo immaginare qualche perplessità riguardo a quello che viene descritto. Le perplessità sono rintracciabili nella mancanza di un modello a portata di mano per spiegare *come*, secondo la lettura ortodossa dell'inizio della *Genesi*, Dio fa quello che fa. Per concettualizzare questo evento, cerchiamo cioè modelli derivanti dagli sforzi creativi umani, e, in tutti i casi a cui riusciamo a pensare, o l'essere umano lavora su una sostanza preesistente o fa qualcosa 'di (o da) se stesso'. Per questo motivo si sente una forte spinta, da un lato, verso una spiegazione dell'operato divino nei termini della preesistenza di qualcosa da cui il cielo e la terra sono stati in qualche modo ricavati e, dall'altro, verso la confusione della sostanza del Creatore con quella del creato. Visto, però, che entrambe queste possibilità sono escluse dall'interpretazione ortodossa della Creazione, si potrebbero nutrire dubbi sulla mera possibilità di un evento così difficile da concepire. Anziché assecondare tali dubbi, possiamo soffermarci brevemente su due aspetti del modo ricevuto di interpretare la Creazione che ci aiutano nei nostri propositi.

Un fatto da prendere nella dovuta considerazione è che la creazione *ex nihilo* risulti in conflitto – anche a livello meramente verbale – con l'assioma, di ascendenza parmenidea e dominante nella teoresi classica, secondo cui 'dal nulla non si fa niente' (*'ex nihilo nihil fit'*; cfr. Parm. *Poem.* 8, 5-21). Prendendo atto di questa differenza di prospettiva tra la tradizione greca e l'interpretazione ortodossa della *Genesi*, San Tommaso, nel passo già citato, offre una riflessione molto intrigante riguardo allo sviluppo del concetto di generazione tra la filosofia pagana e il pensiero cristiano (cfr. Aertsen 1993, pp. 28-31) Accettando l'assioma come comune alla teorizzazione fisica (Arist., *Phys.*, I, iv, 187a27) i filosofi greci sono riusciti, in primo luogo con i presocratici, a concepire il cambiamento unicamente come il riordino di un ingenerato sostrato (ad es. l' 'acqua' di Talete) e poi, con Aristotele, in termini di atto e potenza, ciò che permette di elaborare anche una nozione di cambiamento sostanziale (Thomas *ST*, I, 44; cfr. *QDSC*, 3). In entrambe queste fasi, ogni divenire richiede che ci sia qualcosa che subisce un passaggio dall'essere 'tale' ('così' o 'questo') all'essere 'talaltro' ('cosà' o 'quello').

Per l'Aquinate, il passo rappresentato dalla creazione *ex nihilo* costituisce un progresso filosofico in quanto opera una generalizzazione al livello dell'essere in quanto essere, e quindi la nozione di creazione si estende 'a una certa emanazione da cui non si esclude la materia'.³ In questo senso, la creazione *ex nihilo* nella lettura ortodossa di *Genesi* 1,1-2 viene concepita come il superamento del divieto parmenideo; nella riflessione tomista, però, si tratta soprattutto di un superamento *concettuale* che poteva essere compiuto, a prescindere dal testo biblico, come sviluppo razionale di riflessione sull'origine radicale delle cose. Pensando, per così dire, alle limitatezze o

² A VII, i, Agostino confessa di essere stato attratto da questa posizione grossolana (*'incrassata'*), forse sotto l'influenza della versione (plotiniana?) del platonismo a cui è stato esposto. Più tardi, dopo la versione che ne elabora Spinoza, l'errore in questione viene identificato con l'eresia dal nome 'panteismo'.

³ *ST*, I, 44 art. 2 ad 1: *'a qua quidem emanatione nec materia excludit'*.

Come fare cose con le cose

all'imperfezione della creazione umana, si intravede un concetto depurato da un lato della necessità di una sostanza preesistente su cui si opera e dall'altro della necessità di concepire il prodotto come un prolungamento del produttore stesso. L'interesse di questa diagnosi tomista sta non solo nel fatto che Tommaso veda una continuità tra le concezioni più vecchie e quella cristiana, ma anche che insinui una certa priorità o dignità attribuibile alla creazione *ex nihilo* rispetto alle altre forme di generazione, in quanto azione caratteristica e specifica dell'Essere più alto.

L'altro aspetto della riflessione di Tommaso che risulta di particolare pertinenza per l'ontologo ingenuo può prescindere da qualsiasi giudizio riguardo alla verità o persino all'intelligibilità (a noi poveri mortali) dell'operato ascritto dalla tradizione cristiana a Dio all'inizio dell'esistenza delle cose come il cielo e la terra. Si può, per così dire, concedere che sia possibile per l'Essere creare *ex nihilo*, anche se noi non riusciamo a capire che cosa stia succedendo quando succede una cosa del genere, perché, nei nostri tentativi di capirlo, siamo sempre spinti, volenti o nolenti, o ad aggiungere un qualcosa di preesistente o ad identificare la sostanza del creato con quella del Creatore. Non solo, per chi non è impegnato a credere nelle religioni monoteistiche, si tratta di un mistero, ma anche, e soprattutto per chi prende per autorevole il racconto di *Genesi*, 1,1-2 nella lettura ortodossa, si tratta di un Mistero.

Si profila così un concetto della Creazione presentato da un lato come una conquista della ragione, che va oltre le forme di creatività di cui sono capaci gli uomini nel plasmare una materia per la cui esistenza essi non sono responsabili, ma dall'altro come un intervento che è di difficile comprensione per chi non è grado di emularlo. Per l'ontologia ingenua, è significativo che, a parte la Creazione (e forse la continua esistenza delle cose che sono, nella misura in cui richiedono la concorrenza divina),⁴ non incontriamo relazioni ritenute affidabili di altri casi di creazione *ex nihilo*. Nello specifico, a quanto si sappia, nessun essere umano ha mai creato nemmeno una minima porzione di materia prima o primordiale *ex nihilo*. Alla luce di questo fatto, se di un fatto si tratta, la creazione *ex nihilo* sembra notevolmente diversa rispetto ai tipi di attività che svolgono gli esseri umani quando fanno cose con le cose.

Se ascoltiamo San Tommaso e poniamo l'operato di Dio al centro della nozione dell'originare le cose, tenderemo a pensare a quello che fanno gli esseri umani quando si parla del loro creare come casi in qualche misura derivati o approssimativi di creazione. Se, in altre parole, la creazione *ex nihilo* fosse il caso paradigmatico di creazione anziché un suo caso limite, peraltro precluso agli uomini, si formerebbe una forte tentazione a negare che quello che fanno gli esseri umani nelle loro attività produttive sia creazione vera e propria. La resistenza che vogliamo ingenuamente opporre a questa tendenza scaturisce in parte dal fatto che, essendo almeno un mistero se non un Mistero, la nozione di creazione *ex nihilo* non fornisce guide utili per capire né le varietà né l'unità dell'umano fare cose con le cose. Vale a dire, pur riconoscendo la tentazione di formulare un concetto di creazione che faccia a meno di una materia preesistente e che simultaneamente neghi l'identità del creato con il creatore, l'ontologia ingenua vede in questa tendenza una deriva teorica che parte da una nozione della creatività adatta agli esseri umani per arrivare ad una che è troppo esigente per i nostri scopi descrittivi.

⁴ Per una formulazione particolarmente chiara di questa nozione, vedi Cartesio, *Princ.*, I, 21.

3 Una seconda tentazione: niente di nuovo avviene sotto il Sole

Senza intento persecutorio, possiamo esemplificare anche la nostra seconda tentazione teorica in riferimento a un testo biblico, con il detto di Qohelet all'inizio del libro dell'*Ecclesiaste*: 'niente di nuovo avviene sotto il Sole' (1,9). Trattandosi, però, di una tentazione in qualche modo speculare a quella riguardo alla creazione *ex nihilo*, ci torna più utile esplorarla partendo di nuovo dai termini parmenidei.

Ricordiamo il dilemma che Parmenide pone per escludere la generazione del ciò-che-è.⁵ Egli rifiuta la possibilità del divenire dal ciò-che-non-è perché il nulla non ha poteri causali e non è una potenzialità di nessun genere. D'altro canto, la difesa della natura ingenerata del ciò-che-è richiede che esso non possa divenire neppure dal ciò-che-è. Questo perché, se il ciò-che-è viene dal ciò-che-è, trattasi non di generazione bensì di continuità o di identità nell'essere. Come abbiamo già osservato nella diagnosi tomista, la teoresi greca si è cimentata sui vari modi in cui si possa ottenere la novità almeno nella disposizione delle cose che sono. Vale a dire, pur rispettando il divieto dell'*'ex nihilo nihil fit'*, i fisici passati in rassegna da Aristotele, nonché Aristotele stesso, hanno trasgredito il divieto contrario, che possiamo esprimere in modo barbaro con lo slogan *'ex aliquo aliquid non fit'*: 'da qualcosa non viene qualcosa (di diverso)'. Cercheremo di giustificare le nostre parentesi strada facendo.

Nello stesso modo in cui la tentazione che alimentava il primato della creazione divina può definirsi 'teorica', possiamo considerare una motivazione almeno altrettanto teorica che può sottostare a un rinnovato rispetto per il secondo divieto parmenideo. Purificando e separando elementi a lungo sospesi nella tradizione, questa forma di pensiero trova un momento di cristallizzazione relativamente recente nella terza 'ricerca' delle *Ricerche logiche* del fenomenologo tedesco Edmund Husserl, che indaga i modi in cui gli oggetti complessi dipendono dagli oggetti semplici che li compongono. In certi passaggi, Husserl stesso propende per l'idea che, qualora si tratti di un oggetto complesso che esibisca un certo tipo di 'momento di unità', l'insieme sia da considerarsi più della somma delle sue parti in virtù della sua 'forma-qualità' (*Gestaltqualität*: Husserl 1900-1901, III §23).

È senz'altro vero che ci sono unità che *valgono* più della somma di quanto valgono le loro parti. Ad esempio, un dipinto può essere considerato come un insieme di macchie di colore che, prese individualmente, sono prive di valore artistico. Ma questo non significa che il dipinto è più della somma delle sue parti. Come cercheremo di specificare in seguito, atti creativi possono conferire valore e possono generare nuove descrizioni degli oggetti con cui abbiamo a che fare; ma la generazione di valore non costituisce un'aggiunta alla sostanza del mondo. Prima, però, vale la pena indagare come si può arrivare alla negazione di qualsiasi novità come l'esito di un intervento sulle parti di un eventuale insieme.

Molti dei successori di Husserl nelle ricerche sugli oggetti complessi hanno rifiutato la tesi dell'*'in più'* come stravagante e arbitraria – o come eccessivamente ospitale a fatti meramente psicologici – e si sono concentrati su una serie di modelli formali per schematizzare i vari rapporti che si instaurano tra le parti e quegli insiemi di cui esse sono parti. Questo tipo di indagine prende il nome di 'mereologia', dalla

⁵ Usiamo questa frase per tradurre l'*'estin'* senza ovvio soggetto grammaticale che ricorre nel *Poema* (a partire dal fr. 2, 3).

Come fare cose con le cose

parola greca *'meros'* , *'parte'* , e un importante filone delle ricerche di questo tipo sviluppa una dottrina nota come *'l'estensionalismo mereologico'* , il cui nome è già un indice delle sue credenziali teoriche, anche se l'idea di fondo può essere espressa in termini un po' meno intimidatori.

Quasi tutti gli oggetti – in qualche senso ingenuo di *'oggetto'* – che incontriamo sono composti di parti. Tutti gli oggetti estesi nello spazio sono composti di parti spaziali: una torta ha una metà sinistra e una metà destra, e così via. La stragrande maggioranza delle sostanze con cui veniamo in contatto sono composte di elementi di diverso genere: l'acqua è fatta di ossigeno e idrogeno, e così via. Persino molti oggetti astratti, come le figure, gli insiemi, le parole e le proposizioni, sono composti in varia maniera, nella misura in cui sono riconducibili a elementi concettualmente più primitivi di loro. Naturalmente, le parti spaziali di una torta instaurano rapporti tra loro e nei confronti della torta stessa alcuni dei quali non hanno corrispettivi precisi nei rapporti tra l'ossigeno, l'idrogeno e l'acqua, ed è compito della mereologia – considerata come la scienza delle parti e degli insiemi – esplicitare quali sono le differenze e le similitudini nei diversi casi. Dal punto di vista teorico, gli sviluppi della mereologia più interessanti si sono verificati nell'ambito degli oggetti astratti.

Spinti da un sospetto nominalista nei confronti di oggetti astratti come le classi, alcuni dei primi mereologi, come Lesniewski (vedi il suo 1916) hanno preso una strada volta alla formalizzazione di una mereologia adatta a sostituire la teoria classica degli insiemi. Nella concezione classica e tendenzialmente platonica, una classe si identifica con l'elenco completo dei suoi membri, che è la sua estensione. Così, anche per l'estensionalismo mereologico un insieme si identifica con la somma delle sue parti: esso non è altro che loro. L'intuizione che motiva questa mossa non è difficile da capire se pensiamo a ciò che si fa, ad esempio, nel disegnare un oggetto come un'automobile: prima si disegna la carrozzeria, poi le ruote, poi i fari e così via fino a che, una volta disegnate tutte le parti, non c'è altro da disegnare: si ha in mano l'immagine di un'automobile. Vista da un'altra prospettiva, l'intuizione dell'estensionalismo mereologico è che l'essere un'automobile è costituito dall'avere queste e quest'altre parti. Questa presa di posizione, nel ricordarci del senso in cui l'automobile è l'insieme delle sue parti e nient'altro, ha sicuramente il merito di sedare il desiderio – a cui in parte ha ceduto lo stesso Husserl – di postulare *'una cosa in più'* che è l'automobile, come se l'essere un'automobile richiedesse qualche elemento aggiunto oltre alla carrozzeria, le ruote, i fari ecc..

Uno sviluppo della dottrina che stiamo considerando si spinge a postulare che, per ogni insieme di parti, si possa parlare di un oggetto. Nel caso dell'automobile, essa è un oggetto costituito dalla carrozzeria, dalle ruote, dai fari ecc.. A questo punto l'ontologo ingenuo comincia ad insospettirsi per due motivi principali.

Da un lato, c'è motivo di cautela perché, nello stesso modo in cui l'estensionalismo insiemistico contempla insiemi i più eterogenei o i più arbitrari, l'estensionalismo mereologico tenderà ad ammettere oggetti alquanto inaspettati. Essendo la teoria degli insiemi un mero formalismo, non c'è niente di problematico nella stipulazione di un insieme che si estende precisamente, ad esempio, all'angolo nord-est della mia scrivania (un triangolo retto della superficie, con ipotenusa 200cm) e alla pagina 177 della mia copia delle *Ricerche logiche* di Husserl, che si trova al suo posto sullo scaffale; chiamiamo questo insieme *'l'Angolo-ecc.'*. Nonostante sia un po' arbitrario come insieme, si può immaginare la sua invocazione per certi scopi;

si potrebbe, ad esempio, voler contare il numero delle iscrizioni della parola 'il' nell'Angolo-ecc.. Considerato come insieme, l'Angolo-ecc. è un po' strano, ma non provoca particolari perplessità perché non è altro che una coppia di superfici scelte a caso, e questo genere di insieme è un oggetto astratto e non fa male a nessuno.

È a partire dal momento in cui il mereologo vuol dire che l'Angolo-ecc. costituisce un oggetto concreto che noi ingenui ci troviamo con gli occhi sbarrati e, anche se non abbiamo pronta una nostra definizione alternativa di quello che è un 'oggetto concreto', vogliamo resistere a una definizione che ammette come un oggetto concreto qualcosa di così stravagante costituzione come l'Angolo-ecc.. Per essere una teoria tesa ad evitare le presunte moltiplicazioni ontologiche associate al platonismo delle classi, l'estensionalismo mereologico sembra una dottrina molto poco parsimoniosa in quanto ammette un numero indefinito di oggetti concreti che prima non sono mai stati individuati come tali. È vero che la tesi non moltiplica le categorie di oggetti, nella misura in cui rifiuta gli oggetti platonici e si limita a riconoscere unicamente gli oggetti concreti, ma, nell'attribuire all'Angolo-ecc. lo stesso statuto di oggetto che riconosciamo a una torta o a un'automobile, l'estensionalismo mereologico sembra in odore di stipulare un senso teorico della parola 'oggetto'.

Non è solo la stravaganza di una teoria che contempla l'Angolo-ecc. come un oggetto vero e proprio che può turbare; c'è anche l'atteggiamento che i mereologi estensionalisti devono adottare nei confronti della distruzione e della creazione degli oggetti da loro ammessi come concreti. È un corollario abbastanza diretto della teoria che, se l'Angolo-ecc. è identico alla somma delle sue parti, qualora la pagina 177 del mio Husserl venisse distrutta, l'oggetto che è l'Angolo-ecc. non ci sarebbe più. Possiamo notare che, in un caso del genere, si pensa che la distruzione della pagina sia una perdita più grande della perdita dell'Angolo-ecc. di cui faceva parte. A differenza del caso del dipinto accenato prima, l'insieme puramente mereologico vale *meno* di un suo proprio sottoinsieme, come la pagina. Ma forse conviene concentrarci sul modo mereologico di concepire la generazione dell'Angolo-ecc., in termini della creazione delle sue parti: l'angolo nord-est della scrivania e la pagina indicata del libro. Se anche loro hanno parti che costituiscono il loro essere, non è difficile vedere che l'esistenza di tutte le cose che hanno parti sarà costituita dall'esistenza di cose che non hanno parti e che, di conseguenza, non ci sarà novità nel mondo.

Possiamo ricostruire come si arriva a questa visione esplicitandola nei termini di una versione semplificata dell'atomismo, secondo cui si definiscono gli atomi semplicemente come le entità che non abbiano parti in nessun senso.⁶ Gli atomi costituiscono ciò che, in fondo, veramente, in fin dei conti e in ultima analisi, esiste; ogni atomo è un *ciò-che-è* parmenideo.⁷ Se gli atomi non hanno parti, non sono essi stessi

⁶ Modelli mereologici che fanno a meno di qualche livello atomico sono adatti principalmente a formalizzare rapporti geometrici piuttosto che interazioni fisiche; per questo motivo, non contemplano la nozione di cambiamento. Per simili problematiche e, in generale, per una concisa visione d'insieme della mereologia, con ricca e aggiornata bibliografia, rimandiamo all'articolo di Achille Varzi sull'argomento nella *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* consultabile a <http://plato.stanford.edu/entries/mereology>.

⁷ Non abbiamo escluso la possibilità che gli atomi possano essere generati *ex nihilo*. Se così fosse, potremmo aver qualche novità nelle combinazioni degli stessi, ma queste novità non sorgerebbero dall'azione delle parti già esistenti.

Come fare cose con le cose

mutabili, perché il mutamento deve essere una variazione sotto qualche aspetto, e un aspetto – soprattutto per la mereologia – è una parte. Da un lato, l'atomo in cima al puntino sulla 'i' nella prima iscrizione della parola 'il' sulla pagina 177 del mio Husserl è sempre esistito tale e quale, mentre, dall'altro, tutti gli oggetti – in senso mereologico – di cui quell'atomo ha fatto, fa e farà parte, l'Angolo-ecc. incluso, non aggiungono niente al catalogo delle cose che, in fondo, veramente, in fin dei conti e in ultima analisi, esistono. Questo perché quegli oggetti non sono altro che congerie o ammassi più o meno temporanei, più o meno riconoscibili, più o meno interessanti delle cose che in fondo (ecc.) esistono, cioè gli atomi immutabili. Se quegli oggetti in fondo (ecc.) non aggiungono niente al catalogo dell'esistente, quegli oggetti non esistono. Anche se pochi mereologi vogliono trarla, la conclusione mereologica deve essere che, nella misura in cui un determinato oggetto è fatto di parti, esso non esiste. Visto che la mera combinazione delle parti ultime di ciò che in fondo (ecc.) esiste non produce niente di nuovo, la direzione in cui tende la mereologia porta alla stretta osservanza della (seconda e meno famosa) legge parmenidea: *'ex aliquo aliquid non fit'*.

