

Cornelius Castoriadis / *Logica del magma*



L'autore riflette sul concetto di determinazione, mostrandone l'importanza dal punto di vista matematico, filosofico e politico. E mostra come la pretesa fondazione assoluta della matematica sia l'altra faccia della pretesa che la società abbia fondamenti reali, naturali. Ciò che viene occultato in questa operazione è il processo sociale di istituzione dei significati della società. Cornelius Castoriadis, sociologo, economista, psicoanalista, tra i fondatori della rivista Socialisme ou Barbarie, è autore tra l'altro dei libri: L'institution imaginaire de la société (1975), La società burocratica (1978), Domaines de l'homme (1986), Gli incroci del labirinto (1988); è inoltre coautore del volume L'immaginario capovolto (Eléuthera, 1987). Questo saggio è tratto dal libro curato da Paul Dumouchel e Jean-Pierre Dupuy, L'auto-organisation, Seuil, Parigi, 1983.

In una lettera di Georg Cantor a Julius Dedekind del 28 luglio 1899 si trova questa frase sorprendente e importante: «Ogni molteplicità o è una molteplicità inconsistente, o è un insieme». Dire di una molteplicità che è inconsistente im-

plica evidentemente il fatto che questa molteplicità è; è, in una certa maniera, che rimane da precisare e che Cantor non precisa. È chiaro che non si tratta dell'insieme vuoto, che è un insieme di pieno diritto, con il suo posto nella teoria degli insiemi.

Proprio a queste molteplicità inconsistenti (inconsistenti dal punto di vista di una logica che si vuole consistente o rigorosa) mi sono rivolto da quando, nel 1964-1965, mi è apparsa l'importanza di quello che ho chiamato l'immaginario radicale nel mondo umano. La constatazione che lo psichismo umano non possa essere spiegato attraverso fattori biologici, né considerato come un automa logico, non importa di quale ricchezza e complessità; quindi e soprattutto che la società non possa essere ridotta a delle determinazioni razionali-funzionali qualsivoglia (ad esempio economico-produttive, o sessuali nel quadro di una concezione ristretta del sessuale) indicava che bisognava pensare a qualcosa d'altro e pensarlo in maniera diversa per poter capire la natura e il modo d'essere specifico di questi ambiti: lo psichico da una parte, lo storico-sociale dall'altra. Non era sufficiente supporre semplicemente un tipo di essere nuovo, inaudito, non pensato prima, che sarebbe stato quello della psiche e dello storico-sociale. Questa posizione poteva acquisire un contenuto solo se si arrivava a dire qualcosa sulla specificità non solo fenomenologica e descrittiva, ma logica e ontologica di questi due strati, lo psichico e lo storico-sociale. Notiamo di passaggio che questa specificità si evidenzia già nel loro modo di co-esistenza, che è unico: lo psichico e il sociale sono al tempo stesso radicalmente irriducibili l'uno all'altro e assolutamente indissociabili, impossibili l'uno senza l'altro.

Per questo modo d'essere, e per l'organizzazione logico-ontologica che sostiene, sono arrivato a definirlo, dopo diverse peregrinazioni terminologiche (tra cui ammasso, conglomerato e altre) col termine di *magma*. Dovevo scoprire in seguito che le edizioni dell'*Algèbre* di Nicolas Bourbaki utilizzavano, a partire dal 1970, il termine in una accezione

che non ha alcun rapporto con quella che volevo dargli e che è, naturalmente, di carattere strettamente insiemistico-identitario. Siccome questo termine, per le sue connotazioni, si presta mirabilmente a esprimere ciò che volevo, e siccome la sua utilizzazione da parte di Bourbaki mi sembra, se così mi posso esprimere, al tempo stesso singolare e superflua, ho deciso di conservarlo.

Prima di proseguire, mi sembra utile fornire un'individuazione intuitiva attraverso due illustrazioni. Che ognuno pensi alla totalità delle rappresentazioni di cui è capace: tutto ciò che può presentarsi, ed essere rappresentato, come percezione presente di «realtà», come ricordo, come fantasia, come fantasticheria, come sogno. E che ognuno cerchi di riflettere sul problema: si potrebbe veramente in questa totalità separare, tagliare, disporre, ordinare, contare, oppure queste operazioni sono al tempo stesso impossibili e assurde rispetto a ciò di cui si tratta? Oppure: che si pensi alla totalità dei significati che potrebbero essere raccolti attraverso degli enunciati del francese contemporaneo. Certo, questi enunciati sono, in sé, di numero finito: corrispondono a delle combinazioni degli elementi di un insieme finito, esse stesse ogni volta con un numero di termini finito. Notiamo, di passaggio, che si dice a torto, come Noam Chomsky, che la creatività dei parlanti nativi si esprime nel fatto che possono formare una infinità di enunciati. In primo luogo, in questo fatto come tale non c'è alcuna creatività: si tratta di una attività puramente combinatoria (la quale, proprio perché la dimensione *semantica* ne è assente, è, da anni banalmente riproducibile attraverso un computer). In secondo luogo, è falso parlare a questo proposito di un numero *infinito* di enunciati. Si potrebbe avere un numero infinito di enunciati solo se si dessero enunciati di una lunghezza arbitrariamente grande, e questo non accade e non può accadere in alcuna lingua naturale (e nemmeno in alcun sistema a base fisica). Gli enunciati di una lingua (anche se non si può fissare con precisione un limite superiore della loro lunghezza permessa) sono degli ordina-