Questa visione del mondo è sconcertante; e lo sconcerto può essere articolato in due parti.

La prima riguarda il modo in cui un formalismo, apparentemente innocente o meramente tecnico, volto a teorizzare i rapporti tra parti e insiemi si trasforma in una macchina infernale per, prima, far proliferare vaste schiere di quelli che nessuno avrebbe chiamato 'oggetti' se non fosse stato motivato da una teoria e, poi, per annihilare gli stessi oggetti in quanto meri derivati convenzionali delle cose che sono veramente esistenti. Mentre la nozione di un Dio che crea la materia prima o primordiale del cielo e della terra dal nulla può sembrare meramente un caso limite che non influisce sui fatti di ogni giorno, la mereologia estensionalista impone una visione del mondo in cui i contorni degli oggetti – come torte o automobili – che noi, nella nostra ingenuità, trattiamo come unità, risultano essere assolutamente convenzionali e arbitrari alla stessa stregua dell'Angolo-ecc.. Può anche darsi che la riflessione sulla nozione astratta del rapporto tra parte e insieme possa, o persino debba, portare a conclusioni sorprendenti, ma nella misura in cui l'estensionalismo mereologico disattende l'aspettativa ingenua che ci sia una qualche differenza ontologica tra una torta e l'Angolo-ecc., non siamo costretti ad accettare l'analisi offerta. Il *modus ponens* dei mereologi è il *modus tollens* degli ingenui.

Il secondo motivo per diffidare è la conseguenza mereologica secondo cui tutti gli avvenimenti che sembrano coinvolgere generazione, crescita, sviluppo, decadimento e distruzione e, in generale, cambiamento degli oggetti, siano assolutamente – dal punto di vista delle parti-senza-parti (che è cioè il punto di vista di ciò che in fondo (ecc.) esiste) – illusori. Le apparenze che inducono gli ingenui a credere che alcune cose cambino – si generino, crescano, si sviluppino, decadano e vengano distrutte – costituiscono, per il mereologo, un inganno che viene svelato dalla riflessione teorica sui concetti di parte e di insieme. Se c'è illusione o inganno, è assolutamente generale e implica che tutti i verbi di cambiamento appena citati non abbiano riferimento a com'è fatto in fondo (ecc.) il mondo.

Di fronte alla sfida lanciata dall'estensionalismo mereologico di credere nell'Angolo-ecc. come oggetto concreto e di negare la realtà di ogni cambiamento, possiamo suggerire un atteggiamento in qualche modo speculare a quello indicato

Richard Davies

sopra riguardo al caso della creazione *ex nihilo*. Può anche darsi che il divieto parmenideo contro l'affermazione che ciò-che-è possa divenire da ciò-che-è, sia, dopotutto, corretto e forse anche per i motivi insiti nell'estensionalismo mereologico. In quel caso, l'ontologo ingenuo dovrebbe ammettere che tutte le attività apparentemente produttive siano illusorie e non facciano parte della descrizione che dopotutto si darà di quello che in fondo (ecc.) esiste. In quel caso l'ingenuo perderebbe la sua ingenuità e diventerebbe un teorico con le carte in regola. Ma, se, nel frattempo, si riesce a dare qualche senso almeno apparentemente coerente alla nozione del creare umano, non si sarà al 'dopotutto', e l'onere di prova si sarà spostato di nuovo sui sostenitori – forse loro malgrado o a loro insaputa – del grande eleatico.

4 Spostare

Delle quattro modalità di fare cose con le cose per cui abbiamo suggerito etichette, forse 'spostare' è la categoria più debole e più ristretta nella sua applicabilità. Se, però, riusciamo a dare qualche senso di creazione con semplici spostamenti di oggetti, avremo illustrato perché la produzione non richiede la creazione della materia prima e non deve violare un principio mereologico ragionevole secondo cui gli insiemi non sono più della somma delle loro parti.

Essendo lo spostamento una nozione prettamente spaziale, solo le cose dotate di qualche collocazione possono essere spostate in un'altra, e queste saranno, perlopiù se non esclusivamente, oggetti materiali particolari, come banane, gocce di acqua, mattoni e così via. Per esistere, una banana deve essere da qualche parte; se successivamente si trova da un'altra parte, sarà stata spostata nel frattempo.⁸ A prima vista potrebbe sembrare che spostare una banana non crei niente: se si importano banane in Italia, allora, anziché trovarsi nei Caraibi dove è cresciuta, adesso la stessa banana si trova dal fruttivendolo. Il mero fatto di metterla sulla nave in Giamaica e poi scaricarla a Genova, non ha aggiunto niente alla banana in quanto tale. Se, nel passaggio attraverso l'Atlantico, la banana è un po' maturata, la maturazione non è dovuta al trasporto bensì a un processo interno alla banana.⁹ Ci sono, però, almeno due aspetti dello spostamento che faremmo male a trascurare.

Il primo, che spiega perché gli armatori, i grossisti e i fruttivendoli si mettono in questo traffico, è che il prezzo a cui la banana si vende in Italia è più alto rispetto a quello per cui viene venduta in Giamaica. A ogni tappa del suo viaggio dal banano al fruttivendolo, la banana diventa più preziosa. Una parte di questa inflazione è dovuta agli stessi costi del trasporto e una parte rappresenta il profitto dei vari agenti coinvolti. In questo senso, lo spostamento della banana crea denaro per chi se ne occupa. Possiamo permetterci un minimo di economia politica molto ingenua come quella di

⁸ Per gli scopi attuali cerchiamo di restare neutri riguardo a questioni della natura assoluta o relativa dello spazio.

⁹ Con navi dotate di frigoriferi, il processo di maturazione è rallentato: questo tipo di intervento è da annoverare tra quei modi di fare cose con le cose che chiameremo 'piegare'.

Come fare cose con le cose

Aristotele (*Pol.*, I, ix): se non ci fosse lo spostamento di oggetti materiali particolari non ci sarebbe il commercio; senza commercio, niente soldi. Quindi, lo spostamento di cose come banane è una condizione necessaria per l'emergere di un sistema commerciale e anche per la generazione di determinati tipi di profitto come quelli degli armatori, dei grossisti e dei fruttivendoli.

Il secondo elemento che non dobbiamo dimenticare è che l'arrivo delle banane nel negozio di quartiere crea per l'italiano goloso di frutta tropicale un'opportunità di comprare questi oggetti e di consumarli. Se non fosse per la rete distributiva a cui abbiamo fatto cenno, gli italiani non avrebbero la possibilità o l'occasione di mangiare banane. Quindi, lo spostamento di banane è produttivo di opportunità, di possibilità e di occasioni che altrimenti non sarebbero esistite.

Naturalmente, si obietterà che parlare di 'creare un'opportunità' è in qualche modo un uso esteso o persino scorretto del linguaggio. Visto che obiezioni simili si possono sollevare contro molti degli esempi che chiameremo in causa in seguito, conviene esaminarle subito in via preliminare, riservandoci comunque il diritto di riconsiderare le loro varianti man mano si presentano.

Possiamo immaginare due versioni principali dell'obiezione alla frase 'creare opportunità'. La prima è che sostantivi come 'opportunità' non sono altro che modi di dire, peraltro fuorvianti, per rappresentare il fatto che ci siano banane dal fruttivendolo e che queste banane siano in vendita a un prezzo abbordabile per il consumatore italiano. Se l'obiezione è che la modalizzazione implicita nel parlare di 'opportunità' costituisce l'importazione di concetti metafisicamente sospetti, l'ontologo ingenuo può sempre rispondere che, se non piace l'idea di mere 'possibilità', lo spostamento della banana ha almeno creato un fatto, una circostanza o uno stato di cose tale per cui il consumatore italiano ha a disposizione alcune scelte che, altrimenti, non avrebbe avuto. Possiamo benissimo affermare che lo spostamento della banana non produce un oggetto materiale particolare, come sarebbe un'altra banana. Ma non è detto che tutte le cose che si possono fare con le cose materiali siano esse stesse materiali; come argenteremo, alcune lo sono; ma altre, come occasioni o circostanze, non lo sono. Se si escludono cose non-materiali per il mero fatto di non essere materiali, l'ontologo ingenuo chiederebbe una spiegazione non solo del primato accordato alle cose materiali (che può essere ammesso e persino concesso), ma dell'identificazione di 'cosa' con 'cosa materiale'. Nella misura in cui un'occasione o un'opportunità può indicare un tratto o una caratteristica della situazione, può fare una differenza nel modo di concepirla, può influire sul comportamento delle persone e può spiegare quello stesso comportamento, sembra perverso fare finta di non crederci e voler ridurre la presenza della banana dal fruttivendolo alla mera disposizione di cose materiali.

Una seconda versione dell'obiezione potrebbe derivare da un residuo di creazionismo biblico: lo spostamento della banana dal fruttivendolo non è produttivo perché la banana già esisteva e il negozio pure. In modo simile alla tendenza a stipulare che 'cosa' significhi 'cosa materiale', questo tipo di obiezione vuole stipulare che 'creare' e 'produrre' significhino rispettivamente 'creare dal nulla' e 'produrre una cosa che non esisteva prima'. Oltre alla difficoltà, già indicata, di capire la mera nozione di creazione dal nulla, non si vede l'attrattiva di una stipulazione simile, a meno che si nutra un pregiudizio teorico che attribuisce a Dio un monopolio sulla creatività. È vero che, una volta stabilita la rete di navi, di mercati all'ingrosso, di camion e di

furgoni, il trasporto della banana non richiede particolari capacità tecniche di produzione, né grande fantasia, né talento artistico; ma non per questo si deve negare il significato commerciale della sua presenza nel negozio, che è un 'in più' rispetto al suo rimanere sull'albero in Giamaica.

Se il caso delle banane non convince vuoi perché la menzione di cose non-materiali fa venir le vertigini vuoi perché in conflitto con una nozione di creazione relativamente restrittiva, possiamo fornire un esempio della produzione di una cosa forse materiale ma non-particolare attraverso lo spostamento di cose materiali e particolari che richiede almeno un pizzico di destrezza.

Prendiamo l'acqua che si trova in una piscina e una pompa per sollevarla attraverso un tubo con in fondo una rosetta da innaffiattoio. Tutte queste cose – l'acqua, la pompa, il tubo e la rosetta – sono cose materiali, e usiamo la pompa per spostare l'acqua con due movimenti distinguibili. Inanzitutto, la facciamo salire lungo il tubo e poi ricadere nella piscina in un arco attraverso l'aria. In secondo luogo, la rosetta produce gocce di acqua che seguono traiettorie diverse nella loro caduta. Non vogliamo fermarci su questo uso di 'produrre', in quanto la separazione delle goccioline non costituisce l'atto di creazione che ci interessa.

Adesso, azioniamo la pompa e spostiamo noi stessi – cose materiali che siamo – con le spalle al Sole a guardare lo spettacolo. Se la linea di incidenza della luce è tale per cui si forma un angolo di pressappoco 42 gradi con la linea retta tra i nostri occhi e il centro della cascata di gocce di acqua, vedremo un arcobaleno. Vale a dire l'acqua, che nella piscina era trasparente, produrrà un effetto di rifrazione tale per cui apparirà lo spettro dei colori: nell'ordine dall'alto, rosso, arancione, giallo, verde, blu, indaco e viola. Lanciando l'acqua per aria e mettendo noi stessi nel posto giusto, si crea quello che Cartesio chiama un 'soggetto di ammirazione' (*Mét.*, VIII, AT VI, p. 344), e non facendo altro che provocare determinati spostamenti di materia, siamo riusciti a fare una cosa, l'arcobaleno, con una cosa, l'acqua.

Lo statuto ontologico di un arcobaleno può essere oggetto di discussione. Nel senso in cui esso è descrivibile in modo esauriente con pochi principi elementari di ottica, si può dire senz'altro che si tratta di un fenomeno puramente fisico e perciò materiale. Non ne consegue però che sia un oggetto particolare, per tre motivi intrecciati tra di loro. In primo luogo, l'arcobaleno persiste a prescindere dalle particolari gocce che via via lo provocano, e non è identico a loro; in questo assomiglia di più a quei tipi di unità che sono gli artefatti o gli organismi viventi e a cui torneremo nella §6. Secondo, c'è un senso in cui un arcobaleno costituisce un'entità ripetibile, a differenza dell'irripetibilità o unicità di norma attribuita alle cose particolari:¹⁰ se spegniamo e poi riaccendiamo la nostra pompa, non è ovvio che l'arcobaleno successivo sia un oggetto diverso da quello precedente. Terzo, non è definitivamente localizzabile in quanto è difficile dire se io vedo l'arcobaleno nello stesso posto dove lo vede il mio amico che sta a cinque metri da me. Possiamo comunque dire che entrambi vediamo lo stesso arcobaleno anche se le rifrazioni che producono i colori che percepisce l'amico si svolgono con raggi di luce diversi da quelli che fanno altrettanto per me. In questo senso, sembra un oggetto universale piuttosto che particolare, astratto piuttosto che concreto; e, nonostante una lunga tradizione vuole che gli oggetti a-

¹⁰ La posizione tradizionale viene difesa contro la possibilità di 'esistenza intermittente' da Ferrari e Giarretta nel loro 2003.

Come fare cose con le cose

stratti siano invisibili – i sostenitori per preservare un mistero e i detrattori per ridicolizzare lo stesso mistero –, l'arcobaleno costituisce uno dei molti oggetti non-particolari che comunque si presentano come oggetti di esperienza sensoriale, come riflessi, immagini cinematografiche e ombre.

Come nel caso della banana emigrata, dobbiamo affrontare la duplice obiezione contro, da un lato, la 'cosalità' dell'arcobaleno e, dall'altro, la creatività dell'atto.

Se i dubbi sullo statuto di occasioni o di opportunità come oggetti ammissibili nel catalogo delle cose-che-sono possono essere condivisibili da qualcuno già impegnato ad ammettere solo gli oggetti di verifica empirica, in questo caso abbiamo fornito un oggetto chiaramente visibile; anzi è un oggetto il cui *esse* è appunto *percipi*, come vuole la tradizione empirista. Può darsi, si obietterà in questo caso, che l'arcobaleno sia da considerarsi un evento o un processo anziché un oggetto:¹¹ la nostra ingenuità ci ha tratto nell'inganno delle favole, secondo cui si può seguire l'arcobaleno e trovare dell'oro ai suoi piedi. Anche se siamo ingenui, non siamo stupidi; e non vediamo come si possa parlare di un evento o un processo colorato, perché sono solo i partecipanti a eventi e processi che possono essere portatori di tali qualità; e quei partecipanti sono oggetti.

D'altro canto, sarebbe azzardato o meschino per il 'creazionista' sminuire il nostro piccolo trionfo nel creare colori in qualcosa che non era (e che non è) colorato. Non solo abbiamo investito un minimo di abilità per produrre i colori, ma siamo stati vicini al successo nella *creatio ex nihilo*: lo spettro non preesisteva alla cascata e non inerisce né nell'acqua né, se non accidentalmente, in noi.

Se ci si ostina a negare che gli spostamenti di banane o di gocce di acqua bastino per fare cose con le cose, possiamo pensare a un caso un po' più laborioso in cui si crea un oggetto materiale e particolare a partire da movimenti di oggetti materiali e particolari.

Iniziamo con un mucchio di mattoni. Accostando un mattone all'altro e poi aggiungendo un altro livello di mattoni sopra, e ripetendo l'operazione un numero sufficiente di volte, si ha un muro. In linea con il principio mereologico ragionevole a cui abbiamo fatto riferimento, possiamo dire che il muro è costituito dai mattoni; esso non è un'aggiunta alla sostanza del mondo. È pur vero che, oltre ai 750 mattoni possiamo decidere di contare un muro. Questa decisione di contare i muri oltre ai mattoni è appunto una decisione, ma non è velleitaria nella misura in cui i muri servono a scopi che i mattoni non sono capaci, singolarmente o nel mucchio, di assolvere e viceversa. Ad esempio, un muro può venir edificato per tenere dentro delle pecore. Sarebbe un sintomo di qualche disturbo percettivo se, anziché parlare del muro di cinta, una persona insistesse a riferirsi unicamente ai mattoni (o agli strati di mattoni); e diciamo 'percettivo' e non 'concettuale' in quanto la percezione di un muro sembra primitiva rispetto alla percezione degli elementi con cui è stato costruito, qualunque sia il nesso concettuale tra parte e insieme. Anche quando i mattoni di un muro sono scoperti e persino quando sono disposti in forme variamente colorate per attirare l'attenzione sulla bravura del muratore o per comunicare un messaggio, nessuno 'desume' la presenza di un muro da quella che, forse significativamente (e forse

¹¹ Questo suggerimento di trova a p. 72 di Hoffman e Rosenkrantz (1997), anche se gli autori non si impegnano a argomentare la categorizzazione.

no),¹² si chiama la muratura. L'insieme dei mattoni si vede come un muro, che è uno, nonostante i suoi componenti siano 750.

Lo statuto di oggetto fisico, materiale, particolare e concreto nessuno lo può negare al muro, ma, mettendo da parte la questione della creatività – nel senso di originalità, fantasia o innovazione – del lavoro del muratore, un dubbio può sorgere riguardo al rapporto tra il muro e i mattoni: in che senso esso è diverso da loro?

Un mereologo di stampo eliminativista, del tipo già incontrato nella sezione precedente, dirà che il termine 'muro' è puramente convenzionale e non denota una cosa nel mondo oltre ai mattoni messi in una certa maniera; e, a rigore, dirà anche che il termine 'mattoni' è puramente convenzionale e non denota una cosa nel mondo oltre all'argilla ecc. formata in una certa maniera.

In un senso, questa è una sua decisione, che può comunque sembrare velleitaria in quanto vieta a se stesso di riconoscere il perché di tutti gli sforzi fisici del muratore e delle spese del committente. Se il mereologo non vede nei mattoni anche un muro di cinta per tenere dentro le pecore, un convenzionalismo così spinto – o teoricamente coerente – sembra una squalifica *intellettuale* per un eventuale posto di lavoro come pastore.

In un altro senso, il mereologo ha assolutamente e perfettamente ragione: è vero che il muro non è altro che tanta argilla formata in questa determinata maniera. Forse però il mereologo dimentica come le tre seguenti proposizioni possano essere tutte vere simultaneamente: (1) il mucchio di mattoni non è un muro; (2) il muro non è una cosa in aggiunta ai mattoni; (3) il muro è una cosa. Questa triade può sembrare incoerente nella misura in cui sembra affermare che prendere i mattoni dal mucchio e spostarli in un determinata disposizione crea e non crea una cosa, che è il muro. Non è difficile intuire che, se (1)-(3) formano un insieme coerente, nonostante le titubanze del mereologo, sarà perché la parola 'cosa' non funziona nella stessa maniera in cui funzionano parole come 'mattoni', 'mucchio' e 'muro'. Come abbiamo già notato, possiamo contare 750 mattoni e un muro. Questo non significa, però, che possiamo fare una somma semplice e arrivare ad affermare che, dopo il lavoro del muratore, ci siano 751 cose.