menti con ripetizione di un numero di termini finito (e relativamente piccolo), termini presi essi stessi in un insieme finito (relativamente piccolo). Per quanto grande sia il loro numero, è finito. Ma, rispetto a ciò che qui stiamo esaminando, questo è un aspetto ancora secondario. Perché si possa parlare di magma, l'opposizione pertinente non è finito / infinito, ma determinato / indeterminato. Ora, tutte le entità matematiche sono perfettamente determinate. Nell'insieme dei numeri reali, ad esempio, di qualunque numero si tratti (razionale, algebrico, trascendente) esso è perfettamente determinato; non esiste la più piccola ambiguità rispetto a ciò che è, a dov'è, tra quali altri numeri, e così via. E non più dell'opposizione finito / infinito è qui pertinente l'opposizione discreto / continuo (o digitale / continuo) con la quale si è voluta ammorbidente la logica tradizionale. Rispetto a questo punto di vista, non c'è differenza essenziale tra la topologia e l'aritmetica. Entrambe appartengono alla logica insiemistico-identitaria, entrambe elaborano il mondo del determinato e della determinazione, il mondo della distinzione categorica (anche se è probabilistica: una probabilità è determinata o non è niente), il mondo della separazione (nel senso corrente e non topologico del termine separazione).

Ricordiamoci la definizione degli insiemi che il fondatore della teoria, Cantor, dava: «Un insieme è una collezione in un tutto di oggetti definiti e destinati dalla nostra intuizione o dal nostro pensiero. Questi oggetti sono chiamati gli oggetti dell'insieme». (Intuizione, qui, è l'*Anschauung*: non è l'intuizione bergsoniana, ma ciò che si può vedere o ispezionare). Questa definizione, che ora verrebbe definita ingenua, è profonda e illuminante in modo fantastico, perché fa risaltare l'indefinibile nella definizione del definito, la circolarità ineliminabile in ogni impresa di fondazione.

È noto che assai rapidamente l'elaborazione della teoria degli insiemi ha fatto emergere delle antinomie e dei paradossi (tra i quali il paradosso di Bertrand Russell è solo il più celebre). Per evitarli, si è cercato di formalizzare la teoria.

Si è così arrivati a diversi sistemi di assiomi, che, al prezzo di un formalismo sempre più pesante hanno eliminato il contenuto intuitivo e chiaro della definizione di Cantor, senza che ci fosse, a mio parere, un vero vantaggio formale. Ciò può venir illustrato con due esempi.

In una esposizione relativamente recente della teoria assiomatica degli insiemi, sembra che questa faccia un uso intensivo e molto pesante della matematica costituita; si giova di parti enormi di altri rami della matematica e questi mettono evidentemente in gioco a loro volta una moltitudine di presupposti. L'esistenza di un circolo vizioso è chiara. L'autore ne è certo perfettamente cosciente e finisce con l'affermare che la teoria assiomatica degli insiemi non viene all'inizio dalla matematica, ma che ciò sarebbe, forse, vero per la teoria ingenua. Si potrebbe facilmente fare dell'ironia su questo «forse». Conserviamo semplicemente la confessione che non si sa con certezza che cosa debba venire all'inizio della matematica, cioè a partire da che cosa e attraverso che cosa si dimostri una cosa qualsivoglia nella matematica.

Per parte mia, credo che la teoria ingenua degli insiemi venga in effetti «all'inizio», che sia ineliminabile, e che debba essere posta d'emblée, con le sue circolarità e i suoi assiomi che legano tra loro dei termini indefinibili, i quali acquisiscono la loro consistenza solo in seguito attraverso la loro effettiva utilizzazione. Il circolo assiomatico è solo la manifestazione formalizzata del circolo originario che ogni creazione comporta.

Si può esemplificare questo punto, attraverso la pseudo-definizione del termine «insieme» che dà Bourbaki, in un momento in cui il suo coraggio viene meno e in cui, pensando forse a sua nonna, acconsente a esprimersi in francese, pur ricordando che non si può avere «definizione» di questo termine. «Un *insieme* è formato da *elementi* suscettibili di possedere certe *proprietà* e di avere tra di loro, o con degli elementi di altri insiemi, certe *relazioni*». Le quattro parole sottolineate nell'originale, insieme, elementi, proprietà, relazioni lo sono perché introducono dei termini specifici di

questa teoria, o perché sono considerati indefinibili, oppure perché sono considerati ancora più indefinibili degli altri termini della frase? Ma i termini «essere formato», «essere suscettibile di possedere», «avere» o «altro» sono meno misteriosi di «insieme», «proprietà»?

Naturalmente, la vera definizione degli insiemi, dal punto di vista matematico, si trova nei gruppi di assiomi che forniscono le diverse formalizzazioni della teoria. Non è mia intenzione discuterne qui. Cercherò piuttosto di chiarire quelli che considero i tratti essenziali, o ancor meglio, le categorie o operatori logico-ontologici che sono necessariamente messi in azione dalla logica insiemistico-identitaria, sia che questa funzioni nell'attività di un matematico, o in quella di un selvaggio che classifica gli uccelli, i pesci e i clan della sua società. I principali tra questi operatori sono: i principi di identità, di non-contraddizione e del terzo escluso; l'equivalenza proprietà \equiv classe; l'esistenza fortemente affermata di relazioni di equivalenza; l'esistenza fortemente affermata di relazioni di buon ordine; la determinazione. Un breve commento su questi termini non è inutile.

Al posto del terzo escluso, si può parlare dell'ennesimo escluso; non c'è alcuna differenza essenziale. L'equivalenza proprietà \equiv classe è stata contestata perché, presa in senso assoluto, conduce al paradosso di Russell. Ma in realtà, non si potrebbe funzionare un secondo né nella matematica, né nella vita corrente, senza supporre costantemente che una proprietà definisca una classe e che una classe definisca una proprietà dei suoi elementi (appartenere a questa classe). Inferire da tale proprietà di un elemento che appartenga o che non appartenga a tale insieme o l'inverso è il pane quotidiano di ogni dimostrazione matematica.