La parola 'cosa' è, tra le altre cose, un'etichetta per quella che è la categoria ontologica più ampia o generica e che comprende, oltre a oggetti, interi, unità e sostanze, e forse anche eventi, processi, azioni, generi, proprietà e relazioni. Tutte le parole che abbiamo usato per indicare le categorie hanno in comune con 'cosa' la proprietà di essere sostantivi che non ci guidano a contare le loro esemplificazioni. Questo perché i termini in questione non delineano delle sorte di cose; se si domanda quante cose ci sono in questa stanza, si può sempre chiedere una specificazione: 'cose di quale tipo o sorta?'

Oltre ad essere un'etichetta per la categoria ontologica più generica, 'cosa' viene spesso usata per sostituire l'etichetta un po' più specifica, che è 'oggetto', e abbiamo già incontrato una tendenza – pur non interamente condivisa – a identificare gli oggetti come oggetti materiali, particolari e concreti. Anche con queste qualificazioni, ha poco senso chiedere quanti oggetti ci sono in questa stanza. Il fatto che ci siano esattamente due sedie e una scrivania non significa che ci siano esattamente tre oggetti nella stanza; se non ci sono altri mobili, possiamo dire che ci sono tre mobili.

¹² Ad esempio, in inglese, la muratura è 'brickwork': il lavoro dei mattoni.

Come fare cose con le cose

Inoltre, ci sono le parti dei mobili, come le dodici gambe (quattro per mobile) e i quattro braccioli (due per sedia). Se invece ci concentriamo su quelli che J.L. Austin amava chiamare ‘pezzi di dimensioni medie di merce asciutta’¹³ ci avviciniamo a una domanda un po’ meno insensata e contiamo i mobili, i libri, i computer e le penne, ma possiamo rimanere incerti su se e come contare l’aria o la tanta – ahinoi tanta – polvere. Se avessimo una nozione unitaria di come contare quelli che ingenuamente pensiamo siano le cose o gli oggetti nella stanza, avremmo comunque bisogno di un’etichetta per la più ampia e generica categoria ontologica, diciamo ‘blob’, e non ci sarebbe modo di contare quanti *blob* ci sono in questa stanza.

Il mereologo d’altro canto sa rispondere senza esitazione alla nostra domanda insensata riguardo alle cose o ai *blob* nella stanza, dicendo che ce ne sono un’effettiva infinità. Egli è disponibile a riconoscere, come cose o come *blob*, tutte le possibili combinazioni di parti e di sottoparti di tutta la materia dentro la stanza. Una tale disponibilità deriva dall’infinità dei modi di suddividere le cose o i *blob*. Questa apertura sembra, comunque, un’inflazione, magari giustificabile alla luce di un certo tipo di egualitarismo, che non vuole privilegiare una scrivania rispetto a oggetti come l’Angolo-ecc.. La resistenza che l’ontologo ingenuo opporrà a questo tipo di inflazione si basa sull’idea che ci possano essere modi più o meno utili, più o meno appropriati e più o meno esatti – corrispondenti a com’è fatto il mondo – di dividere la materia in cose o *blob* contabili, e che, tra questi modi, l’uso di termini come ‘scrivania’ abbiano, almeno fino a prova contraria, un privilegio rispetto all’Angolo-ecc.. Ciò da cui un tale privilegio deriva varierà di volta in volta; nel caso specifico, avrà a che fare con l’unità spaziale e funzionale della scrivania rispetto alla natura sparpagliata e inutile dell’Angolo-ecc.;¹⁴ anche se non si sa come generalizzare i motivi per estendere un simile privilegio a scrivanie e non all’Angolo-ecc., esso ha almeno il merito di combaciare con i presupposti del nostro agire quotidiano.

Il nostro dissenso rispetto alla posizione mereologica sulla questione del conteggio delle cose o dei *blob* nella stanza può esprimersi anche considerando la monotonia delle sue risposte alla domanda ‘quante cose ci sono nell’*x*’, qualunque contenitore o volume citiamo per *x*. Un mereologo coerente deve sempre rispondere che, a rigore, ce ne sono infinite. Gli ingenui, d’altro canto, tendono a dare risposte diverse a seconda i casi. Accettano che ci siano molte cose in questa stanza anche se non sanno contarle, perché non sanno in anticipo a quante sarebbero disposti ad accordare il privilegio di essere oggetti veri e propri, a differenza di quelli, come l’Angolo-ecc., che sono meri sottoprodotti di una teoria. Inoltre, gli ingenui possono dire che ci sono più cose in questa stanza di quanto non ce ne siano in un pacchetto di sigarette in cui non ci sono più sigarette, e che ci sono meno cose in questa stanza di quanto non ce ne siano nel Museo dell’Hermitage di San Pietroburgo. Possono, perciò, giu-

¹³ Austin 1962, p. 8: ‘*moderate-sized specimens of dry goods*’.

¹⁴ Il fatto di non essere spazialmente connessi non è, da solo, un’obiezione forte contro la riconoscibilità di oggetti concreti. Ad esempio, gli imperi, intesi come insiemi di territori, sono oggetti concreti ma possono essere interrotti nello spazio, e non si combatte il colonialismo con principi ontologici.

stificare una visita all'Hermitage in termini delle tante cose che ci sono da vedere,¹⁵ e giustificare uno scarso interesse per il contenuto di questo pacchetto svuotato per la pochezza delle cose da vederci. Nonostante i termini del confronto non siano mai propriamente numerici, l'intuizione di una differenza non è da scartare. È perché il mereologo deve scartare questa intuizione e non può vedere la differenza tra l'Hermitage e un pacchetto di sigarette vuoto, che dobbiamo concludere che sia stato tratto in inganno da una teoria.

Possiamo offrire una diagnosi provvisoria di quanto è andato storto nell'approccio mereologico. In un primo momento, c'è un'apprensione a escludere *a priori* tipi di cose, come l'Angolo-ecc., che potrebbero rivelarsi oggetti a tutto tondo. In un secondo, se abbiamo già individuato diciassette modi di contare cose, *blob*, oggetti o pezzi di dimensioni medie di merce asciutta, c'è una tentazione quasi irresistibile a dire che ce ne sono infiniti;¹⁶ se ci sono infiniti modi di contare queste entità, c'è un'infinità di entità. Poi, terzo, c'è la mossa, a cui abbiamo già fatto riferimento, di dire che, effettivamente, nessuna di queste entità è un oggetto vero e proprio in quanto mero prodotto delle cose che in fondo (ecc.) esistono. Torneremo nella prossima sezione a considerare l'ulteriore scossa di terrore costituita dal contare 'la stessa cosa' due volte; ma ci siamo dilungati a sufficienza per adesso sui modi di contare.

Per tornare dunque al nostro muro, se accettiamo tutte e tre le proposizioni (1)-(3) (che il mucchio di mattoni non è un muro; che il muro non è una cosa in aggiunta ai mattoni; e che il muro è una cosa), possiamo dire che lo spostamento dei mattoni ha prodotto un muro; il muro è una cosa; *ergo* lo spostamento dei mattoni ha prodotto una cosa. La cosa prodotta dallo spostamento dei mattoni incrementa il numero dei modi in cui contare le cose perché, oltre a contare i 750 mattoni, contiamo un muro. Prima dello spostamento dei mattoni, non c'erano muri da contare; dopo ce n'è uno.

In breve, mobilitando una nozione abbastanza intuitiva del movimento nello spazio, abbiamo indicato tre casi in cui il riordino di oggetti materiali e particolari può generare oggetti particolari ma immateriali (l'importazione della banana crea denaro e un'occasione commerciale nonché gastronomica), oggetti materiali ma non-particolari (lo spruzzo dell'acqua produce un arcobaleno), e oggetti materiali e particolari (l'organizzazione dei mattoni fa un muro).

Per amore di controversia, possiamo aggiungere un quarto caso, in cui lo spostamento di un oggetto materiale e particolare crea un oggetto immateriale e universale. Questo è il caso di Marcel Duchamp, che, nel 1917, spostò un orinatoio in una mostra d'arte surrealista tenutasi a Zurigo e, così facendo, creò non solo un oggetto d'arte dal titolo 'Fontana', ma anche un genere o tipo di oggetti d'arte che ha successivamente preso i nomi di 'ready-made' e di 'objet trouvé'. Mentre 'Fontana' è un oggetto materiale e particolare, la categoria dei *ready-made* è un universale che, dopo il 1917, ha avuto molte – forse troppe – esemplificazioni. Sia i mereologi che i

¹⁵ Tipo: 16.000 quadri, 12.000 sculture, 600.000 opere grafiche, 700.000 ritrovamenti archeologici, 1.000.000 tra medaglie e monete, 280.000 oggetti d'arte applicata nonché quel minimo ineliminabile di polvere.

¹⁶ La scelta del numero diciassette è, di nuovo, dovuta a J.L. Austin che, implicitamente criticando Wittgenstein (cfr. il suo 1953 §23, che elenca un po' più di venti modi di fare le cose con le parole), si lamenta del passaggio da una modesta ma comunque ingovernabile molteplicità a una presunta infinità; cfr. Austin 1956, p. 234.

Come fare cose con le cose

creazionisti protesteranno dicendo che l'atto di Duchamp non ha neppure creato un oggetto d'arte materiale e particolare. Per i mereologi, la ragione della protesta sarà che Duchamp non ha nemmeno riordinato le parti dell'oggetto precedente all'esposizione; e quella dei creazionisti sarà che egli non ha aggiunto niente di suo all'orinatoio (il che forse è un bene dal punto di vista dell'igiene pubblica). Lasciando a queste proteste il tempo che trovano, ci permettiamo di notare che un vantaggio di un'ontologia ingenua è che ci consente di rimanere relativamente rilassati davanti a tentativi, come quello di Duchamp, di turbare i nostri schemi concettuali. Anziché scandalizzarci, possiamo accogliere la protesta surrealista nei confronti dell'*establishment* artistico e accettare che i criteri per l'appartenenza alla categoria 'oggetto o opera d'arte' siano alquanto convenzionali o arbitrari.

5 Piegare

Nell'illustrare come fare cose con lo spostamento delle cose siamo rimasti fedeli al senso letterale del verbo 'spostare'. Con 'piegare', inizieremo con un caso assolutamente letterale e poi illustreremo altri modi di fare che hanno almeno qualche somiglianza di famiglia con quello centrale, pur coinvolgendo in alcuni casi elementi delle altre categorie, sia quella dello spostare, appena considerata, sia quelle a cui arriveremo ('mescolare' e 'separare').

Potevamo scegliere altri verbi come 'alterare', 'convertire', 'plasmare' o 'trasformare', che sarebbero serviti al nostro proposito, ma che sembrano tutti già un po' coloriti da qualche teoria del cambiamento interno agli oggetti. 'Piegare', invece, è un verbo per descrivere azioni concrete e facilmente riconoscibili. Il principio di organizzazione in questa procedura può essere il seguente: mentre mescolare e separare hanno a che fare con più cose o sostanze o prima o dopo l'intervento, pensiamo al piegare come un tipo di operazione che richiede una cosa sola come oggetto del fare. In questo senso, il piegare comprende tutte quelle metamorfosi che non dipendono da coordinate spaziotemporali ('spostare'), né dall'aggiunta ('mescolare'), né dalla sottrazione ('separare') di qualche elemento, per arrivare al risultato prefissato.

Iniziamo dal caso forse più banale. Prendiamo un foglio di carta A4 e lo pieghiamo a metà lungo l'asse verticale; poi riapriamo e pieghiamo i due angoli superiori fino alla piega centrale per produrre due triangoli retti; ripieghiamo lungo l'asse verticale e poi, da entrambe le parti, per due volte bisezioniamo l'angolo acuto in cima facendo coincidere il lato esterno del foglio con la piega centrale. Se le istruzioni sono comprensibili, il risultato di queste operazioni è un aeroplanino.

Così come il muro fatto di mattoni ha delle caratteristiche, ad esempio quella di tenere dentro le pecore, che non sono attribuibili ai mattoni presi singolarmente o come mucchio, anche l'aeroplanino ha delle caratteristiche non visibili nel foglio di A4 prima di essere soggetto al trattamento. Mentre un foglio di A4 rilasciato in caduta libera svolazza e tombola, l'aeroplanino, se lanciato con una certa delicatezza, plana in linea più o meno retta per diversi metri prima di atterrare. Non abbiamo aggiunto né sottratto niente al foglio di carta per produrre le nuove caratteristiche aerodinamiche; ma abbiamo un caso di fare una cosa con una cosa in virtù delle caratteristiche che conseguono dalle pieghe nel foglio e che producono l'aeroplanino.

Un'intuizione condivisa da molti filosofi, e nota come l'indiscernibilità degli identici, detta che due termini denotino uno stesso oggetto se e solo se tutte le proprietà

attribuibili all'uno sono altrettanto attribuibili all'altro. Così, se riassumiamo le caratteristiche aerodinamiche – e altre – del foglio pristino con la lettera 'F' e quelle dell'aeroplanino con la lettera 'G', il foglio ha F e non G mentre l'aeroplanino ha G e non F.

Per alcuni filosofi, tra cui, come abbiamo già visto, anche i mereologi, l'applicazione dell'indiscernibilità degli identici provoca un problema per la comprensione di qualsiasi cambiamento: non ci può essere identità attraverso la sostituzione delle proprietà F con quelle G. In un senso, questo va benissimo per la nostra ontologia ingenua, nella misura in cui la conseguenza è che, così come era prima di venir piegato, il foglio non era un aeroplanino e quindi la procedura del piegare è riuscita a produrre qualcosa che non esisteva. Ma, in un altro senso, l'applicazione dell'indiscernibilità degli identici rischia di dimostrare troppo, perché, a ben vedere, il nostro piegare il foglio non coinvolge la distruzione del foglio e la sua sostituzione con un'altra cosa. Anzi, è lo stesso foglio a costituire la sostanza o il sostrato materiale dell'aeroplanino.

Due modi di concepire la situazione si suggeriscono. Uno è che tra il foglio e l'aeroplanino non sussiste un rapporto di identità vera e propria. Oltre alle differenze aerodinamiche, il foglio ha molte caratteristiche che l'aeroplanino non ha, come l'essere stato prodotto a Fabriano (che è un'altra delle proprietà 'F') e di essere destinato alla distruzione (speriamo) nel riciclaggio di carta in una piattaforma ecologica. Tra l'inizio e la fine della sua esistenza, il foglio costituisce un aeroplanino solo per pochi giorni, tra il momento del piegare e un eventuale momento in cui vogliamo rileggere gli appunti che avevamo scritto sulla superficie piatta del foglio. Così le caratteristiche che rendono il foglio utile per scrivere e per leggere vengono tenute a bada durante il periodo in cui abbiamo l'aeroplanino. D'altro canto, quello stesso aeroplanino non poteva esistere senza il foglio. Qualsiasi foglio va bene per produrre un aeroplanino simile; ma quello che esiste in virtù del foglio dipende essenzialmente da precisamente *questo* foglio. Così, abbiamo un rapporto asimmetrico: si può avere il foglio senza l'aeroplanino, ma non si può avere l'aeroplanino senza il foglio. Visto che l'identità è un rapporto simmetrico (se A è identico a B, B è identico ad A), il rapporto tra il foglio e l'aeroplanino non può essere un rapporto di identità. Durante l'esistenza dell'aeroplanino, possiamo contare due cose che sono costituite dalla stessa materia: una è un foglio di carta con le sue potenzialità per la scrittura e la lettura, e l'altra è un aeroplanino con le sue caratteristiche aerodinamiche.

Un altro modo di descrivere la situazione sarebbe quello di dire che, in effetti, la produzione dell'aeroplanino non era altro che l'attualizzazione di alcune caratteristiche latenti nel foglio. In questa direzione, possiamo dire che le caratteristiche G sono caratteristiche delle stesse caratteristiche F del foglio. Così, nel piegare la carta, non si tratta della 'sostituzione' di F con G, bensì un potenziamento di F per rendere salienti G. Seguendo questo suggerimento, la non-identità del foglio e dell'aeroplanino si spiega non tanto come la temporanea coincidenza di due cose in uno stesso sostrato quanto con la nozione che l'aeroplanino si presenti come una proprietà passeggera del foglio. L'asimmetria è simile a quella che si instaura tra un soggetto e un predicato: come Lewis Carroll l'ha esemplificato col il caso del Gatto dello Cheshire, si può avere una faccia senza un sorriso, ma non si può aver un sorriso senza una faccia (cfr. Carroll 1865, cap. 6).

Come fare cose con le cose

Si può avvertire una lieve differenza tra questi due approcci: il primo ammette l'aeroplanino come oggetto in senso pieno, mentre il secondo lo tratta piuttosto come una sostanza secondaria rispetto al foglio; fino a un certo punto (a cui arriviamo tra non molto), non fa molta differenza quale interpretazione si dia della situazione. Ciò però che non vogliamo negare è che la destrezza e lo sforzo di fare un aeroplanino come si deve siano andati a vuoto e non siano stati efficaci nel produrre qualcosa. Possiamo indicare perché non vogliamo sminuire il nostro successo con un caso che è diventato un classico negli ultimi anni: quello dello statuto di fare un panino al prosciutto,¹⁷ che, da vegetariani, sostituiremo con un panino ai quattro formaggi.

Ricordando l'Angolo-ecc., possiamo descrivere un oggetto concreto bene accetto al mereologo, che è costituito da un morbidone intonso e fresco di giorno, che si trova sulla credenza in cucina, dal quadrante sudovest di un camembert intero, nella sua caratteristica scatoletta di legno, posto accanto al microonde, da un paio di fette, già tagliate stile 'Sottilette', di emmenthaler, coperte da un po' di carta da cucina su un piatto in mezzo al tavolo, da uno strato profondo mezzo centimetro della superficie di un barattolino di ricotta in frigorifero e dall'angolo acuto di un bel cuneo di gorgonzola dolce che tengo in mano al mio ingresso in cucina. Chiamiamo questo oggetto – o somma mereologica – il 'Morbi+4'.

Nella sua attuale distribuzione spaziale, Morbi+4 non è un oggetto che un essere umano può tenere in una mano e mangiare tutto insieme, perché è per adesso sparso in un volume tre metri per due per uno, e perché in quello spazio ci sono cose, come la credenza e il microonde, che sono poco digeribili. Persino per il mereologo, per far sì che Morbi+4 diventi un oggetto che un essere umano può mangiare in un boccone solo, bisogna piegarlo e far sì che il panino si apra e che i formaggi si trovino insieme nella fenditura. I 'far sì' di cui si deve parlare rappresentano il processo che parte dagli ingredienti di un panino ai quattro formaggi per arrivare al panino ai quattro formaggi.

Se il mereologo nega che abbiamo a che fare con un processo in cui si fa una cosa con quello che egli stesso afferma sia già una cosa, è difficile sapere come rispondere. Anche se ammettiamo Morbi+4 come un oggetto concreto, anche se un po' sparso, il panino che risulta dal processo di piegarlo ha diverse caratteristiche – come quella di essere maneggevole con una mano sola – che Morbi+4 non ha. Come già indicato, gli ingenui hanno due modi di descrivere la situazione.

Da un lato, la procedura di piegare le parti di Morbi+4 produce un panino a cui non è identico perché viene ad esistere diverse ore dopo la creazione del pane e diverse settimane dopo la creazione del gorgonzola: Morbi+4 ha cominciato ad esistere in quanto tale con lo sfornare del morbidone, e il panino solo dopo il piegare delle parti di Morbi+4. Durante l'esistenza del panino, possiamo contare due cose: Morbi+4, le cui potenzialità per essere usato in una besciamella sono tenute a bada, e il

¹⁷ Cfr. Casati e Varzi, 1999, a cui risponde N. Guarino nel suo 1999; Varzi torna alla carica nel suo 2001, pp. 75-83; più di recente (luglio 2005) egli ha presentato una difesa del suo estensionalismo mereologico a un convegno di ontologia analitica alla Scuola normale di Pisa, i cui atti sono in corso di pubblicazione a cura di Massimo Mugnai; a dicembre dello stesso anno, in un convegno a Padova, Arianna Betti ha attribuito l'analisi mereologica del panino a Bernhard Bolzano.

panino, la cui disponibilità ad essere tenuto tutto in una mano ed essere morso è saliente.