L'esistenza fortemente affermata di relazioni di equivalenza pone dei problemi più complessi. È noto che, nelle teorie formalizzate, la relazione di equivalenza è un concetto definito a uno stadio abbastanza avanzato della costruzione. Ma in realtà, la relazione di equivalenza è presupposta, e col contenuto più forte possibile: quello dell'identità

assoluta di sé con sé, sin dal primo passo della matematica (come del pensiero comune). È anche posta, paradossalmente, come postulato (implicito) controfattuale. La x che compare in due punti diversi di una dimostrazione qualunque deve essere presa come la stessa x benché non sia, evidentemente, materialmente la stessa. Non c'è matematica senza segni, e per utilizzare i segni bisogna poter supporre che due realizzazioni diverse di x siano assolutamente la stessa x . Certo, dal punto di vista della matematica formalizzata, si dirà che questa identità assoluta di sé con sé imposta a ciò che è materialmente diverso è semplicemente una equivalenza-modulo di ogni relazione che si potrebbe definire. Sta qui la definizione dell'identità nella matematica; è la stessa di quella che già dava Gottfried Leibniz, quando diceva: *eadem sunt quae substitui possunt salva veritate*, «sono identiche le cose che si possono sostituire le une alle altre salvando la verità», salvando tutte le verità.

Ma è chiaro che non si può sostituire una cosa a un'altra salvando tutte le verità; ciò si potrebbe fare solo se si trattasse di cose assolutamente indiscernibili, e in tal caso non potrebbe essere una questione di sostituzione. Si resta dunque (al di fuori dell'identità di sé con sé) semplicemente con l'equivalenza-modulo di tale relazione, l'equivalenza relativa, l'equivalenza rispetto a..

Anche la relazione di buon ordine compare nella matematica formalizzata come una costruzione che interviene a una tappa avanzata dello sviluppo. In realtà, essa è utilizzata e operante sin dal primo momento. Qualunque formula, qualunque dimostrazione presuppongono il buon ordine e lo mettono in opera. Com'è noto, non c'è affatto equivalenza tra gli enunciati «qualunque sia x esiste un y tale che $R(x,y)$ » e «esiste un y tale che, qualunque sia x , $R(x,y)$ », che differiscono tra loro solo per l'ordine dei se ni (termini). Certo, qui l'obiezione formalista è conosciuta, come anche nel caso precedentemente evocato della relazione di equivalenza presupposta prima che sia costruita. Il formalista ci rimprovererebbe, a buon diritto, in un certo senso, di con-

fondere i livelli; affermerebbe che il buon ordine che deve regnare sui segni di una formula o di una dimostrazione non è il buon ordine definito all'interno della matematica, così come l'equivalenza delle diverse occorrenze di un segno non è l'equivalenza matematica; si tratterebbe, in entrambi i casi, di nozioni metamatematiche. L'obiezione è irrefutabile, e priva di ogni interesse. Allo stesso modo, è semplicemente logico e vuoto, come direbbe Aristotele (e qui «logico» vuol dire in realtà nel senso di Aristotele: eristico) affermare che in una teoria stratificata (come la teoria dei tipi di Russell) l'equivalenza non ha lo stesso senso al primo livello, al secondo livello, all'ennesimo livello. Infatti, già dire che l'equivalenza non ha lo stesso senso attraverso i livelli implica che uno si dia, come ispezionabile di primo acchito e simultaneamente (dal punto di vista logico) la totalità (calcolabile) di questi livelli e che esista una categoria di equivalenza fuori livello (o che vale attraverso e per tutti i livelli), che si applica (e, all'occorrenza, non si applica) alle equivalenze incontrate nei livelli particolari. Ci interessiamo qui degli operatori logico-matematici (categorie) implicati sin dall'inizio nella costruzione della matematica stessa. La formalizzazione della teoria degli insiemi, e della logica insiemistico-identitaria presuppone assolutamente la messa in opera di categorie e di operatori della logica naturale, cioè della logica insiemistico-identitaria già immanente nel linguaggio comune come una delle sue dimensioni. La costruzione della logica insiemistico-identitaria *presuppone* la logica insiemistico-identitaria (e certo anche qualcos'altro: l'immaginario radicale).

Infine, attraverso tutti questi termini, opera quella ipercategoria, quello schema originario della logica insiemistico-identitaria che è la determinazione. La determinazione funziona, in tutta la storia della filosofia (e della logica) come un'esigenza suprema, ma più o meno implicita o nascosta. È relativamente meno nascosta presso gli antichi greci: il *peras* (il limite, la determinazione) che essi contrappongono all'*apeiron* (abituamente tradotto con «infinito»,

ma che significa essenzialmente «indeterminato») è, per loro, la caratteristica decisiva di ogni cosa di cui si possa veramente parlare, cioè che è veramente. All'altro capo della storia della filosofia, in Friedrich Hegel, lo stesso schema opera con altrettanta potenza, ma in modo molto più implicito: è la *Bestimmtheit*, la determinazione, che si trova in ogni pagina della *Scienza della logica*. Ma che non è tematizzata ed esplicitata da nessuna parte. Si tratta della tendenza dominante, della corrente centrale del pensiero filosofico. Nei grandi filosofi, si troveranno certo delle qualificazioni o delle restrizioni apportate a questa tesi. Già il pitagorico Filolao affermava che tutto ciò che è, è fatto di *peras* e di *apeiron*; idea che Platone riprenderà e arricchirà scrivendo: «tutto ciò che può essere detto essere è fatto di uno e di diversi, e comporta che si sviluppi con lui sin dall'inizio il *peras* e l'*apeiron*». Ma la fissazione della corrente dominante della filosofia sulla determinazione e sul determinato si traduce nel fatto che anche quando un posto è riconosciuto all'indeterminato, all'*apeiron*, questo è visto come gerarchicamente inferiore: ciò che è veramente è ciò che è determinato, e ciò che non è determinato non è, o è meno, o ha una qualità inferiore d'essere.

In tutto ciò, non c'è soltanto una logica. C'è una decisione *ontologica* chiaramente affermata, sin dagli inizi della filosofia, con Parmenide, e una costituzione/creazione. Attraverso le categorie o gli operatori citati, si costituisce una regione dell'essere e nello stesso tempo si decide sia che essa esaurisca l'essere (il razionalismo integrale, l'idealismo assoluto o il riduzionismo meccanicistico-materialista non ne sono che delle forme) sia che rappresenti il paradigma del veramente essente (*ontos on*), essendo il resto accidentale, illusione e errore, o imitazione deficiente, o «materia» amorfa e essenzialmente «passiva». Anche per Immanuel Kant, c'è questa equivalenza essere \equiv essere determinato, che rimane la stella polare ontologica: «... ogni cosa, quanto alla sua possibilità, è sottoposta ancora al principio della *determinazione completa*, secondo il quale, di *tutti* i

predicati possibili delle cose, in quanto sono paragonati ai loro contrari, uno solo le deve convenire... Questa proposizione: *ogni cosa esistente è completamente determinata*, significa che non solo di ogni coppia di predicati contraddittori *dati*, ma anche di tutti i predicati *possibili*, ce n'è sempre uno che le conviene».

Si rileverà la profondissima e niente affatto accidentale vicinanza di questa idea con il concetto matematico di «ultrafiltro». Si rileverà anche che questa decisione propria-mente metafisica è ancora centrale nella scienza contemporanea, nonostante gli sconvolgimenti che ha subito da sessant'anni per sua stessa evoluzione.

Magma

Si può parlare di magma solo nel linguaggio comune. Ciò implica che se ne può parlare solo utilizzando la dimensione insiemistico-identitaria di questo linguaggio. È ciò che farò nelle pagine seguenti. La situazione sarà persino aggravata nella misura in cui, cercando di parlarne in una maniera rigorosa, si dovrà far ricorso a termini e a nozioni che o appartengono alla logica e alla matematica costituite, o vi si riferiscono. Situazione più difficile di quella che si può ritrovare nel caso della fondazione della teoria degli insiemi o della matematica, poiché non si tratta qui soltanto di circolo vizioso ma di un'impresa che potrebbe essere qualificata antinomica o inconsistente. Utilizzeremo il linguaggio e, in una certa misura, le risorse della logica insiemistico-identitaria per definire, chiarire e persino giustificare la posizione di qualcosa che supera la logica insiemistico-identitaria e la trasgredisce persino. Utilizzando gli insiemi, si tenterà di descrivere i magmi. E, idealmente, a partire dai magmi, dovremmo cercare di descrivere gli insiemi come immersi nei magmi. Possiamo tutt'al più prendere una precauzione morale, attirando l'attenzione del lettore sul fatto che tutti i termini logici o matematici utilizzati qui di seguito sono idealmente posti tra un numero di virgolette arbitrariamente grande. Ricordo, per cominciare, la defini-

zione del magma che davo nell'*Institution imaginaire de la société*: «Un magma è ciò da cui si possono estrarre (o in cui si possono costruire) delle organizzazioni insiemistiche in numero indefinito, ma che non può mai essere ricostruito (idealmente) attraverso una composizione insiemistica (finita o infinita) di queste organizzazioni».

Così, ancora una volta, se si prende la totalità dei significati che il francese contemporaneo sostiene o può sostenere, se ne può estrarre un numero arbitrario di organizzazioni insiemistiche. Ma non si potrebbe ricostruirla a partire da elementi insiemistici qualunque.

Noto, *en passant*, che Jean-Pierre Dupuy mi aveva fatto rilevare che la definizione citata prima non è soddisfacente, perché coprirebbe anche ciò che in matematica, per evitare il paradosso di Russell, è stato definito «classe». L'obiezione è formalmente corretta. Non mi inquieta molto, perché ho sempre pensato, e penso tuttora, che la «classe» in questa accezione è un artificio logico costruito *ad hoc* per aggirare il paradosso di Russell, cosa che egli riusciva a fare solo attraverso il ricorso ad un *regressus ad infinitum*. Ma invece di commentare questa definizione cercheremo qui di chiarire altri aspetti dell'idea di magma, esplorando vie (e *impasses*) di un linguaggio più formale.

Per questo, è necessario introdurre un termine/relazione primitivo (indefinibile e indecomponibile): il termine/relazione *individuare*, che ha una valenza al tempo stesso unaria e binaria. Così, si suppone che il lettore comprenda senza ambiguità le espressioni: «individuare X»; «X individua Y»; «individuare X in Y» (individuare un cane; il collare individua il cane; individuare il cane nel campo). Utilizzando questo termine/relazione, definisco un magma in base alle seguenti proprietà:

M 1: Se **M** è un magma, si possono individuare in **M** degli insiemi di numero indefinito.

M 2: Se **M** è un magma, si possono individuare in **M** dei magmi diversi da **M**.

M 3: Se **M** è un magma, non esiste suddivisione di **M** in

magma.

M 4: Se M è un magma, ogni scomposizione di M in insiemi lascia come residuo un magma.

M 5: Ciò che non è un magma è un insieme o non è niente.