Dall'altro lato, potremmo dire che il panino è la veste portata da Morbi+4 durante il periodo tra il piegare delle sue parti e la consumazione. Ma forse, in questo caso, avvertiamo l'artificialità di questa seconda analisi, nella misura in cui essa antepone un oggetto ammesso solo per esigenze teoretiche (Morbi+4) a un oggetto facile da riconoscere (il panino). Se, cioè, prendiamo Morbi+4 come il soggetto e il panino come il predicato, rischiamo di invertire se non l'ordine concettuale, almeno quello esplicativo. Chiaramente, in assenza degli ingredienti non possiamo fare un panino, ma gli ingredienti contano come tali solo in vista del panino (o la besciamella) di cui sono condizione meramente necessaria. È solo dopo aver messo insieme le parti del panino che siamo disposti a riconoscere – con una certa riluttanza e un certo senno di poi – Morbi+4 come il ciò-da-cui si è creato il panino, e solo il mereologo coerente al punto del fanatismo penserà al Morbi+4 come la cosa primaria, che era sempre là, aspettando di essere piegato. In questo senso, Morbi+4 va visto come quella che gli aristotelici chiamavano una causa materiale (sulla scia di Arist., *Phys.*, II, iii e *Metaph.*, V, ii), anziché come una sostanza vera e propria.

Da queste considerazioni possiamo trarre un motivo, forse non molto forte, per propendere per la prima descrizione della situazione, secondo cui il panino è da contare come un oggetto, piuttosto che come una caratteristica. Se quella prima analisi vale per il caso di Morbi+4 e il panino, essa vale anche per il caso del foglio e dell'aeroplanino, e possiamo di conseguenza accordare all'aeroplanino lo statuto di oggetto vero e proprio.

Prima di procedere a un altro aspetto creativo nella produzione di un aeroplanino, possiamo spendere due parole sulla motivazione del mereologo nel negare che l'aeroplanino e il panino siano cose nuove rispetto al foglio e agli ingredienti del cui piegamento sono i risultati.

Questo ci riporta al quarto punto della diagnosi offerta in chiusura alla sezione precedente, che era la paura di contare male le cose. La mereologia, in quanto teoria dei rapporti tra parti e insiemi, è sottoposta a due spinte in tensione tra loro. In una direzione, c'è la tendenza a negare la realtà di tutti gli oggetti del senso comune, in quanto collezioni puramente convenzionali di quelli che scopriremo essere i veri atomi della materia. Sotto questa spinta, il mereologo si trova a contemplare le sue infinite di cose, e di conseguenza a mettere l'Angolo-ecc. e Morbi+4 sullo stesso livello ontologico di una scrivania o di un panino. Nell'altra direzione, se il foglio e l'aeroplanino sono fatti di esattamente la stessa materia per un certo periodo di tempo, sorge la domanda: 'quale dei due è veramente là – di quale insieme sono le parti le parti?'. La mereologia tenderà a dire che non ci possono essere due cose in esattamente lo stesso posto nello stesso tempo e fatte della stessa materia, perché l'identità degli insiemi è determinata dall'elenco delle parti, e le parti del foglio e dell'aeroplanino sono le stesse; perciò, ci può essere una cosa sola in quel posto.¹⁸ Se, cioè, si contano due insiemi (il foglio e l'aeroplanino) e entrambi hanno le stesse parti, devono essere identici. Abbiamo, però, visto che non lo sono; quindi, al mas-

¹⁸ Una versione della tesi che ogni somma mereologica può essere identica con un oggetto solo viene propugnata da L. Baker in *Persons and Bodies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 179-85.

Come fare cose con le cose

simo, uno è 'veramente là' ad essere l'insieme delle parti e l'altro deve essere, in qualche modo, derivato, irrealo o un'illusione.

Visto come la tensione tra le due spinte mereologiche porta a una paura un po' nevrotica di contare la stessa cosa due volte, possiamo di nuovo ricordare che il contare non si applica a 'cose', bensì a fogli e ad aeroplanini; se c'è un foglio e un aeroplanino, può esserci solo un unico sostrato materiale (la carta) che sostiene entrambi simultaneamente e che fa di loro due oggetti non-identici ma presenti nello stesso spazio per un certo lasso di tempo. Se invece ogni volta che contiamo le cose contiamo sorte o tipi di cose, non c'è rischio di contare il foglio come un aeroplanino o viceversa.

È una questione per la storia della tecnologia determinare quando è stato prodotto per la prima volta un aeroplanino conforme alle istruzioni offerte più sopra, e forse per l'antropologia tracciare la diffusione di questa tecnica. È comunque un fatto incontrovertibile che qualcuno sia stato il primo a piegare un foglio più o meno nella maniera indicata e a notare le caratteristiche aerodinamiche che ne scaturiscono. Possiamo adottare il mito seguente. Nella versione filmica (1990) della pièce teatrale di Tom Stoppard *Rosencrantz e Guildenstern sono morti*, uno dei due eponimi personaggi (Rosencrantz, in questo caso), un po' distrattamente, in concomitanza con l'azione di atto III, scena I dell'*Amleto*, piega un foglio di carta in un modo non molto dissimile da quello descritto e lancia in aria il risultato, che vola per diverso tempo, libra dietro ad Amleto e Ofelia che conversano, e poi torna nella mano del suo creatore. Rosencrantz guarda l'aeroplanino un po' perplesso per un momento e passa ad altro. Supponiamo che la narrazione, ambientata intorno all'inizio del Seicento, rappresenti la prima occasione di un esperimento del genere. In quel caso, possiamo dire che Rosencrantz ha inventato l'aeroplanino con le pieghe imposte sul foglio. Nonostante la sua distrazione, Rosencrantz si trova davanti a due cose mai viste prima: un aeroplanino e contestualmente il disegno per aeroplanini.

Della prima di queste due cose abbiamo già parlato a sufficienza: per noi ingenui, è un oggetto materiale, particolare e concreto, la cui causa materiale è la carta di cui è fatto il foglio e la cui causa efficiente è l'atto di piegare lo stesso foglio. La seconda cosa, come la categoria dei *ready-made* creata da Duchamp, non è materiale, né particolare, né concreto, bensì immateriale, universale e astratto. Il disegno di un aeroplanino non ha caratteristiche materiali come quelle aerodinamiche (il disegno non può volare), è capace di essere esemplificato in moltissime occasioni (il disegno non è identico a nessuna delle sue esemplificazioni, né all'insieme delle esemplificazioni effettivamente prodotte), e non si trova nello spazio (il disegno non è fatto di carta).

Riguardo ai rapporti del disegno con il tempo, ci sono, a grandi linee, due posizioni sostenibili. Alcuni diranno che Rosencrantz non ha fatto altro che scoprire alcune potenzialità della carta precedentemente ignorate. In questa direzione, si può dire che l'aeroplanino fosse già in qualche modo implicito o nascosto nel foglio, e che esso venga selezionato in un certo momento da Rosencrantz. Altri penseranno che, con il giocherellare di Rosencrantz, l'esistenza del disegno abbia avuto un inizio temporale: un oggetto immateriale, universale e astratto è venuto ad esistere nel momento della creazione del primo aeroplanino. Mentre la prima posizione è tendenzialmente platonizzante, la seconda è piuttosto aristotelizzante: entrambe accettano l'esistenza dell'oggetto che è il disegno ma, mentre l'atteggiamento platonista lo

concepisce come preesistente all'atto di Rosencrantz, quello aristotelico attribuisce all'intervento di Rosencrantz una creatività in più nella misura in cui dice che, oltre all'aeroplanino, egli ha creato anche un oggetto immateriale, universale e astratto.

Notoriamente, la disputa tra le posizioni platonica e aristotelica sullo statuto degli oggetti immateriali, universali e astratti costituisce una delle controversie più durature e spinose della storia della filosofia, e non ci proponiamo di risolverla in questa sede con la considerazione di un aeroplanino. Possiamo comunque osservare come entrambe le opinioni dispongano delle risorse per attribuire un certo tipo di merito al nostro Rosencrantz. Mentre un platonista può dire che egli abbia inventato l'aeroplanino scoprendo il disegno, l'aristotelico sosterrà che abbia inventato due cose, scoprendo certe caratteristiche del foglio. Nella misura in cui sia l'invenzione che la scoperta costituiscono motivi per riconoscere un primato riguardo al bene in oggetto, con annessi diritti più o meno esclusivi di sfruttamento – anche economico attraverso eventuali brevetti o *copyright* – rispetto alla novità, sia i platonisti che gli aristotelici possono concedere a Rosencrantz il titolo di innovatore in fatto di aeroplanini.

Se il caso dell'aeroplanino è un'applicazione abbastanza letterale della nozione del piegare, è solo nell'ottica mereologica, aperta a Morbi+4 come oggetto individuale, che il panino è il prodotto di un intervento su un oggetto solo, che era il nostro principio tassonomico per i vari tipi di intervento nella categoria in questione. Con questo criterio, abbiamo già indicato come ritardare il processo di maturazione di una banana attraverso la refrigerazione dovrebbe contare come una forma di 'piegare'. In modo simile, molti processi culinari, come l'arrostire o il bollire, nella misura in cui non mescolano più ingredienti bensì tendono ad agire sulla struttura cellulare interna dei loro oggetti, sono anch'essi sottospecie della stessa categoria. Se, cioè, mettendo in un forno caldo una patata pulita, si produce una buccia croccante e un interno molle, si crea una 'patata al forno' senza l'aggiunta né la sottrazione di nessun altro ingrediente. Mentre una patata cruda è poco commestibile, una che ha subito la cottura ha caratteristiche gastronomiche che precedentemente non aveva: è la stessa patata, ma il trattamento ha prodotto almeno le basi di una cena.

Forse più controversa è la collocazione appropriata per attività come lo scrivere un testo originale, come vuole essere questo che si ha sotto gli occhi. Un atteggiamento possibile – e forse quello più accreditato dalle metafore tradizionali (Plato, *Theaet.*, 202ss, *Soph.*, 253ss. e 261ss) – sarebbe quello secondo cui si prendono parole e le si mescolano per produrre frasi e paragrafi. In alternativa, si può pensare a questo tipo di operazione come un piegare: nel caso presente, non abbiamo aggiunto molto all'italiano preesistente – tranne qualche errore sintattico e un paio di neologismi come 'blob' e 'Morbi+4' – ma, agendo su un'unica cosa che è la lingua (un *objet trouvé* come l'orinatoio di Duchamp), abbiamo cercato di rendere salienti alcune possibilità espressive che prima non erano state notate, o che sono state deliberatamente scartate da persone in disaccordo con il punto di vista qui esposto.

In un senso, il prodotto di creazione qui è un oggetto materiale, particolare e concreto, come una serie di alterazioni nello stato interno del computer su cui si scrive. Così, la produzione del testo è paragonabile alla trasformazione della struttura cellulare della patata al forno; al posto delle microonde, abbiamo le onde cerebrali che fanno la differenza, con l'aiuto di qualche intermediario come la tastiera e i vari fili dello stesso computer.

Come fare cose con le cose

In un altro senso, si tratta di un oggetto immateriale, universale e astratto, rappresentato dalla riproducibilità – anche digitale – del testo, considerato come un intervento su questioni ontologiche. In questo secondo senso, l'intervento costituisce una creazione di chi scrive; naturalmente, il mero fatto di scrivere una parola italiana, ad esempio 'scrivere', non la rende proprietà di nessuno, ma l'insieme di più di 20.000 parole ordinate in questo particolare modo costituisce una struttura linguistica propria di chi l'ha piegata così.

Nonostante il fatto che, a differenza, ad esempio, del *Codice Da Vinci* (Brown 2003) il presente intervento su questioni ontologiche sia quasi interamente privo di valore commerciale, chi scrive ha maturato diritto di proprietà nei confronti di entrambi gli oggetti che sono risultati dell'azione che abbiamo caratterizzata come un piegare della lingua italiana. Riguardo allo stato interno del computer su cui si scrive, il diritto di proprietà deriva dal fatto che, usando soldi guadagnati con onesto lavoro, il computer stesso è stato comprato dallo scrivente, e non è stato nel frattempo donato o rivenduto ad altri. Riguardo all'oggetto immateriale, universale e astratto, invece, il diritto di proprietà nasce dal lavoro erogato nell'atto di scrivere, di mettere queste parole nella specifica piega che si sta leggendo (cfr. Davies 2005).

Questo secondo legame di proprietà si può chiamare 'proprietà intellettuale'. Per Dan Brown, il fatto di essere l'autore del suo romanzo è primariamente di rilevanza economica, ma i diritti d'autore e di riproduzione cinematografica sono una conseguenza dell'instaurarsi del legame di proprietà. Dall'elaborazione di un testo qualsiasi, sia pure un intervento su questioni ontologiche di poco interesse per i Warner Bros., scaturiscono diritti e doveri di vario genere. Se, tuttavia, un bel giorno i Warner Bros. scoprissero un mercato inaspettato per discussioni di ontologia, chi scrive potrebbe vendere loro i diritti di produrre il film hollywoodiano di 'Come fare cose con le cose'. Nel frattempo, deve accontentarsi del fatto di poter citare il misero articolo come una pubblicazione nel suo *curriculum vitae* accademico, di poterlo ripubblicare altrove a certe condizioni – con il consenso dei curatori di questa rivista –, di poterlo tradurre o far tradurre in altre lingue, e di poter accusare di plagio chiunque abbia il cattivo gusto di presentare queste parole in questa piega – o parole simili in una piega simile – come il proprio lavoro. Contestualmente ai diritti di proprietà intellettuale, sorgono anche certi doveri, di cui alcuni, come l'evitare l'oscenità, la blasfemia, il vilipendio e la diffamazione, sono legali e vengono interpretati diversamente in diversi tempi e diversi paesi, mentre altri sono più propriamente etici, come il dovere di scrivere onestamente, che si impone sempre e dovunque.

Anche se si può, notando la mancanza di originalità o di intelligenza, negare il valore artistico e intellettuale al *Codice Da Vinci* nonché a questo intervento sull'ontologia nel piegare la lingua, sarebbe difficile dire altrettanto dell'intera produzione della letteratura mondiale. Se, in generale, si concede che lo scrivere sia una forma di piegare, che lo scrivere possa produrre oggetti nuovi e che la produzione di novità è creativa, diventa facile ammettere anche che si possono fare cose con le parole in un senso aggiunto a quello di Austin, a cui abbiamo fatto cenno in esordio: piegando la lingua, cioè, si possono creare artefatti immateriali, universali e astratti che risultano oggetti di proprietà intellettuale.

Riguardo alla creazione letteraria sorge un problema di difficile risoluzione sullo statuto degli oggetti fittizi. Se Dan Brown ha proprietà materiale nel suo manoscritto

e proprietà intellettuale nel suo romanzo, che cosa dobbiamo dire del suo rapporto con il Prof. Robert Langdon, protagonista del *Codice Da Vinci*? In risposta a una domanda simile, sembra che le intuizioni in campo siano alquanto incerte o contrastanti, un po' come nel caso del rapporto tra Rosencrantz e il disegno dell'aeroplanino, dove le opzioni caldegiate da Platone e da Aristotele non sono ancora riuscite ad arrivare a un consenso.

Alcuni teorici di stampo platonizzante, tra cui spicca il filosofo austriaco Alexius Meinong, pensano che Langdon sia sempre esistito e sia stato in qualche modo scoperto o selezionato da Brown. Per i meinongiani, Langdon è un oggetto immateriale (perché non si incontra nello spazio) e astratto (perché un prodotto di un testo, considerato come oggetto astratto, e quindi 'di livello più alto' (Meinong 1899; Raspa 2006), ma particolare (perché ce n'è solo uno). Per altri, invece, si tratta di un artefatto immateriale, astratto e universale (perché ci sono diversi modi in cui può essere esemplificato). A suffragio della seconda posizione, c'è la propensione a dire che alcuni personaggi – e altri oggetti – fittizi possono ricorrere anche al di fuori del loro contesto originario e possono essere 'lo stesso personaggio'.

I meinongiani rispondono che non si tratta di identità vera e propria, bensì di vari gradi di determinatezza: il Langdon del *Codice Da Vinci* non è un oggetto completo, in quanto non tutte le sue proprietà sono state specificate (Meinong 1920, pp. 84-6); così ogni sua 'reincarnazione' è in effetti un ulteriore riempimento del Langdon già abbozzato nel primo romanzo. Questo approccio comporta comunque una notevole moltiplicazione dei Langdon contemplati con una correlata indeterminatezza nell'individuare uno alla volta. Dato che il romanzo non dice quanti capelli ha sulla testa, tutti i Langdon coerenti con la sua descrizione come assomigliante a Harrison Ford (Brown 2003, p. 24), tra cui anche quelli che permettono a Tom Hanks di interpretarlo sullo schermo, costituiscono la denotazione del nome 'Robert Langdon', fino a una decisione da parte di Brown di selezionare solo quelli con esattamente, diciamo, 20.000 capelli. In un senso, dunque, Brown non ha creato Langdon, ma ha solo diretto la nostra attenzione a certe possibilità umane nel descriverlo. Si può contrapporre alla tentazione meinongiana di immaginare 'una totalità infinita di oggetti al di fuori di ciò che esiste' (Meinong 1906, p. 48) un principio di parsimonia – numerica anziché ontologica – secondo cui le descrizioni che corrispondono più o meno al Langdon di Brown si riferiscono allo stesso personaggio letterario in virtù dell'esemplificazione di certe caratteristiche. In questa direzione, si può pensare a 'Robert Langdon' non tanto come un nome proprio, quanto come l'abbreviazione di una descrizione, quella trovata nel romanzo.

Qualunque sia il suo modo di esistere, supponiamo che Langdon sia in qualche modo una creatura di Brown nel duplice senso che (i) non sarebbe stato conosciuto al grande pubblico senza l'intervento di Brown; e (ii) Brown ha certi diritti di autorialità nel determinare aspetti di Langdon in eventuali sequel del fortunato romanzo. Se i meinongiani devono dire che esattamente lo stesso personaggio poteva venire scoperto da un altro autore, forse il senso comune suggerisce che l'atto di scrivere da parte di Brown costituiva il primo momento dell'esistenza di Langdon e perciò costituiva il suo essere Langdon. Mentre è naturale dire che Brown ha maturato diritti d'autore (*copyright*) nel *Codice Da Vinci*, si può ipotizzare un diritto più simile a

Come fare cose con le cose

quello conferito dalla registrazione di un marchio (*trademark*) nei confronti di Langdon.¹⁹

Nonostante l'artificialità di alcuni dei nostri modi di intendere il verbo 'piegare', proponiamo, dunque, che, intervenendo su un'unica cosa si può creare una cosa nuova anche senza spostarla e senza aggiungere o togliere qualche altra cosa

6 Mescolare e separare

Per i nostri scopi, possiamo discutere insieme le procedure e i prodotti di mescolanza e di separazione, in quanto essi costituiscono aspetti reciproci di interventi che coinvolgono passaggi, in una direzione, a partire da una pluralità di sostanze per produrne una e, nell'altra, a partire da una sostanza unica per produrne una pluralità. Alcune distinzioni utili in questo campo sono state già elaborate ad opera degli stoici antichi e ci permettiamo di riferire parte della loro terminologia a riguardo come guida ai vari rapporti tra elementi e commistioni. I gradi di intimità di miscuglio si scandiscono in tre fasi principali, e vedremo un punto oltre al quale diventa difficile per un ingenuo seguire la dottrina stoica, anche se l'ultimo tipo di unione fortemente teoretica ha avuto una certa importanza nello sviluppo di alcune dottrine religiose e antropologiche

6.1 Mettere insieme e scomporre

Nei nostri commenti sulla creazione di un muro a partire da un mucchio di mattoni, ci siamo soffermati sul modo in cui i mattoni vengono spostati per comporre il muro; con un pizzico di impegno mereologico, potevamo anche caratterizzare questa operazione come un esempio del piegare, nella misura in cui, anche quando sono ancora nel mucchio, i mattoni possono essere visti come le parti di un oggetto simile a *Morbi+4*: prima stanno tra loro in una configurazione spaziale (il mucchio inerte) e dopo in un'altra (una struttura adatta a tenere dentro le pecore). Se lasciamo da parte per il momento il ruolo della malta e pensiamo a un muro a secco, è abbastanza intuitivo il senso in cui il processo di formare un muro è invertibile: come nel gioco del Lego, il muro può venire smontato e i mattoni possono essere uniti in una colonna o in un arco, o sparpagliati in mucchietti.