La prima proprietà assicura il ponte indispensabile verso i campi formalizzabili e le loro applicazioni, cioè verso il sapere esatto. Permette anche di chiarire il termine/relazione (o operazione) di individuazione. In effetti, per poter parlare di M, devo potere all'inizio, individuare M come tale vagamente, e l'individuazione in M di una successione di insiemi definiti mi permette di rendere progressivamente meno vaga l'identificazione di M.

La seconda proprietà esprime una inesauribilità, o una potenzialità indefinita. Ma ciò che esprime implicitamente, e che importa qui soprattutto, è che non si tratta solo e non tanto di una inesauribilità quantitativa. Non è la cardinalità a essere in gioco qui, il numero di oggetti che un magma può contenere (su questo piano non si può andare più lontano della matematica esistente), ma l'inesauribilità di modi d'essere (e di tipi di organizzazione) che vi si possono scoprire (e che restano, evidentemente, ogni volta, da specificare sinché è possibile farlo).

Ciò che è messo in gioco dalla proprietà M 2 deriva dalla stessa cosa che è messa in gioco, non o pre-matematicamente, in ogni teoria matematica, e più semplicemente, in ogni atto di linguaggio: porre originariamente e simultaneamente il segno e ciò di cui è segno nella loro identità rispetto a se stessi e nella loro differenza rispetto a tutto il resto.

La terza proprietà è senza dubbio la più decisiva. Esprime l'impossibilità di applicare qui lo schema operatore della separazione e, soprattutto, la sua non-pertinenza in quest'ambito. Nel magma delle mie rappresentazioni, non posso separare rigorosamente quelle che rimandano alla mia famiglia e le altre. (In altri termini: nelle rappresentazioni, che di primo acchito non rimandano alla mia famiglia ha sempre origine almeno una catena associativa che, invece, conduce alla mia famiglia. Ciò porta a dire che una

rappresentazione non è un essere distinto e ben definito, ma che è tutto ciò che porta con sé). Nei significati che la lingua francese contemporanea raccoglie, non posso separare rigorosamente quelli che (non nella mia rappresentazione, ma nella lingua stessa) rimandano in un modo qualunque alla matematica, e gli altri. Si può dare a questa proprietà una formulazione più debole: le intersezioni di sotto-magma non sono quasi mai vuote. La quarta proprietà è utile soprattutto per il suo completamento: se X è esaustivamente scomponibile in insiemi, allora X è un insieme e non un magma. Ad esempio, un essere matematicamente così mostruoso come $T(\mathbb{R}^n, \mathbb{R}^n)$, l'insieme delle applicazioni di \mathbb{R}^n in se stesso, è esaustivamente scomponibile, e ciò in una infinità di maniere, in insiemi. La quinta proprietà equivale ad affermare che l'idea di magma è assolutamente universale o, in maniera più pragmatica, che noi chiamiamo magmatico ogni modo di essere (o modo di organizzazione non insiemistico-identitario) che noi incontriamo o che possiamo pensare. È lo stesso dire che tutto ciò che è, tutto ciò che è concepibile, e in cui noi siamo, è un sovra-magma).

Ecco ora un tentativo di risalire al di sopra dei magmi, o di discendere al di sotto dei magmi, per costruire allo stesso tempo degli insiemi, a partire da un'altra cosa. Questo tentativo fallisce, ma credo che questo fallimento sia istruttivo. Partiamo sempre dal termine/relazione/operazione «individuare» e dalla nozione di insieme. Si definisce una *diversità* attraverso:

D 1: se in D è possibile individuare una famiglia di insiemi non vuoti, D è chiamato una diversità.

D 2: sia N la riunione degli insiemi individuati in D . Se $D - N = \emptyset$, D è un insieme. Se $D - N \neq \emptyset$, D è un magma.

Aggiungiamo a D 1 e a D 2, le proprietà M 1 - M 4. È appena necessario ricordare i molteplici abusi di linguaggio e di notazione in ciò che precede. ($D - N$ ha senso solo se N è parte di un *insieme* D ; $X = 0$ ha senso solo se X è un insieme, e così via). Notiamo semplicemente questo: se $D - N = 0$, $D - N$ è un magma secondo D 2 e M 4; dunque (M1), esistono

degli insiemi individuabili in $D - N$. Dunque, N definito come la riunione degli insiemi individuabili in D non contiene tutti questi insiemi: contraddizione.

Quest'esempio non prova certo nulla. Ma, oltre all'impossibilità che illustra di risalire al di sopra dei magmi, indica forse anche qualcos'altro. La via feconda non può essere la via costruttiva e finitista, quella che procede attraverso la posizione di elementi e di inclusioni, ma un'altra. I magmi eccedono gli insiemi non dal punto di vista della ricchezza della cardinalità (da questo punto di vista, niente può superare la scala cantoriana degli infiniti), ma dal punto di vista della natura della loro costituzione. Ciò si riflette solo molto imperfettamente, e in una maniera che impoverisce molto, nelle proprietà $M 1 - M 4$, e, io credo, in tutte le altre proprietà dello stesso tipo che si potrebbero inventare. E ciò, ancora una volta, indipendentemente dai circoli e dalle petizioni di principio che vi fanno la loro comparsa.

È questo il motivo per cui, pur conservando le proprietà $M 1 - M 4$ come descrittive o intuitive tenteremo un'altra via. Partiamo dalla matematica costituita, e da un'altra primitiva: le classi di enunciati si basano su un campo D . Si dirà che una classe di enunciati possiede una organizzazione insiemistico-identitaria se tutti i suoi enunciati sono degli assiomi, dei teoremi o delle proposizioni indecidibili nel senso di Kurt Gödel (e ciò porta a dire che tutti i suoi enunciati sono formalmente costruibili e che sono «localmente decidibili» quasi ovunque). Si dirà che una classe di enunciati C è riferita a D se esiste una corrispondenza biunivoca (*bijection*) tra una parte (non vuota) dei segni di C e una famiglia di parti (non vuota) di D . Si dirà infine che un enunciato e di C è *significativo* nel senso insiemistico-identitario se il meta-enunciato: «esistono degli oggetti di D che soddisfano a e o a *non-e*; oppure, e (o *non-e*) appartiene a una catena deduttiva in cui è connesso a un e' che soddisfa alla condizione precedente», è vero.