Rispetto a questo tipo di mescolanza reversibile, gli stoici indicano delle differenze tra i modi di combinazione che coinvolgono oggetti solidi contabili, sostanze solide e sostanze liquide.²⁰ La parola riservata per le prime due categorie è '*mixis*', e quella per la terza è '*crasis*', e, nonostante qualche perplessità a cui arriveremo riguardo all'applicabilità sistematica della distinzione tra *mixis* e *crasis*, possiamo

¹⁹ Questo, peraltro, è il consueto modo in cui personaggi come Topolino vengono trattati dalla giurisprudenza, anche se le distinzioni tra brevetto, diritto d'autore e marchio registrato si applicano in modo poco chiaro in riferimento a oggetti come programmi informatici, che sono iscrizioni capaci di agire come strumenti.

²⁰ Ci sono naturalmente degli oggetti contabili la cui sostanza è liquida, come gocce di latte e pinte di birra; a parte casi come quello di lacrime, dove la quantità è determinata da fattori di produzione, la contabilità, comunque, si riferisce alle misure anziché al liquido stesso.

usarla per mettere in risalto alcune caratteristiche dei risultati dei vari generi di mescolanza.

La prima categoria di *mixis* si riferisce alla creazione di strutture contigue, di cui, a *Questioni naturali* II, 2, Seneca offre l'esempio della costruzione di una nave. Simili artefatti risultano da una procedura che Seneca chiama 'nexus'²¹ e, altrove, 'coactio'.²² Per far sì che una nave possa galleggiare, bisogna mettere insieme molti pezzi con una certa forza meccanica, e essi vengono quindi congiunti in un modo difficile da districare, ad esempio svitando bulloni o togliendo chiodi. Rimane però un senso forte in cui i componenti sono per natura distinguibili nelle varie classi di assi, chiodi, montanti, alberi, corde ecc., anche all'interno della stessa nave: il legno delle assi è sempre legno e il ferro dei chiodi è sempre ferro, e nessuno dei due prende una caratteristica quale la 'navità' per il fatto di essere parti di una nave.

A differenza di un muro, che si può considerare un'unità più o meno accidentale e quindi niente 'al di sopra' dei mattoni di cui è costituito, l'unità funzionale che è una nave non è affatto identificabile con la somma mereologica delle sue parti in un determinato momento. Questo si vede considerando il rapporto tra il rimanere 'lo stesso muro' o 'la stessa nave' e i cambiamenti che le due strutture possono subire. Nel primo caso, la sostituzione di un certo numero di mattoni farà sì che non si tratti più dello stesso muro. Anche se può rimanere indefinito quante sostituzioni faranno la differenza, possiamo pensare ad esempio ai turisti che visitano Roma per vedere le mura antiche della città. Se venissero loro mostrate delle fortificazioni in cui nessun mattone risale a prima del Risorgimento, dovremmo dire che non hanno visto le strutture originali, anche nel caso in cui la sostituzione sia stata assolutamente fedele, mattone per mattone nello stesso posto e con le stesse tecniche di produzione.²³ Ciò che i turisti hanno davanti è un muro che, alla meglio, continua una tradizione muraria in quel luogo, ma le vecchie mura non esistono più. Nel caso di un'unità accidentale, ciò che conta per determinare l'identità attraverso il tempo è il materiale di cui è costituita.

Riguardo a una nave, viceversa, possiamo facilmente immaginare, come Hobbes ha immaginato,²⁴ che vengono rimpiazzati i componenti l'uno dopo l'altro senza che la nave cessi di esistere. Anzi, se, durante una crociera, ogni singola parte della nave venisse sostituita da un'altra, e tutte le assi, tutti i chiodi ecc., venissero ricomposti per formare un'altra nave, sembra naturale dire che quella che ha tracciato il percorso della crociera sia 'la stessa nave' di quella di partenza. Vale a dire, avremmo due navi, che non sono identiche tra loro, perché occupano posti diversi e hanno storie

²¹ D. Vottero nota le letture varianti 'cognatio' and 'compactio' nella sua edizione delle *Questioni naturali*, UTET, Turin, 1989, p. 134.

²² *Ep.*, 102.6 = *SVF*, III, 160: '{...} diversae partes iunctura in unum coactae sunt'; segnalo volentieri il mio debito nei confronti delle traduzioni e degli eccellenti indici nella versione italiana di *SVF* pubblicata sotto il titolo *Stoici antichi: tutti i frammenti* a cura di R. Radice, Rusconi, Milano, 1998.

²³ Negli anni Sessanta i mattoni del ponte che, dal 1831, collegava la City con Southwark sono stati trasferiti e ricostruiti nel deserto dell'Arizona: chi va a trovarlo vedrà lo storico *London Bridge*, anche se dal 1942 c'è una struttura a Londra che porta quello stesso nome.

²⁴ *De Corpore*, XI, 7.

diverse, e di cui una (quella ricostruita dalle parti sganciate) è composta dalla stessa materia di quella di partenza mentre l'altra è identica ad essa *come nave* in virtù della continuità in funzione. Per questo motivo, l'essere composta da quelle parti non è né necessario né sufficiente per l'identità della nave attraverso il tempo.

La differenza nel modo di costituire un'unità attraverso il tempo tra un muro e una nave corrisponde a una distinzione di grado o di quantità anziché di principio o di qualità, e dipende in qualche misura dai nostri interessi nella reidentificazione degli oggetti. Le cose che si creano con una procedura di *coactio* sono, comunque, più fortemente indipendenti dalle loro parti rispetto a quelle, come un muro, che risultano da processi che possono essere descritti primariamente in termini dello spostare o del piegare degli elementi. Si può perfino dire che certi prodotti di *coactio* hanno un'essenza convenzionale (cfr. Orilia 2000), intendendo che le caratteristiche, ad esempio quelle funzionali, di galleggiare e di portare beni e persone attraverso il mare, che determinano la loro identità attraverso il tempo, sono tali per cui, se esse cessano di essere efficaci, l'oggetto stesso cessa di esistere, qualunque cosa capiti ai suoi elementi. Nella stessa maniera in cui si dice che un occhio incapace di vedere non è un occhio in senso pieno, nel caso della nave si può suggerire che, se essa affonda, non è più una nave in senso pieno, bensì un relitto fatto di tutti i pezzi di una nave.

Venendo poi alla *mixis* che coinvolge due sostanze solide, Alessandro di Afrodisia descrive una struttura da cui le parti possono essere recuperate, come un miscuglio 'per giustapposizione' (*kata parathesin*: Alex., *De mixtione*, (p. 216 Bruns.) = *SVF*, II, 473, (p. 145) ll. 10-3) e l'esempio che fornisce è quello di un tipo di muesli composto di fave e di grani di frumento. Altre fonti, come Giovanni Stobeo e Filone di Alessandria, concordano che, in un composto del genere, il contatto tra le fave e i grani avviene alla loro superficie: le parti rimangono all'interno dei loro contorni (*kata perigraphen*: Stob., *Ecl.*, 153 = *SVF*, II, 471 (p. 153) l. 4; Philo, *De Conf. Ling.*, 184 = *SVF*, II, 472, l. 30). Per gli scopi di una colazione un po' indigesta,²⁵ posso considerare il composto come un tutt'uno; però, anche se da una certa distanza esso può sembrare omogeneo, una pur frettolosa ispezione rivelerà le fave come fave e i grani come grani. La loro separatezza si verifica nel fatto che si possano smistare i due ingredienti con un setaccio appropriato. Anche se i componenti del nostro muesli rimangono separati, e quindi separabili, all'interno del miscuglio di cui fanno parte, non per questo dobbiamo negare che la produzione del miscuglio risulti un caso di fare cose con le cose. Se non altro, per il fatto che una colazione a base di soli grani di frumento è ancora più deprimente di una a base di muesli.

La *crasis*, così come riferita dagli stoici, è tipicamente la mescolanza di liquidi, e possiamo citarne un tipico caso nella produzione di una salsa per insalata. La *crasis* semplice – anzi semplicissima – che si ottiene agitando olio e aceto produce quella che possiamo definire una sospensione, nella misura in cui l'agitazione è richiesta come una *coactio*. La mescolanza risulta comunque instabile, perché, a differenza dei chiodi delle assi nella nave e degli ingredienti nel muesli, le gocce dell'olio e dell'aceto tendono a separarsi da sole in base alla differenza tra le loro densità. Anche quando l'aspetto della salsa può far pensare a una sostanza sola, le singole goc-

²⁵ Aristotele menziona una combinazione un tantino meno repellente fatta di orzo e di frumento a *Gen. et Corr.*, I x, 328 a 2 – 3.

cioline di olio rimangono tenute rinchiusi dai contorni (*kata perigrafen*) della loro tensione di superficie e attorniate dall'aceto.

Un caso che rende la distinzione tra *mixis* e *crasis* un po' problematica è il tipo di fusione che risulta in una lega metallica come il bronzo o l'ottone. Seguendo una delle procedure per produrre l'ottone, si comprimono tra rulli ad alta temperatura il minerale di rame e di zinco per arrivare a quella che, anche sotto microfotografia, risulta una struttura cristallina omogenea, che conferisce all'ottone le caratteristiche che non s'incontrano né nel rame né nello zinco. Fino al livello dei cristalli, dunque, abbiamo ottone, anche se il rame e lo zinco rimangono in una soluzione solida e possono essere recuperati come tali alzando la temperatura dell'amalgama fino al punto di fusione dello zinco, che è molto più basso rispetto a quello del rame. In questo senso, per quanto riguarda i metalli, la distinzione tra *mixis* e *crasis* deve essere relativizzata a temperatura: se sono solidi a bassa temperatura e liquidi quando sono caldi (che può anche essere temperatura ambiente per il mercurio), i modi in cui entrano in mescolanze possono variare.

Quel che ci preme per i nostri scopi presenti, comunque, è che la produzione di leghe come il bronzo segna una delle conquiste tecnologiche più importanti degli ultimi diecimila anni, il che sembra motivo per dire che non solo l'invenzione della tecnica ma anche le sue varianti, come la creazione di plastiche e altri polimeri con l'uso di catalizzatori chimici, costituiscono atti creativi in quanto producono materiali che non esistono in natura.

Fin qui, la tassonomia stoica delle mescolanze contempla una reciprocità pressoché perfetta tra il processo di mettere insieme e la scomposizione degli elementi. Con *mixis* e *crasis* semplici, non si ha un'unione vera e propria tra le parti congiunte. Procediamo, dunque, a certi tipi di combinazione in cui gli ingredienti sembrano cessare di esistere in quanto tali per formare sostanze da essi diverse e da cui non sono più recuperabili.

6.2 Diluire e estrarre

Gli stoici illustravano un tipo di *crasis* in cui la procedura di mescolanza è difficilmente reversibile con l'esempio della diluizione del vino con l'acqua. La loro dottrina a riguardo è piena di oscurità e fece grande scalpore nell'antichità, ragion per cui ne abbiamo notizie relativamente abbondanti anche se non sempre di facile interpretazione.

Cominciamo con un aspetto di questo tipo di *crasis* che è di comune esperienza: se verso dell'acqua nel mio vino, il prodotto si presenta come un liquido unico, e da solo non tende a separarsi nel modo che abbiamo incontrato in riferimento alla salsa fatta di olio e aceto. Una spiegazione ingenua di questo fatto è che il vino è già costituito in larga misura di acqua: il vino non è una sostanza per così dire elementare, bensì esso stesso un miscuglio di acqua con altre sostanze, e l'ulteriore annacquamento non costituisce l'aggiunta di una materia estranea alla soluzione già stabile. Così, l'acqua versata, A_1 , si disperde nell'acqua già presente, A_2 , e non c'è modo di distinguere le parti che erano A_1 da quelle che erano A_2 ; in questo senso, non è facile invertire il processo di mescolamento. Le parti di A_1 e A_2 si fondono a formare un liquido solo, che, per gli antichi, è fino in fondo acqua (torneremo tra poco a considerare l'impatto della nozione moderna di un elemento chimico).

Anche se non posso recuperare tutta e soltanto l'acqua aggiunta al vino, ci sono comunque diverse tecniche per separare l'acqua dalle sostanze che fanno della mescolanza vino anziché acqua. Quella più rozza è di farla evaporare, il che tenderà anche a rilasciare l'alcol presente nel vino, producendo così un tipo di aceto. Dall'altro lato, si può distillare il vino, concentrando gli elementi alcolici per produrre una grappa. Entrambi questi processi sono creativi nella misura in cui producono sostanze con usi diversi da quello del vino. Inoltre, alcune fonti sulla dottrina stoica ci descrivono un'altra procedura, che è quella di immergere una spugna unta di olio dentro la miscela: 'l'acqua si distinguerà dal vino, essendo attratta dalla spugna' (Stob., *Ecl.*, I, 155 = *SVF*, II, 471, ll. 21-3; anche Alex., *De Mixtione*, pp. 232, 1 - 233, 6 (Bruns.) e Philo, *De Conf. Ling.*, 184 = *SVF*, II, 472, ll. 34-6). A prescindere dalla correttezza dell'attribuzione di 'attrazione', l'idea di fondo deve essere che il legame tra l'acqua e il resto del vino non può essere sufficientemente forte per produrre un unico liquido, nella misura in cui, per dirla con accento aristotelizzante, il vino non resiste alla tendenza delle parti acquose a re-attualizzarsi come tali.

La tesi caratteristica degli stoici è che, in una miscela come l'acqua e vino, si ha una *crasis* che coinvolge una connessione più intima di quel contatto superficiale incontrato nel muesli, nella nave o nella salsa. Il termine adottato per questo grado di mescolanza era '*crasis di holon*' (Diog. Laert., *Vita*, VII, 15 = *SVF*, II, 479; Plut., *De Comm. Not.*, 1078e = *SVF*, II, 480), che si può rendere come 'mescolanza-per-intero', 'mescolanza-fino-in-fondo' o '*crasis-doppia*', in cui due sostanze entrano nell'intercomunicazione (*sumpathes*) di una fusione-fino-in-fondo (*sunchesis di holon*: Sextus, *Adv. Math.*, VII, 234). La realizzazione fisica di questa *crasis-doppia* suscitò molti dibattiti riguardo ai rapporti tra i volumi dei liquidi coinvolti: come si sommano, quali proporzioni determinano la natura della miscela che ne risulta, ecc.²⁶ Ma quello che ci interessa è che, per gli stoici, una fusione del genere comporta l'annichilimento delle qualità originarie delle sostanze mescolate in vista della formazione di un'unica qualità, che è quella della mescolanza stessa (Philo, *De Conf. Ling.*, 184 = *SVF*, II, 472, ll.39 (p. 153) - 5 (p. 154)).²⁷

Forse la creazione di una qualità propria della fusione si capisce meglio con un caso in cui si mescolano ingredienti che non sono simili tra di loro, come lo sono invece l'acqua A_1 e A_2 nella diluizione del vino. Pensiamo, ad esempio, alla panificazione. Qui, l'acqua e la farina (e il resto) cessano di esistere come acqua e farina, e ciò che viene a formarsi è fino-in-fondo pane. Ovviamente, una produzione di questo tipo non significa la distruzione (*in nihilo*) della materia dell'acqua e della farina e la creazione (*ex nihilo*) della materia del pane, ma solo che, per dirla di nuovo con gli aristotelici, la materia prossima degli ingredienti diventa la materia prossima del pane, e quella materia non ha più nulla di acquoso o di farinoso; o, per dirla con gli stoici, le sostanze che prima erano acqua e farina sono arrivate a pervadersi a vicenda (*anapimplesthai*: Plut., *De Comm. Not.*, 1078b = *SVF*, II, 465 l. 33) in modo tale che

²⁶ Ad esempio, a *Gen. et Corr.*, I, x, 328 a 25 - 33, Aristotele anticipa l'idea che due sostanze mescolate si trovano in concorrenza per qualche tipo di dominio.

²⁷ Radice traduce la parola '*phthora*' con la relativamente blanda 'soppressione': ci pare invece che le qualità in questione cessino di esistere e per questo suggeriamo 'annichilimento'.

non sono più districabili come tali: il pane è una fusione degli ingredienti le cui proprie caratteristiche non esistono più.

Il caso del pane può non convincere noi moderni come un esempio di creazione per due motivi. In primo luogo, come nel caso del panino ai quattro formaggi, può sembrare che il piegamento a due tappe (il mescolare l'acqua e la farina, e poi l'azione del forno sulla struttura interna della mescolanza) non produca niente che non ci fosse prima, ma espliciti solo le potenzialità degli ingredienti. Abbiamo già sentito delle varianti a questa obiezione, e la risposta rimane uguale: la creazione, a meno che sia *ex nihilo*, non può essere altro che un rendere utili, maneggevoli, appetibili, interessanti o ammirevoli degli elementi che, prima, lo erano meno.

La seconda obiezione, quella più specifica alla nostra situazione tecnico-scientifica, sorge dal fatto che siamo tenuti a non credere che sostanze come acqua e farina siano elementi chimici. Vale a dire, anche se siamo ontologi ingenui, non possiamo permetterci di ignorare che, in ogni molecola di acqua, ci sono due atomi di idrogeno e uno di ossigeno; e supponiamo che qualcosa di simile, ma molto più complicato, valga per la farina. Dobbiamo, perciò, dire che il pane è fatto degli elementi di cui sono fatte l'acqua e la farina. Anche se, con le nostre conoscenze più o meno approssimative della chimica degli ultimi secoli, dobbiamo ammettere che non ha senso parlare di una sostanza che è fino-in-fondo acqua, farina o pane, possiamo comunque riconoscere un senso in cui la panificazione fa sparire l'acqua e la farina. Questo perché, allo stato attuale delle nostre capacità, non c'è modo di separare gli ingredienti per aver di nuovo un po' di acqua e un po' di farina. Qui la relativizzazione è cruciale: la non-reversibilità del processo di fare pane è un fatto contingente, che dipende in primo luogo dall'assenza di un motivo per cercare una tecnica del genere. Se vogliamo acqua, ci sono fonti più facili da sfruttare di quelle potenzialmente rappresentate dalla merce esposta in panificio. Ad esempio, se ci manca acqua dolce e potabile, è più efficiente creare sistemi per purificare l'acqua di cui disponiamo, tra il circuito idrico già presente sul territorio e il mare, con impianti depuratori e di desalinificazione o per farla condensare dall'aria.