Se gli enunciati significativi nel senso insiemistico-identitario esauriscono la classe degli enunciati significativi

riferiti a D, allora D è un insieme. Se esistono degli enunciati significativi riferiti a D, e che non sono significativi nel senso insiemistico-identitario, allora D è un magma.

Si rileverà che la distinzione così operata sembra comportare (e effettivamente comporta) una dimensione empirica, storica o contingente; non si può dire in precedenza se un campo D che per lungo tempo è apparso non riducibile all'insiemistica non lo sarà anche successivamente (è, com'è noto, ciò che è successo progressivamente in molti campi considerevoli). Si pone quindi il problema di sapere se la distinzione che si tenta di stabilire non sia semplicemente storica o relativa (relativa a una tappa del processo di formalizzazione/insiemizzazione). In altri termini, esistono dei magmi irriducibili?

La risposta è affermativa, e si può mostrare immediatamente un magma come questo: l'attività di formalizzazione stessa non è formalizzabile. Ogni formalizzazione presuppone una attività di formalizzazione e questa non è formalizzabile (salvo, forse, nei casi banali). Ogni formalizzazione si basa sulle operazioni originarie d'istituzione di segni, di una sintassi, e persino di una semantica (senza la quale è vana e senza interesse). Queste operazioni sono il presupposto di ogni formalizzazione; ogni tentativo di pseudoformalizzarle le farebbe solo salire di un grado. Nella sua *Prefazione*, Bourbaky è alla fine costretto a convenire: «noi non pretendiamo di insegnare la matematica a degli esseri che non sappiano leggere, scrivere e contare».

Da ciò derivano delle conseguenze interessanti. Ad esempio, se si ammette (cosa che mi sembra evidente) che ogni teoria deterministica deve corrispondere a una catena di enunciati significativi nel senso insiemistico-identitario, ne risulta che esistono dei campi ai quali degli enunciati significativi possono essere riferiti, ma che non soddisfano alcuna teoria deterministica. (Naturalmente, la distinzione abituale tra deterministico e probabilistico è qui del tutto priva di interesse: gli enunciati probabilistici sono tali poiché assegnano delle probabilità determinate a classi di av-

venimenti determinati. La teoria delle probabilità e tutte le sue applicazioni derivano pienamente dalla logica insiemistico-identitaria). In altri termini: ogni teoria deterministica è formata da catene di enunciati significativi in senso insiemistico-identitario, e, di conseguenza, ogni teoria deterministica può avere solo una validità locale. Naturalmente, ciò non risolve affatto il problema di sapere se un tale campo particolare soddisfi o no a una o a delle teorie deterministiche.

Il problema del significato

Dobbiamo ritornare sul problema del significato. Abbiamo cercato di precisare ciò che può essere un significato in senso insiemistico-identitario. Si può andare più lontano?

Si può dare al termine «senso» una interpretazione nelle sue due accezioni essenziali che, credo, esauriscono il senso del senso per la logica insiemistico-identitaria.

1. «*Sinn*» in tedesco non ha affatto lo stesso senso di «sens» in francese e di «senso» in italiano. Qui, senso è considerato nell'accezione di valore come = «valore di scambio» = equivalenza = «classe».

2. «Ciò che tu fai non ha senso», «trattare una polmonite con delle docce scozzesi non ha senso». Qui, senso è considerato nell'accezione di valore per = «valore d'uso» = appropriazione, adeguamento, appartenenza = «relazione».

Evidentemente, ognuna di queste due accezioni rimanda all'altra, al tempo stesso orizzontalmente e «in scala».

Tesi. Il significato in senso insiemistico-identitario è riducibile a delle combinazioni di queste due accezioni del «senso», e reciprocamente: ogni significato riducibile a delle combinazioni di queste due accezioni del «senso» è insiemistico-identitario. In altri termini, gli enunciati significativi in senso insiemistico-identitario riguardano sempre le inclusioni nelle classi, le inserzioni nelle relazioni, e la combinatoria che vi può essere costruita sopra.

Altra formulazione della tesi. I significati in senso insiemistico identitario sono costruibili per classi, proprietà e

relazioni («per figure e movimenti» avrebbe detto Cartesio).

Corollario della tesi. Esistono dei significati che non sono costruibili per classi, proprietà e relazioni.

L'esempio immediato è, evidentemente, quello dei significati che costituiscono primitivamente un campo di classi, proprietà e relazioni (come, ad esempio, il campo minimale di segni, sintassi e semantica necessario per cominciare a fare della matematica). È senza dubbio anche il più vincolante per i formalisti e i positivisti. Ma il campo essenziale (e di cui, in realtà, l'esempio precedente è solo un caso particolare) è quello dei significati sociali immaginari e di quelli che si possono indicare, per abuso di linguaggio, come i significati psichici.

In realtà, infatti, abbiamo dovuto accorgercene, ci siamo dati un altro «primitivo»: l'enunciato significativo. E ciò equivale a dire: ci siamo dati una lingua naturale, e una classe di parlanti in questa lingua, per cui esistono dei criteri di discriminazione, forse mutevoli e fluidi, ma sufficienti rispetto al bisogno/uso, tra enunciati significativi e enunciati non significativi. E, evidentemente, ogni tentativo di cominciare la matematica, in qualunque modo sia, è costretto a presupporre questa lingua naturale, e così pure la capacità dei suoi parlanti di distinguere enunciati significativi e non significativi.