Prendendo atto della chimica come un livello importante di analisi delle materie da cui siamo circondati, non siamo costretti a dire che quel livello sia l'unico a contribuire a una descrizione delle cose che esistono. In una direzione, la chimica poggia in qualche maniera sulla fisica – e non fa parte del nostro discorso considerare le varie opzioni riguardo alla presunta riducibilità della prima alla seconda. In un'altra, le caratteristiche di sostanze come l'acqua e la farina non sono esaurite da una descrizione puramente chimica. Per l'ontologo ingenuo, la nozione di 'elemento chimico' è solo uno dei vocabolari a portata di mano per descrivere i cambiamenti – di creazione e di distruzione – a cui assistiamo.

Se, come abbiamo detto riguardo alle leghe, alle plastiche e al pane, la mescolanza può mettere a disposizione sostanze che non si trovano in natura, anche certi processi di separazione o di estrazione di elementi a partire da miscugli possono essere di grandissima importanza nonostante la difficoltà pratica di eseguirli. In questa connessione, si presenta l'esempio del chimico tedesco Fritz Haber (1868-1934) che riuscì nel 1909 a sintetizzare l'ammoniaca (NH_3) a temperature e pressioni altissime, permettendo così di fissare l'azoto necessario per produrre i nitrati (NO_3^-) essenziali per la rivoluzione agraria del Novecento (Charles 2006). Essendo chimicamente inerte, l'azoto molecolare (N_2) non poteva essere sfruttato nonostante la sua ubiquità

Come fare cose con le cose

nell'atmosfera, di cui costituisce il 78% per volume. Per la sua soluzione tecnica, Haber vinse il premio Nobel nel 1919, il che può essere un indicatore non solo dell'innovazione nel processo stesso di estrazione, ma anche del beneficio di riprodurre gli effetti che, in natura, sono raggiunti – a parte quel 10% prodotto in seguito ai fulmini – solo da alcuni microorganismi, come il *Rhizobium*, che all'interno delle radici di certe piante riescono a catturare l'azoto utilizzando enzimi noti con il nome tautologico di 'nitrogenase' e il cui funzionamento è ancora oggi solo parzialmente svelato dall'agrobiologia.

Nel caso dell'estrazione dell'azoto, chi vuole sostenere che la procedura attribuita a Haber non abbia prodotto niente di nuovo, perché il risultato del lavoro è solo una forma di un elemento già presente in natura, può aver dimenticato che le cose naturali non sono sempre facilmente a disposizione. Anche quando sono recuperabili con un processo di separazione, non è detto che valga la pena recuperarle; ad esempio, lo stesso Haber ha proposto, durante la iperinflazione degli anni Venti, di pagare le riparazioni imposte alla Germania con l'oro che si può raccogliere dall'acqua di mare.

Il nostro breve excursus attraverso l'aneddotica della chimica ci indica una certa cautela nel parlare di una mescolanza-fino-in-fondo. Rimane comunque un senso in cui, in una mescolanza, l'annichilimento delle qualità degli elementi può essere inteso in senso stoico o aristotelico come la loro non-più-disponibilità e la loro sostituzione con le qualità della mescolanza.

6.3 Unione inconfusa

La parte più controversa della dottrina stoica delle mescolanze ci porta un po' fuori tema, ma sembra di interesse intrinseco come sviluppo di una certa linea di pensiero riguardo allo statuto delle parti dopo una *crasis*-doppia. Di nuovo il punto di partenza è l'esempio prediletto di Crisippo della diluizione di acqua e vino. A prescindere dall'eventuale annichilimento delle qualità inerenti negli ingredienti, la tesi stoica più scandalosa è che tutte le parti di ciascuno compenetrino tutte le parti dell'altro (Alex., *De Mixtione*, p. 217 = SVF, II, 473, ll. 20-1 (p. 155); cfr. Diog. Laert, *Vitæ*, VII, 151 = SVF, II, 479). Plutarco, Simplicio e Temistio tutti prendono questa tesi quasi come se fosse una *reductio* dell'insegnamento fisico degli stoici (Plut., *De Comm. Not.*, 1077e = SVF, II, 465, l. 16; Simpl., *In Arist. Phys.*, 590 = SVF, II, 467, l. 41; Themist., *Paraphr. in Arist. Phys.*, IV 256 = SVF, II, 468, l. 8). Questo perché, qualora si versi una goccia di vino nel mare a Genova, se c'è *crasis*-doppia tra il vino e l'acqua, allora quella goccia avrà la stessa estensione dell'intero Mediterraneo.

È probabile che Crisippo presentasse la sua tesi con intento polemico, forse portando all'estrema conseguenza teorica le visioni di Empedocle o di Anassagora volte a spiegare come gli animali emergono da ciò che non è animale in base alla permeazione della natura intera da parte degli elementi vitali. Anche se questa fosse la genealogia dell'affermazione stoica – e non possiamo garantire che lo sia – dobbiamo comunque spiegare perché Crisippo la asserisca in un modo così paradossale e in aperto conflitto con il senso comune.

Da un lato, possiamo ricordare come questo tipo di esempio scioccante, presentato per illustrare la serietà di una presa di posizione filosofica, non è peculiare a Crisippo. Pensiamo, ad esempio, all'affermazione di simpatia universale da parte di

Richard Davies

John Donne, quando dice che ‘la morte di qualsiasi uomo mi diminuisce, perché sono coinvolto nell’Umanità’ (Donne 1624, p. 101); o alla dichiarazione da parte di John McTaggart secondo cui ‘la caduta di un castello di sabbia sulla spiaggia inglese altera la natura della Grande Piramide’ (McTaggart 1927, II pp. 11-12.). In tali casi, ci vengono offerti esempi che sono difficilmente accettabili nel loro senso letterale, ma che ci spronano a riconsiderare qual è il senso letterale che vogliamo dare alle interconnessioni di cui parlano. In modo simile, Crisippo ci sfida a ripensare quali sono i rapporti vigenti all’interno delle mescolanze più intime.

Il rapporto più intimo a cui Crisippo dirige la nostra attenzione è quello che si instaura tra il corpo e l’anima. Visto che, per agire sul corpo, l’anima deve essere corporea,²⁸ gli stoici cercavano di concepire un rapporto elemento-mescolanza che permettevano l’anima di essere presente in ogni parte del corpo. Come ce lo riferisce Alessandro:

Questo stato di cose <sc. l’estensione della goccia di vino all’intero mare> è suffragato da prove lampanti: per esempio dal fatto che l’anima, pur avendo un modo di essere autonomo – come del resto il corpo che lo contiene – è diffusa in tutto il corpo, eppure nella mescolanza (*mixis*) con esso non perde la sua natura: infatti in un corpo animato non c’è membro che manchi dell’anima.²⁹

Crisippo si appella a anima-e-corpo per convincerci di vino-e-mare o si appella a vino-e-mare per convincerci di anima-corpo? O è l’appello a entrambi che deve convincerci della realtà di un certo tipo di rapporto un po’ inaspettato: se riusciamo a capire uno degli esempi, capiremo anche l’altro? Se, cioè, possiamo concepire ciò che *sarebbe* vero se la goccia di vino estendesse a tutto il Mediterraneo, siamo sulla buona strada per immaginare come l’anima interagisce con il corpo. A differenza della *crasis*-doppia in cui le nature degli ingredienti vengono annichilite, la tesi di Crisippo riguardo all’anima-e-corpo sembra essere la seguente: due sostanze possono formare un’unione in cui entrambe occupano lo stesso spazio e si interpenetrano a vicenda mentre entrambe rimangono sostanze distinte. Una mescolanza di questo tipo può chiamarsi un’‘unione inconfusa’ (*asunchtos henosis*).

Per il fatto che l’acqua e il vino sono estraibili dalla mescolanza, l’ingenuo (o il chimico) accetterà che, nella mescolanza, siano ‘inconfusi’, ma per la difficoltà di accettare la goccia espansa, negherà la loro unione. Concorde con Plutarco e gli altri, penserà a questo tipo di commistione come un’offesa al buon senso.

Nella tradizione, ci sono stati, però, diversi usi del modello fornito dall’unione inconfusa crisippea per venire a capo di problemi teorici. Uno lo troviamo in Sant’Agostino, che sembra avere attinto in modo indiretto – attraverso Nemesio, Mario Vittorino (Aug., *Conf.*, VIII, 2) e Porfirio (Pépin 1964) – a fonti stoiche per elaborare la sua teoria dell’unità dell’essere umano. Pur rifiutando la corporeità dell’anima degli stoici, Agostino vede l’uomo come una sorta di unione inconfusa, e

²⁸ Cfr. Nemesius, *De Natura Hominis*, 81, 6–10 = *SVF*, II, 790. Questa tesi deriva dal principio ‘il simile causa il simile’ a cui torneremo nella prossima sezione.

²⁹ Alex., *De Mixtione*, (p. 217) = *SVF*, II, 473 ll. 24-8. L’uso di *mixis* in questo testo può indicare come sia il corpo che l’anima vengano concepiti da Crisippo come solidi, nonostante la tradizione che vuole che l’anima sia gassosa, pneumatica o simile a una fiamma.

Come fare cose con le cose

si appella ad essa per argomentare che anche l'Incarnazione di Cristo vada concepita come la commistione della natura divina con la natura umana che rimangono distinte all suo interno (*Civ. Dei*, X 29, cfr. *Trin.*, I, 10, 20 e X, 7, 9).

Sulla scia di Agostino, San Cirillo di Alessandria riuscì ad imporre quello che è successivamente noto come il *Symbolum Athanasium* ai Consigli di Efeso (giugno 431) e di Calcedonia (451) determinando come dottrina ortodossa che 'così come anima razionale e carne è un uomo, così Dio e uomo è un Cristo'³⁰ e bollando come eresie opposte tra loro: (i) la negazione della natura pienamente umana del corpo di Cristo (Eutychianesimo); e (ii) la negazione o qualificazione della natura pienamente divina di Cristo (Nestorianesimo).³¹

Come nel caso della Creazione, abbiamo a che fare con un tipo di creazione che gli esseri umani non sono in grado di emulare, e il cui esito è difficile da capire se non come un'estremizzazione concettuale di una forma di generazione di cui siamo tutti prodotti: quella sessuale. Nella misura in cui ognuno è una mescolanza dei geni dei propri genitori e porta in ogni cellula del suo corpo il codice per la sua riproduzione, possiamo intravedere un senso in cui eventuali figli sono unioni inconfuse dei loro genitori. Se qualcuno vuole negare che la procreazione sia un atto di creazione (in un primo momento dalla propria sostanza, e quasi *ex nihilo*) attraverso una mescolanza che non è reversibile, non sappiamo che fare oltre un'ulteriore variazione sulle risposte già date: il prodotto è diverso dagli ingredienti e inesauribile fonte di sorprese.

7 Tre o quattro cose rimaste incompiute

Forse è ora di fare qualcosa di un po' più filosofico (astratto, poco informativo, serio), e enunciare alcune delle tesi che sottostanno alle riflessioni fin qui svolte. A mo' di conclusione dunque, vogliamo esplicitare – piuttosto che argomentare, difendere o dimostrare – tre o quattro prese di posizione caratteristiche dell'ontologia che pensiamo ingenua o del senso comune, riconoscendo che esse risultano poco ortodosse nelle teorizzazioni più gettonate nella tradizione. Diciamo 'tre o quattro' perché possiamo suggerire quattro etichette per diversi aspetti delle dottrine che vogliamo illustrare,³² anche se coinvolgono solo due intuizioni di base, una riguardo alla nozione di impegno ontologico e l'altra riguardo a quella di causa. L'incertezza sul modo di contare le prese di posizione sorge dal fatto che una parte della terminologia

³⁰ La formula '*sicut anima rationalis et caro unus est homo, sicut Deus et homo unus est Christus*' è variamente attribuita a Sant' Ambrogio, a Vincenzo di Lérins e a Cesario di Arles.

³¹ San Tommaso costruisce la sua risposta alla domanda 'se la natura umana fosse unita accidentalmente al Verbo divino' precisamente mirando a evitare queste eresie a *ST*, III, 2, art. 6.

³² Cartesio introduce le sue massime della 'morale in attesa di meglio' nella terza parte del *Dis.* parlando delle '*trois ou quatre maximes dont je veux bien vous faire part*' (*AT VI*, p. 22). Alcuni commentatori si sono scandalizzati della vaghezza, ma Cartesio stesso sembra considerarle un tutt'uno.

che proponiamo è adattata o modificata ('creata' possiamo dire) *ad hoc* e verte su questioni non molto frequentate, almeno nella letteratura di cui siamo a conoscenza.

Un primo orientamento fondamentale è un impegno a favore del pluralismo ontologico, ovvero un riconoscimento della varietà da prendere in considerazione nella descrizione delle cose-che-sono. In modo abbastanza frivolo, si può desumere un assunto pluralista dalle molteplici forme della dottrina opposta, ossia il monismo: se il monismo fosse vero, ce ne sarebbe una versione sola. Noi invece riusciamo a individuare almeno due aspetti diversi del monismo che vogliamo contrastare direttamente nelle pagine seguenti. Oltre al classico monismo dell'essere, sostenuto ad esempio da Parmenide e da F.H. Bradley, che afferma l'assoluta unicità del ciò-che-è, distinguiamo, da un lato, una dottrina che possiamo chiamare il 'monismo dei soggetti', secondo cui tutte le cose di cui parla il discorso di ogni giorno sono, in ultima analisi, riducibili ad un unico genere di cosa, e, dall'altro, la dottrina del 'monismo delle categorie', che afferma una forte univocità dell'essere.

Quasi certamente, espressa in questo modo pseudo-tecnico, la distinzione tra i due monismi che vogliamo osteggiare non è molto chiara. Un modo di procedere potrebbe essere quello di illustrare la presenza più o meno sotterranea di queste dottrine nel pensiero di noti filosofi del passato, citando ad esempio la monadologia di Leibniz come un esempio forte di monismo dei soggetti e la trattazione del quantificatore da parte di Quine come un esempio di monismo delle categorie. Per non imbarbarci in esegesi dettagliate, andiamo invece a indicare la differenza cercando di mettere in risalto i diversi impegni ontologici coinvolti nelle forme di pluralismo corrispondenti.

7.1 Il pluralismo dei soggetti

Per quanto riguarda il 'pluralismo dei soggetti', possiamo intendere con questa etichetta una certa diffidenza nei confronti degli strumenti teorici spesso mobilitati per limitare la varietà di tipi di cose ammesse come facenti parte del catalogo del 'mobiliario del mondo'. Se questa forma di pluralismo è vera, le cose-che-sono non risultano omogenee, anche se ci possono essere rapporti di dipendenza più o meno forti tra quelle più fondamentali e quelle in qualche maniera derivate.

Ogni schema ontologico che si rispetti ammette la nozione di sostanza come il punto focale di indagine. Accettando senz'altro una certa priorità al concetto di sostanza, il pluralismo non si ferma con esso e, anzi, inizia distinguendo almeno due modi di concepire quella che è la prima categoria. In una direzione, c'è tanto ancora da determinare riguardo ai criteri dell'essere una sostanza nel senso di un 'questo', una vera unità naturale, indipendente o a sé stante. Una nozione pertinente a cui abbiamo già fatto cenno nelle nostre considerazioni sull'azoto, è quella secondo cui si possono individuare una molteplicità di 'livelli' per cogliere unità: quello fisico (ad es. particelle elementari o atomi), quello chimico (ad es. molecole), quello biologico (ad es. organismi) e forse quello psicologico (ad es. sistemi intelligenti, viventi e non). In un'altra direzione, c'è la ricognizione di sostanze intese nel senso della 'stoffa' di cui sono fatte le cose – quel 'legno' (*hule*) a cui si appellava Aristotele per distinguere la materia dalla forma; e va ricordato quanto sia astratta la sostanza in questo senso, essendo piuttosto universale che particolare, un 'quale' anziché un

‘questo’. Anche qui, i livelli saranno molteplici, ma tenderanno a riconoscere una pari dignità all’essere ossigeno di un determinato atomo come all’essere carne di una parte del mio corpo e all’essere fango di un campo. Nella loro veste ontologica, indagini in merito al duplice senso della nozione di sostanza hanno portato tradizionalmente a dottrine monistiche, propense cioè a porre condizioni restrittive sull’appartenenza alla prima categoria e a negare la realtà di ciò che non è nel senso primario.

Il pluralismo dei soggetti, invece, diffida dall’adeguatezza delle nostre risorse per stabilire in anticipo quello che troviamo nel mondo. Non si tratta di una mossa scettica, bensì di una disponibilità a vedere quali sono i tipi di cose a cui è inevitabile riferirsi per descrivere come si svolgono i fatti. Oltre alle sostanze, dunque, un’ontologia pluralista può intravedere la categoria un po’ meno esigente degli ‘individui’. La nozione stessa di individuo comprende una gamma abbastanza variegata di elementi di cui possiamo offrire un campione un po’ arbitrario. A differenza delle sostanze che sono unità naturali, possiamo riconoscere gli artefatti fisici a cui abbiamo fatto riferimento, come muri e navi, oltre a quelli di natura immateriale, come questo stesso scritto o il personaggio fittizio Robert Langdon, e non vanno dimenticati un gruppo interessante di artefatti che sono quelli convenzionali e sociali, sulla cui natura Maurizio Ferraris ha riflettuto di recente.³³ Contano anche come individui le cose che utilizziamo per coordinare gli oggetti materiali, come i tempi, che possono essere più o meno lunghi, e i luoghi, che possono essere più o meno estesi; in questo stesso spirito, vale la pena contemplare anche l’essere di campi magnetici, gravitazionali e altri che, oltre a dimensioni, hanno anche gradi di intensità in virtù delle loro fonti. Vista la difficoltà di delimitare l’azione di un campo di forza, la vaghezza non sembra una caratteristica che possiamo escludere dalle caratteristiche di alcuni individui, come le nubi (cfr. Popper 1972). Viceversa, le cose a cui per eccellenza può mancare la vaghezza sono gli oggetti astratti come i tipi, le specie, i generi e i rapporti, nonché quell’enorme categoria che sono gli oggetti matematici, da numeri e forme a proporzioni e funzioni. Se esistono queste cose, allora esistono anche quelle che dipendono dalle descrizioni matematiche degli individui materiali; possiamo definire questi oggetti, come il ‘consumatore italiano medio’, oggetti derivati.

Nell’introdurre queste ultime classi di cose, sfioriamo la problematica del pluralismo delle categorie, su cui torneremo tra poco, ma per adesso possiamo notare sommariamente alcune delle caratteristiche di fondo degli individui. Innanzitutto, ogni individuo è un ‘questo’; anche quegli oggetti (come i numeri) che sono in qualche modo predicabili sono ciononostante potenziali soggetti di predicazione; e, in quanto individui, essi non hanno un opposto e non ammettono gradi, nel senso riconosciuto da Aristotele nel quinto capitolo delle *Categorie*: un individuo non può essere più o meno se stesso. Per quest’ultimo motivo, ci pare che un’ontologia ingenua riserverà una certa cautela nei confronti di oggetti incompiuti, potenziali o meramente possibili, e dirà che questi sono cose che non esistono, anche se questa stessa affermazione

³³ Vedi il suo 2005, soprattutto pp. 177-270. Anche se non condividiamo il ‘testualismo debole’ proposto da Ferraris, non ci proponiamo di entrare in merito in questa sede.

richiede un'analisi volta a eliminare l'apparenza paradossale di asserire di una cosa che *essa* non è una cosa.³⁴

Se un'ulteriore caratteristica degli oggetti è che essi governano il verbo 'essere', ci sono tuttavia altri soggetti (in senso grammaticale) candidabili alla dignità ontologica, ma che richiedono verbi diversi. Ad esempio, gli eventi e i cambiamenti sono da considerarsi individui ma, anziché esistere, essi *hanno luogo* o *succedono* e, in modo analogo, i processi *si svolgono*. Il rapporto tra questi individui e quelli che *sono* non è del tutto simmetrico: si può aver un oggetto senza un cambiamento, ma non si può aver un cambiamento senza un oggetto.³⁵ Una morale che si può trarre da questa asimmetria è che l'ammissione pluralistica delle cose che succedono e che si svolgono indica come il senso primario di 'è' non esaurisca l'ambito proprio dell'ontologia.

Anche se il monismo dei soggetti non è una dottrina esplicitamente difesa da nessun filosofo (e soprattutto non con la brutta etichetta che abbiamo adottato per nominarla), possiamo menzionare una delle motivazioni che rendono il monismo una posizione in qualche modo di *default* nella teorizzazione ontologica. Questa motivazione sorge da un principio regolativo di molte imprese teoriche: cioè che si ha successo o si fanno progressi nella ricerca nel momento in cui si riesce a unificare una serie di fenomeni sotto un unico concetto. Se, ad esempio, tutti i movimenti celesti possono essere compresi alla luce della nozione di gravitazione, e non devono più dipendere dalle nature diverse della Terra, del Sole, della Luna, dei pianeti e delle stelle fisse, ciò comporta un passo in avanti per l'astronomia. O ancora, se la varietà delle specie di esseri viventi va ricondotta alla ripetuta applicazione dei processi di selezione naturale, si configura uno strumento concettuale potente per spiegare quello che prima era il fatto bruto delle differenze naturali.

Possiamo chiederci se il principio che vale per l'astronomia e per le scienze della vita deve regolare anche l'ontologia. Nonostante, a quanto ne sappiamo, una simile domanda non sia mai stata posta in questi termini e non abbia mai ricevuto una risposta esplicita, supponiamo che la maggior parte dei filosofi sarebbero tentati a rispondere che, sì, un'ontologia che prevede il numero minore di entità sia, a parità, migliore, preferibile, più credibile di una che ne contempla di più. In questo senso, l'ontologia ingenua costituisce per loro non tanto un rifiuto delle istanze e delle conseguenze derivanti dalle riflessioni motrici delle varie teorie ontologiche, quanto un rifiuto di ogni tentativo di trovare unità nella molteplicità.

Per noi ingenui, però, è l' 'a parità' che preoccupa. Se per 'parità' si intende la completezza del catalogo delle cose-che-sono, è giusto non invocare tipi di cose che non hanno alcun ruolo descrittivo. Anzi, la nozione di completezza descrittiva fornisce un minimo di contenuto al cosiddetto Rasoio di Ockham, secondo cui le entità non sono da moltiplicare oltre la necessità, dove la necessità è quella di descrivere come stanno e come vanno le cose. D'altro canto, tuttavia, è altrettanto ragionevole dire che le entità non siano da eliminare al di sotto della necessità, e un rifiuto 'di

³⁴ Anche se non disponiamo di una teoria unitaria delle esistenziali negative (e dubitiamo che ne esista una), siamo relativamente sicuri che l'apparenza di paradosso sia precisamente tale: un'apparenza che può essere sciolta ogniqualvolta si presenti.

³⁵ Persino in un caso come quello della frase 'piove', dove non si riferisce a un oggetto (non è la nube, né il cielo e nemmeno la pioggia a piovere), regge l'idea che si può aver acqua senza pioggia, ma mai pioggia senza acqua.

principio' della realtà di eventi, di numeri o di oggetti con i contorni irriducibilmente imprecisi, sembra permettere solo un rendiconto del mondo palesemente monco o incompleto. Se non ci si può riferire alla morte di Cesare, al numero tre o a una nube che assomiglia un po' a una balena perché queste cose sono escluse da qualche principio metafisico, allora non si coglie in pieno la situazione empirica.

Un caso che mette alla prova le intuizioni riguardo alla completezza descrittiva può essere quello degli oggetti derivati, di cui abbiamo citato l'esempio del 'consumatore italiano medio', che tutti accetterebbero non sia un italiano in carne e ossa in aggiunta a quelli elencati all'anagrafe. La tendenza dei monisti sarà quella di dire che una frase come 'l'italiano medio mangia la pasta cinque volte la settimana', va parafrasata in modo tale da riferirsi solo ai piatti di pasta consumati nel periodo e agli italiani che li consumano. C'è anche un senso in cui la frase 'consumatore italiano medio' si riferisce a una proporzione, vale a dire uno degli oggetti matematici accolti anche dai monisti-dei-soggetti più incalliti, dove una proporzione è un rapporto tra due numeri (i 250 milioni di piatti di pasta e i 50 milioni di italiani). L'atteggiamento pluralista sarà viceversa di ammettere che c'è un comportamento tipico a cui la frase si riferisce e, persino qualora *nessun* italiano mangiasse la pasta esattamente cinque volte in una settimana, rimarrebbe comunque vero che l'italiano medio ha certe propensioni, da cui la possibilità di andare alla ricerca di una persona che corrisponde ad esso, così come facevano i pubblicitari nell'individuare il comportamento delle casalinghe di Voghera come un indicatore affidabile delle reazioni a nuovi prodotti su scala nazionale.³⁶

Anche se il caso scelto è controverso, esso può aiutarci a capire perché il partito dei monisti viene spesso costretto a distinguere tra un 'senso lato e popolare' e uno 'stretto e filosofico' di certe frasi,³⁷ e, quindi, a offrire una parafrasi volta a eliminare l'apparente riferimento che potrebbe trarre in inganno. Ma siamo proprio sicuri che il 'consumatore italiano medio' postuli un'entità così temibilmente minacciosa per la nostra economia ontologica?

Una risposta ragionevole può essere che la frase sotto accusa non sia più ingannevole della prassi normalissima di riferirsi al sorgere del Sole: chi dice, 'il Sole sorge a Milano alle 06,05', non sottoscrive *ipso facto* a una teoria geocentrica definitivamente esplosa in seguito a certe scoperte tra il Seicento e l'Ottocento. Mentre in astronomia ci sono motivi fisici e anche pragmatici per essere pronti a tradurre l'apparente riferimento al movimento del Sole, non è così ovvio in ontologia quale sia il vantaggio dell'eliminazione del consumatore medio, a parte quello presupposto dal monismo stesso. Se, dunque, l'ontologia ingenua risulta aperta a un pluralismo dei soggetti, il senso lato e popolare della frase 'il consumatore medio' può anche coincidere con uno dei sensi stretti e filosofici; se il monista vuole passare il suo tempo a suggerire parafrasi sempre più parsimoniose, è senz'altro libero di farlo; ma sarebbe genti-

³⁶ Un caso estremo – e divertente – di questo si trova nel racconto 'Scelta obbligata' in Casati e Varzi, 2004, pp. 141-4, in cui una signora – di nome Norma – viene interpellata a decidere l'elezione presidenziale in base al fatto che le sue opinioni e preferenze coincidano sempre con quelle della maggioranza.

³⁷ La distinzione di questi sensi, riferita al concetto di identità, è del vescovo Joseph Butler nella sua 1736, pp. 258-9 e corrisponde a quella classica '*loquendum enim est ut plures, sentiendum ut pauci*'.

Richard Davies

le da parte sua non imporle come se fossero scoperte scientifiche. In breve, una presunta infrazione della massima ockhamista non è da bollare come un errore o un'arretratezza fino a che non abbiamo appurato l'appropriatezza descrittiva e la fecondità esplicativa di quel determinato modo di dire.

7.2 Il pluralismo delle categorie

Passando a quello che abbiamo chiamato il 'pluralismo delle categorie', possiamo addurre un motivo più positivo a suo favore, pensando a una struttura ricorrente nelle nostre descrizioni del mondo. La struttura ricorrente è quella della predicazione, ovvero, per dirla con tutta la neutralità ontologica di cui disponiamo, del dire qualcosa di qualcosa.

Mentre i due 'qualcosa' nella nostra formulazione sembrano uguali, uno sguardo più attento rivelerà, ad esempio nella frase, 'il cameriere è abbronzato', una differenza notevole tra l'essere un cameriere e l'essere abbronzato. Il cameriere – l'individuo Gigi – è un essere particolare, mentre la sua abbronzatura non è particolare, bensì una sua proprietà (in questo caso una proprietà superficiale, ma Gigi è un tipo superficiale). Tutte le persone che sono abbronzate come Gigi hanno la stessa sua abbronzatura: c'è (esiste) un'unica abbronzatura condivisa da Gigi e dagli altri che godono dello stesso suo grado di attivazione della melanina cutanea. Tradizionalmente, si dice che le proprietà sono da annoverare tra gli oggetti universali; quindi, si può dire che l'abbronzatura di Gigi e degli altri è un oggetto universale. Per essere 'universale' in questo senso, non è necessario che tutti quanti gli esseri con una pelle abbiano la stessa abbronzatura, ma solo che più di uno possa averla nello stesso momento e in luoghi diversi.

Non dubitiamo che lo statuto ontologico degli universali sia molto discutibile. Come abbiamo notato nel contesto dell'interpretazione da dare al disegno del aeroplanino e al carattere di Robert Langdon, la discussione è tra le più longeve e complesse della filosofia occidentale. Il mero fatto di far discutere, però, non è motivo sufficiente per negare la differenza, e quindi la pluralità, categoriale a cui abbiamo fatto cenno nel distinguere tra l'essere di Gigi e l'essere della sua abbronzatura. Semmai il contrario: gli universali si comportano in modi così diversi dai particolari che vale la pena chiarire il loro statuto ontologico se questo è possibile.

Notoriamente, ci sono molti filosofi disposti a sostenere che un tale chiarimento non sia possibile, a causa di una presunta incoerenza insita nel concetto stesso di un oggetto universale, ossia di una proprietà condivisibile da più particolari. Se quel concetto risulta, alla fin fine, incoerente, dobbiamo concedere che la frase 'il cameriere è abbronzato' non contenga due oggetti tra loro molto diversi e quindi che la struttura della predicazione non sia quella apparente. Vale a dire, se è impossibile fornire una caratterizzazione coerente del concetto di un universale, possiamo desumere che la frase in questione va intesa in qualche modo che non richieda l'esistenza di oggetti come l'abbronzatura.

L'ontologia ingenua non fornisce indicazioni univoche riguardo a un modo adeguato di concepire gli universali. Per questo motivo, ogni analisi di una frase come quella che parla di Gigi e della sua abbronzatura comporta impegni teorici con conseguenti ricadute anche per come si pensa agli altri generi di universali, quali gli

oggetti matematici, di cui abbiamo già citato alcuni esempi: numeri, forme, proporzioni, funzioni.³⁸

Dobbiamo, inoltre, ammettere che una certa vena del senso comune guarda con sospetto a ogni invocazione di cose che non siano percepibili con i cinque sensi. Ma, a parte l'arbitrarietà di quelle che sono le modalità sensibili degli esseri umani (con quale organo si percepisce il magnetismo?), il presupposto epistemologico di questo sospetto è comunque fuorviante nella misura in cui esso vieta la possibilità di aver conoscenza dell'abbronzatura che Gigi ha in comune con gli altri abbronzati, vieta cioè ogni conoscenza che non sia mera percezione di particolari.

Nonostante i dubbi che sorgono a riguardo, possiamo comunque accennare due caratteristiche attribuibili ad alcuni degli oggetti universali, se esistono. Da un lato, in quanto universali, possono essere astratti anziché concreti. Dall'altro, possono essere immateriali anziché materiali. Considerando lo statuto dell'arcobaleno, del disegno dell'aeroplanino e di Robert Langdon, abbiamo già incontrato casi in cui i tre binomi particolare-universale, concreto-abstracto e materiale-immateriale possono non coincidere precisamente a seconda del modo di concepire gli elementi delle diverse situazioni.

Pur accettando che, fino a un certo punto, sia possibile fare a meno di queste categorie per certi scopi teorici, ci appelliamo comunque allo stesso tipo di motivazione che sottosta al nostro pluralismo dei soggetti: il pluralismo delle categorie ha a suo favore il fatto di riuscire a fornire le risorse per una descrizione più completa e, per così dire, più intuitiva della varietà dei fenomeni con cui abbiamo a che fare nella vita di ogni giorno.

Senza entrare nei dettagli, comunque, a noi sembra che la riduzione monistica delle categorie menzionate arrivi a un punto oltre al quale non è possibile eliminare gli universali; e se non si possono eliminare gli universali, abbiamo motivo per pensare che ci siano anche oggetti astratti e oggetti immateriali. Il punto in questione si localizza diversamente a seconda della strategia eliminativista adottata, ma possiamo illustrarlo con il caso del nominalismo più grezzo (che non vorremmo attribuire a nessun filosofo vivo o morto). Prendiamo il tipo di nominalismo che dice di Gigi e degli altri abbronzati che hanno la pelle di un colore simile, che è la somiglianza di colore, e non la misteriosa 'presenza' o 'condizione' dell'universale *abbronzatura*, a giustificare l'uso della parola 'abbronzato' in ciascun caso. In questo modo, il nominalismo riesce a ridurre il numero degli universali contemplati. Visto, però, che la *somiglianza* è un universale, non si arriva a eliminare del tutto la categoria stessa. A quanto ne sappiamo, uno scacco simile sorge all'interno di ogni tentativo di arrivare a un monismo puro delle categorie.

Se il monismo puro è insostenibile, qualche grado di pluralismo delle categorie deve essere la verità, anche se rimane da verificare esattamente quale grado sia quello indicato e quali siano le categorie da riconoscere nella nostra immagine delle cose che sono 'in cielo e in terra'.

7.3 Efficacia intercategoriale

³⁸ Va detto che, anche se non sono esperti in ontologia, quasi tutti i matematici di professione pensano agli oggetti dei loro studi come 'reali'; cfr. Penrose, 2004, pp. 12-7.

Richard Davies

Se le nostre due forme di pluralismo proposte non sono altro che due aspetti di un'unica intuizione di fondo, altrettanto può dirsi anche riguardo alle due etichette che vogliamo proporre nell'ambito della causalità, di cui l'una, 'l'efficacia delle cause' è un po' ridicola e l'altra, 'la casualità intercategoriale', è meramente pomposa.

Il titolo 'l'efficacia delle cause' è un po' ridicolo perché, se qualcosa è una causa, è per definizione efficace. Ma la tesi che vogliamo ribadire con questa banalità si oppone a un possibile fraintendimento del principio già discusso dell'*ex nihilo nihil fit*. Prendiamo a esempio la formulazione che ne dà Cartesio nella terza *Meditazione*:

è manifesto per la luce naturale, che deve esserci per lo meno tanto di essere nella causa efficiente e totale, quanto nell'effetto della causa: perché, donde l'effetto può trarre la sua realtà, se non dalla propria causa?³⁹

In quanto applicazione dell'*ex nihilo nihil fit*, questo principio può anche essere 'manifesto per la luce naturale'. Possiamo almeno dire che, una volta chiarita la nozione di 'causa efficiente e totale', il principio cartesiano sembra vero. In questa sede, però, non ci spetta chiarire quella nozione, perché ciò che ci preme è bloccare due inferenze che possono scaturire da una lettura frettolosa del principio di base.

La prima inferenza ingiustificata trae la conclusione che ogni effetto deve avere meno essere o realtà di quanto non ne sia nella sua causa. La seconda arriva a dire che ogni effetto di un ente o di una cosa reale non è esso stesso un ente o una cosa reale. Questa seconda inferenza è più palesemente invalida nonché più distruttiva nei suoi (possiamo dirlo?) effetti, e costituisce una negazione forte di quella che pensiamo sia l'efficacia delle cause. Pur non incontrando molto spesso affermazioni esplicite della seconda inferenza,⁴⁰ abbiamo visto nella nostra considerazione della mereologia che un qualche suo parente si cela dietro il riconoscimento della realtà solo derivata delle cose come scrivanie, come pure dell'Angolo-ecc.: nella misura in cui la scrivania emerge da uno sciame di quelli che sono gli atomi, essa non fa parte della storia ultimativa del mondo che vorrebbe fornire il mereologo. Se, invece, vale l'efficacia delle cause, dovremmo dire il contrario: nella misura in cui la scrivania è un effetto degli atomi, essa è causata a essere da loro; se non fosse così, si dovrebbe dire che gli atomi non causino niente. Per gli ingenui, gli atomi, comunque essi vengano concepiti, sono efficaci nel costituire la materia della scrivania.

Volgendo dunque l'attenzione alla prima, forse più insidiosa, inferenza, possiamo supporre che essa poggi su qualche intuizione dell'entropia insita nei nessi causali: più si comunica l'essere o la realtà da un ente all'altro, più lo si disperde, come se l'essere o la realtà fossero simili alle gocce d'acqua che, scendendo in una serie di cascate, si asciugano. Non abbiamo niente in particolare da obiettare a una tale visio-

³⁹ *Med.*, III, AT VII, p. 40: '*lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente & totali, quantum in eiusdem causae effectu. Nam, quaeso, undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causa?*'. La traduzione adottata, con qualche ritocco nostro, è quella classica di Adriano Tilgher più volte ripubblicata e rivista dalla sua prima comparsa nel 1912.

⁴⁰ Non credo di averla mai vista a stampa, e mi ricordo di solo un'occasione in cui l'ho sentita affermata chiaramente a voce (ma non dico di chi era la voce).

Come fare cose con le cose

ne cosmica, che prevede come punto finale della causalità la morte termica dell'universo in cui la materia si trova distribuita in modo assolutamente uniforme e inerte; non è esilarante, ma non è nemmeno impossibile.

Ciò che va ricordato, tuttavia, è che qualunque interpretazione si dia alla frase 'causa efficiente e totale', ci possono essere rovesciamenti locali e temporanei dello 'srotolamento' globale dell'energia. Tra la mia destrezza nell'origami, la consistenza di un foglio di A4 e l'imponente tradizione tecnologica che mi ha tramandato il disegno, raggruppiamo una causa totale sufficiente per produrre un aeroplanino. Il fatto di essere circoscritta nei suoi effetti non significa che la convergenza di queste forze non riesca a produrre qualcosa con un grado di essere o di realtà superiore a ciò che si trovava in quel posto nel momento precedente, e può darsi l'aeroplanino abbia più essere o realtà di ciascuno degli elementi confluiti nella sua causa totale.

Si obietterà che una simile invocazione di 'gradi di essere' e di 'gradi di realtà' non è altro che un lascito di una metafisica screditata. Può anche darsi. Se non piacciono i gradi di essere o di realtà, possiamo riferirci a sofisticatezza tecnica, importanza esplicativa, perfezione artistica o tutta una serie di altre nozioni più o meno valutative in termini delle quali riformulare l'applicazione cartesiana del principio parmenideo *ex nihilo nihil fit*. Possiamo al limite definire il successo nella produzione dell'aeroplanino proprio in termini del suo rovesciamento locale e temporaneo dell'entropia. In breve, con la tesi dell'efficacia delle cause vogliamo indicare un senso in cui il mero fatto di essere un effetto di qualcos'altro non fa sì che una cosa causata sia necessariamente trascurabile dal punto di vista ontologico: se la causa è effettivamente tale, il suo effetto è effettivamente esistente.