Ora, questa lingua naturale, che non ha evidentemente niente di naturale, è ogni volta socialmente istituita ed esiste solo attraverso la sua istituzione sociale. Per questo stesso motivo, essa porta (raccolge) dei significati che non sono insiemistico-identitari: dei significati sociali immaginari. Ma noi sappiamo anche, e l'abbiamo nuovamente constatato, che è impossibile parlare, non importa in quale quadro, senza utilizzare gli operatori insiemistico identitari (e, ad esempio, gli operatori classe, relazione, proprietà).

Non è questo il luogo in cui sia possibile avanzare nella chiarificazione del modo d'essere e dell'organizzazione dei significati sociali immaginari. Mi limiterò a qualche rilievo.

Dobbiamo probabilmente distinguere un primo strato, in

un senso originario e fondante, del significare, che si può chiamare, in ricordo di Kant *transcendentale* e che presuppone *l'immaginare radicale*. L'immaginare radicale è la *posizione, ex nihilo* di qualcosa che non è e il legame (senza determinazione preliminare, arbitraria) tra questo qualcosa che non è e qualcosa che, d'altronde è o non è. Questa posizione e questo legame sono naturalmente *presupposti* da ogni relazione di segno e da ogni linguaggio. Per ciò stesso, fondano ogni campo insiemistico-identitario come ogni altro campo umanamente concepibile. Così, scrivere (o leggere e comprendere) « $0 \neq 1$ » presuppone la posizione di cerchi e di sbarre (materiali-astratti sempre identici a se stessi, qualunque ne sia la realizzazione concreta) in quanto *segni* (che come tali non sono naturalmente). Ma presuppone anche la posizione delle nozioni, delle idee, dei concetti, o se si vuole, zero, uno, differente che, nemmeno, sono come tali naturalmente, e il legame degli uni con gli altri. È attraverso questo legame che $0 \neq$ significa, e perché significhi, è necessaria la capacità di vedere in « $0 \neq 1$ » ciò che non c'è, degli zero e degli uni là dove ci sono solo dei cerchi e delle sbarre. All'altra estremità, ci sono i significati sociali immaginari, centrali, di cui non dobbiamo occuparci qui. Basti ricordare, ancora una volta, che questi significati implicano costantemente le operazioni insiemistico-identitarie, ma non vi si esauriscono. Essi si «strumentano» sempre in classi, relazioni e proprietà, ma non sono costruibili a partire da queste.

Al contrario: è attraverso i significati sociali immaginari che si opera la posizione di classi, proprietà e relazioni nel mondo creato dalla società. L'istituzione immaginaria della società scaturisce dalla costituzione di punti di vista arbitrari, a partire dai quali equivalenze e relazioni sono stabilite. (Ad esempio, delle specifiche parole pronunciate da un individuo particolare in un luogo e in un contesto specifico stabiliscono l'equivalenza tra un pezzo di pane e il corpo di un Dio, o fanno entrare questo oggetto nel cerchio di relazioni che caratterizza il «sacro»). E certo, uno dei campi da

esplorare qui sarebbe la maniera in cui equivalenza e relazione si trasformano quando funzionano, non più nel dominio insiemistico-identitario, ma nel dominio immaginario nel senso proprio e forte del termine.

Potenza della logica insiemistico-identitaria

Qual è il motivo della fantastica potenza della logica insiemistico-identitaria (quella che Hegel chiamava «la potenza terribile dell'intelletto»)? Il fatto è che, senza alcun dubbio, questa logica si sostiene sullo strato di ciò che è, in altri termini, essa «corrisponde» proprio a una dimensione dell'essere. Si può anche dire di più: sia che esista una parte insiematizzabile dell'essere che è ovunque denso; sia che l'essere sia insiematizzabile localmente (o a pezzi, o a strati). Ci ritornerò brevemente in seguito.

Questo sostenersi della logica insiemistico-identitaria su ciò che è, ci si presenta sotto due forme, del resto indissociabili. La prima: la logica insiemistico-identitaria ripete, prolunga, elabora la logica del vivente, o almeno, una parte essenziale della logica del vivente. Indiscutibilmente, per una parte enorme delle sue operazioni (è così per *tutte* le sue operazioni?) il vivente lavora per classi, proprietà e relazioni. Il vivente costituisce un mondo, si costituisce il suo mondo, organizzato, la cui organizzazione è evidentemente correlativa a (non è che l'altra faccia della) organizzazione propria del vivente. Equivalenza e relazione ne sono gli ingredienti ovunque presenti. Il vivente crea *per sé* la sua propria universalità e il suo proprio ordine. Di questa universalità e di quest'ordine siamo noi stessi gli eredi, in quanto viventi. Avrò modo di ritornare su ciò.

Ma il vivente potrebbe organizzare un mondo assolutamente caotico?

Perché il vivente possa organizzare, per sé, un mondo a partire da X, è almeno necessario che X sia organizzabile. È il vecchio problema del criticismo kantiano, sul quale non si potrebbe sorvolare. Tutte le forme d'organizzazione immanenti alla coscienza trascendentale (o nel *génome*: la posi-

zione logica del problema è nei due casi rigorosamente identica) non possono dare nulla se il materiale che devono formare non includesse già in sé questa forma minimale: quella di essere formabile. (Si può notare, *en passant*, che l'idea di un universo assolutamente disordinato ci è impensabile; e paragonare ciò all'impossibilità di dimostrare che una successione infinita sia aleatoria).