Con la rievocazione dell'esempio dell'aeroplanino, passiamo all'ultima delle nostre tre o quattro cose, quella che abbiamo chiamato 'la causalità intercategoriale' e che illustriamo citando il fatto che sia alla mia destrezza nell'origami sia al disegno per aeroplanini mancano del tutto caratteristiche aerodinamiche di qualunque genere: non svolazzano e non planano. Pur facendo parte della causa totale dell'aeroplanino, che ha tali caratteristiche, essi non sono da collocare nella sua stessa categoria ontologica, essendo la prima una proprietà di una persona e il secondo un tipo o comunque un oggetto di proprietà intellettuale. La destrezza e il disegno insieme non bastano per produrre l'aeroplanino, che ha anche bisogno della carta per esistere, ma alla tentazione di identificare l'aeroplanino con il foglio di A4 si deve resistere precisamente perché essi figurano tra le sue cause.

Chiaramente, la nozione di causalità intercategoriale ha senso solo se si riconoscono una pluralità di categorie. A sua volta, il pluralismo delle categorie ha senso solo se si riconoscono una pluralità di soggetti. Visto che rimane molto lavoro da fare per individuare i soggetti effettivamente richiesti per dare una descrizione soddisfacente delle cose che sono e che accadono, siamo ben lontani dal poter fornire un elenco dei soggetti adatti a entrare in rapporti causali con soggetti di altre categorie.

Viceversa, sarebbe azzardato suggerire dei principi generali per escludere determinati tipi di causalità intercategoriale. Ad esempio, può sembrare plausibile la tesi secondo cui una causa totale e efficiente costituita solo da oggetti immateriali (solo la destrezza e il disegno) sia incapace di produrre un oggetto materiale (l'aeroplanino). Possiamo comunque immaginare un possibile esempio di tale interazione, come quella descritta all'inizio del libro della *Genesi*, secondo una nota lettura. Se, come diceva San Tommaso, la concezione di quell'evento rappresenta un guadagno con-

cettuale, dobbiamo supporre che, pur essendo immateriale e quindi inadatto a essere della stessa sostanza del creato, Dio sia comunque concreto. In quel caso, si potrebbe ipotizzare che la destrezza e il disegno siano causalmente inefficaci a produrre un aeroplanino, non perché immateriali, ma perché astratti. Se la nozione di causalità intercategoriale ha senso, ipotesi del genere sono di grande interesse, e ci pare di capire che la questione non sia stata mai indagata in modo molto sistematico.

La necessità di ribadire la causalità intercategoriale nasce in parte come reazione alla tendenza da parte di molti filosofi recenti – primariamente in ambito anglofono – a pensare non solo che ci sia una risposta unica e sensata alla domanda ‘qual è la forma logica di enunciati causali singolari?’,⁴¹ ma anche che quella risposta avrà la forma di un’analisi della frase, ‘A causa B’. Nel dare le loro risposte e fornire le loro analisi, i filosofi hanno concepito l’oggetto del contendere come il primato da riconoscere a questa o quell’altra categoria candidata ad esprimere i rapporti causali: alcuni pensano che gli ‘A’ e i ‘B’ debbano entrambi riferirsi a fatti (cfr. Vendler 1962), altri a eventi,⁴² altri ancora a universali (cfr. Armstrong 1983) o a circostanze o a condizioni (cfr. Mackie 1974) e via dicendo. Nonostante la grande ingegnosità delle varie proposte e i mezzi tecnici sofisticatissimi adoperati, il fiorente dibattito rimane a tutt’oggi inconcludente nel tentativo di individuare *la* categoria giusta per ‘dare la forma logica degli enunciati causali’. Da un lato, questa contrapposizione di infruttuosi sforzi può essere ricondotta all’ostinazione di tutti i pensatori che non accettano quella che, il giorno ‘omega’ delle ricerche umane, sarà riconosciuta come la soluzione giusta. Dall’altro, possiamo ipotizzare che il dibattito stesso è sintomo della presenza di una premessa condivisa tra i contendenti che è tuttavia errata.

In questo caso, un presupposto di tutti i partecipanti è un principio adottato da Parmenide, trasmesso attraverso Empedocle e Platone (Theoph., *De sensu*, 1ff. (DK 28A46); anche Plato, *Meno*, 76c), e riconosciuto – e persino dato per scontato – fino ai giorni nostri,⁴³ secondo cui ‘il simile causa il simile’. Una formulazione così generica non aiuta molto a precisare in che modo una causa deve essere simile all’effetto; ma, nel dibattito a cui stiamo facendo riferimento, l’‘A’ e il ‘B’ in ‘A causa B’ devono essere della stessa categoria: fatti causano fatti; eventi causano eventi e via dicendo. Il principio in questione, non avendo un nome tradizionale, può chiamarsi l’‘unicategorialità della causalità’. Può esserci qualche motivo per credere che tale principio sia o ‘manifesto per la luce naturale’ o deducibile da un principio che lo sia, ma noi ingenui non conosciamo un buon motivo per crederci nonostante la sua veneranda provenienza e duratura influenza storica. Può anche darsi che, pur non essendo così manifesto, esso risulti comunque vero, ma noi siamo stati talmente folgorati dagli esempi forniti nelle sezioni precedenti che non riusciamo a vedere la sua plausibilità, almeno nella forma proposta.

⁴¹ Cfr. la prima riga di Davidson 1967: ‘What is the logical form of singular causal statements ...?’.

⁴² Davidson e i davidsonici. (Per il *Philosopher’s Lexicon*, il ‘Rombo davidsonico’ è ‘il rumore che fa un programma di ricerca quando arriva a Oxford’.)

⁴³ Ad es., spesso si appella, in chiave anti-cartesiana, a un principio simile per escludere l’interazione tra una mente immateriale e un corpo materiale.

Come fare cose con le cose

Supponiamo dunque che sia falsa la convinzione che la causalità debba essere unicategoriale. Di conseguenza è improbabile che un'analisi della formula astratta, 'A causa B', possa portare a una comprensione adeguata del concetto in questione. In quel caso, possiamo non solo spiegare perché il dibattito sulla forma logica degli enunciati causali non fa progressi, ma anche perché i generi di creazione da noi citati provocano difficoltà per le teorie che si basano sull'unicategorialità. La spiegazione dello stallo del dibattito è che non c'è *una* sola categoria coinvolta negli enunciati causali; e la spiegazione della sterilità delle analisi è che la maggior parte degli enunciati causali non usano il verbo 'causare'.

Nelle sezioni precedenti non abbiamo usato quel verbo nemmeno una volta; abbiamo usato l'aggettivo 'causale' una volta sola (per qualificare i poteri che il nulla non ha), e il sostantivo (corrispondente alla nozione aristotelica di *aition* o di *arche*) tre volte per distinguere le cause materiale e efficiente. Speriamo tuttavia di aver contribuito a una comprensione della causalità e di aver portato alla luce un modo in cui 'causa' è una parola come il nostro *blob*, ed è quasi del tutto inutile per caratterizzare le cause che incontriamo nelle diverse operazioni di spostare, di piegare, di mescolare e di separare. Tra queste operazioni ne abbiamo incontrate alcune in cui l'intervento umano può essere efficace nella creazione intercategoriale. L'ontologia delle diverse operazioni creative raccontate nelle ultime pagine può indicare una strada per indagare la varietà dei modi di rapportarsi che intercorrono tra i soggetti di categorie distinte. Se questo è un 'programma di ricerca', non c'è motivo di eccessiva vergogna.

Abbiamo definito le tre o quattro cose abbozzate in questa sezione 'incompiute' e abbiamo anche detto che ci sono motivi per nutrire delle perplessità rispetto allo statuto ontologico delle cose incompiute; da qui possiamo desumere che forse le nostre quattro etichette non si riferiscono ancora a niente di ontologicamente rispettabile, bensì solo a delle potenzialità di sviluppo di un'ontologia un po' meno ingenua ma anche un po' meno teorica.⁴⁴

Riferimenti bibliografici

- Aertsen, J.A., (1993), 'Aquinas's Philosophy in its Historical Setting' in *The Cambridge Companion to Aquinas*, a cura di N. Kretzmann e E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 12-37
- Alex., *De Mixtione*, (Alessandro di Afrodisia, *Sulla mescolanza*), vedi 'Stoici antichi'
- Arist. *Metaph.*, (Aristotele, *Metafisica*) a cura di G. Reale ('Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario' in 3 voll.), Vita e Pensiero, Milano, 1993.
- Arist., *Gen. et Corr.*, (Aristotele, *Generazione e Corruzione*), *On Coming-to-be and Passing-away*, a cura di H.H. Joachim, Oxford University Press, Oxford, 1922.
- Arist., *Phys.*, (Aristotele, *Fisica*), *Physics*, a cura di W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1936.
- Arist., *Pol.*, (Aristotele, *Politica*), *Politics*, a cura di W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1957.
- Armstrong, D.M., (1983), *What is a Law of Nature?*, Cambridge University Press, Cambridge.

⁴⁴ Ringrazio Alessandra Violi per la sua attenta e paziente lettura del mio italiano.

Richard Davies

- Aug., *Trin.*, (S. Agostino, *Sulla Trinità*), (399-426), a cura di M.F. Sciacca, vol. 4 della *Nuova Biblioteca Agostiniana*, diretta da M. Trapè, Città Nuova, Roma, 1973
- Aug., *Civ. Dei*, (S. Agostino, *La città di Dio*) (413-26), a cura di D. Gentili, vol. 5 della *Nuova Biblioteca Agostiniana*, diretta da M. Trapè, Città Nuova, Roma, 1990
- Aug., *Conf.*, (S. Agostino, *Confessioni*) (397-9) a cura di M. Skutella, vol. I della *Nuova Biblioteca Agostiniana*, diretta da M. Trapè, Città Nuova, Roma, 1991.
- Austin, J.L., (1956), 'Performative Utterances' nei suoi *Philosophical Papers*, a cura di J.O. Urmson e G.J. Warnock, Oxford University Press, Oxford, 3a ed. 1979, pp. 233-52.
- Austin, J.L., (1962a), *How to Do Things with Words*, tr. it. *Come fare cose con le parole*, a cura di M. Sbisà, Marietti, Genova, 1987.
- Austin, J.L., (1962b), *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, Oxford.
- Baker, L., (2000), *Persons and Bodies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Boethius, *Cons. phil.*, (Anicio Boezio, *La consolazione della filosofia*) (c. 524), a cura di L. Bieler, *Corpus Christianorum, Series Latina*, XCIV, Turnhout, 1957.
- Bozzi, P., (1990), *Fisica ingenua: studi di psicologia della percezione*, Garzanti, Milano.
- Brown, D. (2003), *The Da Vinci Code*, Random House, New York.
- Butler J., (1736), *Dissertation of Personal Identity*, nel suo *Analogy of Religion*, a cura di R. Bayne, J.M. Dent, Londra, n.d..
- Carroll, L., (pseud.) (1865), *Alice in Wonderland*, in *The Complete Illustrated Works of Lewis Carroll*, Chancellor Press, Londra, 1993.
- Cartesius, R., *Dis.*, (Cartesio, *Discorso sul metodo*, 1637), in vol. VI di C. Adam, and P. Tannery, (a cura di) *Œuvres de Descartes* (12 voll.) ed. corretta e integrata da J. Beaudé and P. Costabel (et al.), Vrin, Paris, 1964-76.
- Cartesius, R., *Med.*, (Cartesio, *Meditazioni di prima filosofia*, 1641) in vol. VII di C. Adam, and P. Tannery, (a cura di) *Œuvres de Descartes* (12 voll.) ed. corretta e integrata da J. Beaudé and P. Costabel (et al.), Vrin, Paris, 1964-76..
- Cartesius, R., *Mét.*, (Cartesio, *Meteorologie*, 1637), in vol. VI di C. Adam, and P. Tannery, (a cura di) *Œuvres de Descartes* (12 voll.) ed. corretta e integrata da J. Beaudé and P. Costabel (et al.), Vrin, Paris, 1964-76.
- Cartesius, R., *Princ.*, (Cartesio, *Principi della filosofia*, 1644) in vol. VIII di C. Adam, and P. Tannery, (a cura di) *Œuvres de Descartes* (12 voll.) ed. corretta e integrata da J. Beaudé and P. Costabel (et al.), Vrin, Paris, 1964-76.
- Casati, R. e A. Varzi, (1999), 'I trabocchetti della rappresentazione spaziale', *Sistemi intelligenti*, 11, pp. 7-28
- Casati, R. e A. Varzi, (2004), *Le semplicità insormontabili*, Laterza, Bari-Roma.
- Charles, D., (2006), *Between Genius and Genocide: The Tragedy of Fritz Haber, Father of Chemical Warfare*, Cape, Londra.
- Davidson, D., (1967), 'Causal Relations', nel suo *Essays on Actions and Events*, Clarendon, Oxford, 1980, pp. 149-62.
- Davies M. e T. Stone (a cura di), (1995), *Folk Psychology: The Theory of Mind Debate*, Blackwell, Oxford.
- Davies, R. (2005), 'Tipi e gettoni: i limiti del nominalismo e gli oggetti di proprietà intellettuale', in *L'ontologia della proprietà intellettuale*, a cura di A. Bottani e R. Davies, Franco Angeli, Milano.
- Dio, (pseud.), *La sacra bibbia*, tr. it. Pia Società San Paolo, Roma, 1968.
- Diog. Laert., *Vite*, (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*), tr. it. a cura di M. Gigante, TEA, Milano, 1991.
- Donne, J., (1624), 'Devotions on Emergent Occasions', nel suo *Selected Prose*, a cura di E. Simpson, Oxford University Press, Oxford, 1967.
- Ferrari, D. e P. Giaretta, (2003), 'Tornare ad esistere (o diventare un'altra tazza)' in C. Bianchi e A. Bottani (a cura di) *Ontologia e significato*, Franco Angeli, Milano, pp. 87-103.
- Ferraris, M., (2005), *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano.

Come fare cose con le cose

- Guarino, N., (1999), 'Panini al prosciutto e altri trabocchetti ontologici', *Sistemi intelligenti*, 11, pp. 42-53
- Hobbes, T., (1655), *Elementorum philosophiæ sectio prima: De corpore*, tr. ing. in vol. I di *The English Works of Thomas Hobbes* (11 voll) a cura di W. Molesworth, Londra, 1839-45, ristampa anastatica Scientia, Darmstadt, 1962.
- Hoffman, J. e G.S. Rosenkrantz, (1997), *Substance: Its Nature and Existence*, Routledge, Londra.
- Husserl, E., (1900-1901), *Logische Untersuchungen*, tr. it. *Ricerche logiche* (2 voll.) a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano 1968.
- Lane Fox, R., (1992) *The Unauthorized Version*, Harmondsworth, Penguin,.
- Lesniewski, S., (1916), 'Foundations of the General Theory of Sets. I', nel vol. I dei suoi *Collected Works* a cura di S. Surma (et al.), Kluwer, Dordrecht, 1992, pp. 129-73.
- Mackie, J.L., (1974), *The Cement of the Universe*, Clarendon, Oxford.
- McCloskey, M., A. Washburn e L. Felch, (1983), 'Intuitive Physics: the Straight-Down Belief and its Origin', *Journal of Experimental Psychology – Learning, Memory and Belief*, 9, pp. 636-49.
- McTaggart, J.M.E., (1927), *The Nature of Existence*, (2 voll.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Meinong, A., (1906), 'Über Urteilsgefühle, was sie sind und was sie nicht sind', *Archiv für gesamte Psychologie*, VI, pp. 22-58.
- Meinong, A., (1899), *Gli oggetti d'ordine superiore in rapporto alla percezione interna*, tr. it. a cura di E. Melandri, Faenza, 1979.
- Meinong, A., (1920) 'Presentazione personale', in *Teoria dell'oggetto*, a cura di E. Coccia, Quodlibet, Macerata, 2003, pp. 69-128.
- Nemesius, *De Natura Hominis*, (Nemesio, *Sulla natura dell'uomo*), vedi 'Stoici antichi'.
- Orilia, F., (2000), 'Essenze reali ed essenze fittizie', in G. Usberti (a cura di), *Modi dell'oggettività*, Bompiani, Milano, pp. 221-39.
- Parm. *Poem.* (Parmenide di Elea, *Poema sulla natura*) a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1991.
- Penrose, R., (2004), *The Road to Reality*, Jonathan Cape, Londra.
- Pépin, J., (1964), 'Une nouvelle source de Saint Augustin: le 'zetema' de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps', *Revue des Études Anciennes*, 66, pp. 53-107.
- Philo, *De Conf. Ling.* (Filone di Alessandria, *La confusione delle lingue*), vedi 'Stoici antichi'
- Philo, *De opificio mundi* (Filone di Alessandria, *Sulla creazione del mondo*) in vol. I di *Philo* (10 voll.), a cura di F.H. Colson e G.H. Whitaker, Loeb, Cambridge (Mass.), 1929.
- Plato, *Meno*, (Platone, *Menone*), in vol. III di *Platonis Opera*, (4 voll.) a cura di J. Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1900.
- Plato, *Soph.*, (Platone, *Sofista*), in vol. I di *Platonis Opera*, (4 voll.) a cura di J. Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1900.
- Plato, *Theaet.*, (Platone, *Teeteto*), in vol. I di *Platonis Opera*, (4 voll.) a cura di J. Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1900.
- Plut., *De Comm. Not.*, (Plutarco di Cheronea, *Sulle nozioni comuni contro gli Stoici*), vedi 'Stoici antichi'.
- Popper, K.R., (1972), *Objective Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.
- Radice, R., (1989), *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano.
- Raspa, V., (2006), 'Fictional and Aesthetic Objects: Meinong's Point of View', in *Modes of Existence*, a cura di A. Bottani e R. Davies, Ontos Verlag, Frankfurt, pp. 47-80.
- Seneca, L.A. *Ep.*, (*Lettere a Lucilio*) in *Seneca: tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1994.
- Seneca, L.A. *Questioni naturali*, a cura di D. Vottero, UTET, Turin, 1989.

Richard Davies

- Sextus, *Adv. Math.*, (Sesto Empirico, *Contro i dotti*), nei voll. II-IV di *Sextus Empiricus* (4 voll) a cura di R.G. Bury, Loeb, Cambridge (Mass.), 1933.
- Shanon, B., (1976), 'Aristotelianism, Newtonianism and the Physics of the Layman', *Perception*, 5, pp. 241-3.
- Simpl., *In Arist. Phys.* (Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*), vedi 'Stoici antichi'.
- Stob., *Ecl.*, (Giovanni Stobeo, *Estratti fisici ed etici*), vedi 'Stoici antichi'.
- Stoici Antichi, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, (SVF), ristampa anastatica con tr. it., *Stoici antichi: tutti i frammenti* a cura di R. Radice, Rusconi, Milano, 1998.
- Strawson, P.F., (1959), *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, Londra.
- Themist., *Paraphr. in Arist. Phys.*, (Temistio, *Parafrasi della Fisica di Aristotele*), vedi 'Stoici antichi'.
- Theoph., (*De sensu*) (Teofrasto di Ereso, *Sulla sensazione*) tr. ing. a cura di G.M. Stratton in *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, Londra, 1917.
- Thomas de Aquino, *QDSC*, (San Tommaso, *Questioni disputate sulle creature sprituali*) (1267-8) nelle sue *Questiones disputatae*, a cura di R.M. Spiazzi (et al.), 9a ed., Marietti, Torino, 1953.
- Thomas de Aquino, *ST*, (San Tommaso, *Somma Theologica*), (1273), a cura dei domenicani italiani, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1988.
- Varzi, A.C., (2001), *Parole, oggetti, eventi*, Carocci, Roma.
- Varzi, A.C., 'Mereology', *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* consultabile a <http://plato.stanford.edu/entries/mereology>.
- Vendler, Z., (1962), 'Causal Relations', *Journal of Philosophy*, 64, pp. 704-13.
- Wittgenstein, L., (1953), *Philosophische Untersuchungen*, tr. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di G. Trinchero, Einaudi, Torino, 1968.