Siamo dunque obbligati a postulare il fatto che alla organizzazione (per classi, proprietà e relazioni) attraverso la quale il vivente costituisce il suo mondo corrisponda a qualche cosa nel mondo così com'è indipendentemente dal vivente; cioè, che esiste in sé uno strato dell'essere totale che possiede una organizzazione insiemistico-identitaria (nel senso minimale che può prestarsi a una tale organizzazione). Ma siamo anche obbligati a constatare di più: che questa organizzazione supera di gran lunga le semplici implicazioni *ex post* (e apparentemente tautologiche) che si possono trarre dal fatto che qualcosa di vivente esiste: essa presenta proprio una universalità *in sé*. Forse l'esistenza dei viventi terrestri, così come noi li conosciamo, sarebbe stata impossibile senza la caduta delle mele. Ma non c'è soltanto la caduta delle mele, anche la rotazione delle galassie o l'espansione degli ammassi stellari sono rette dalla stessa legge. Se il vivente esiste dipendendo da, o in simbiosi ontologica con, uno strato dell'essente totale che è localmente insiemistico-identitario, questo strato si estende anche là dove il vivente non esiste. Ed è evidentemente ciò che spiega al tempo stesso lo straordinario successo della scienza occidentale moderna e la *unreasonable effectiveness of mathematics* (Eugene Wigner).

Ma la potenza della logica insiemistico-identitaria affonda anche le sue radici nella istituzione della società. Essa traduce una necessità funzionale-strumentale dell'istituzione sociale in tutti gli ambiti: ci vuole il determinato e il necessario perché qualunque società funzioni, e anche perché possa presentare a se stessa i suoi significati propriamente immaginari. Non c'è società senza mito e non c'è

società senza aritmetica. E, cosa ancora più importante, non c'è mito (o poema, o musica) senza aritmetica, e certo anche, non c'è aritmetica senza mito (fosse pure il mito della pura razionalità dell'aritmetica).

A questa necessità, trans-storica, si aggiunge per noi uno sviluppo storico particolare, e che possiamo pensare superabile: la svolta dopo Platone come ontologia della determinazione, cioè come dilatazione esorbitante dell'insiemistico-identitario. Ha coperto così quasi tutto il dominio del pensiero, costituendo anche una filosofia politica razionale per concludersi infine (certo, anche attraverso altri apporti) nel regno della pseudo razionalità che noi conosciamo nel mondo moderno.

Tesi ontologiche

Ciò che è non è insieme o sistema di insiemi. Ciò che è non è pienamente determinato. Ciò che è, è caos, o abisso, o senza fondo. Ciò che è, è caos a stratificazione non regolare. Ciò che è comporta una dimensione insiemistico-identitaria o una parte insiemistico-identitaria ovunque densa. Domanda: la comporta o gliela imponiamo? Risposta (per farla finita col costruttivismo, i riflessi e le *tabulae* rase): per l'osservatore limite, la questione di sapere, in un senso ultimo, che cosa viene da lui e che cosa dall'osservato è indecidibile. (Non può esistere osservabile assolutamente caotico. Non può esistere osservatore assolutamente non organizzato. L'osservazione è un co-prodotto non pienamente scomponibile).

La non-determinazione di ciò che è non è semplice indeterminazione nel senso privativo e alla fine banale. È creazione, cioè emergere di determinazioni altre, di nuove leggi, di nuovi ambiti di legalità. L'indeterminazione (se non significa semplicemente uno stato della nostra ignoranza o una situazione statistica) ha questo preciso senso: nessuno stato dell'essere è tale da rendere impossibile l'emergere di *altre* determinazioni oltre a quelle già esistenti.

Se lo stato non è creazione, allora non c'è tempo (il tempo

non è in questo caso che la quarta dimensione di un R^4 pienamente spazializzato, una quarta dimensione ontologicamente sovranumeraria).

Interrogazioni sul vivente

Da molto tempo mi sembra evidente che il vivente si caratterizzi fundamentalmente attraverso la costituzione di un mondo proprio, che comporta una sua organizzazione propria, di un mondo *per sé* in cui nulla può essere dato né apparire se non è prelevato (su un X esterno) e trasformato, cioè formato/informato da questa organizzazione del vivente stesso. A questo proposito, Francisco Varela, con le sue idee di chiusura operativa, informativa e cognitiva del vivente, credo che apporti delle chiarificazioni decisive.

Sono meno persuaso della sua utilizzazione del termine autonomia biologica per caratterizzare questa situazione. Il termine autonomia è stato utilizzato da molto tempo (e da me, di nuovo, dal 1949) per indicare, nell'ambito umano, uno stato di cose radicalmente diverso: in poche parole, lo stato in cui «qualcuno» (soggetto singolare o collettività) è autore della propria legge esplicitamente e, nella misura del possibile, lucidamente (non ciecamente).

Ciò implica (e vi ritornerò nell'ultima parte di questa esposizione) che egli instauri un rapporto nuovo con la sua legge signficante, tra le altre, che la possa modificare sapendo ciò che fa. Identificare l'autonomia con la chiusura (come l'uso del termine da parte di Varela comporta) conduce a risultati paradossali.

Un paranoico, che trasforma immediatamente ogni dato per adattarlo al suo sistema di interpretazione perfettamente chiuso e fermo, sarebbe il paradigma di un essere autonomo (psichicamente). E così, una società con un sistema del mondo totalmente chiuso e rigido, che si tratti di una società arcaica o della società del 1984, sarebbe autonoma. Per evitare questa polisemia che finisce con lo sfociare in un rigoroso equivoco (lo stesso termine per indicare due contrari), preferirei la parola «autocostituzione». (Il termine

sempre più usato di auto-organizzazione non mi sembra abbastanza radicale).

Vengo adesso agli interrogativi che mi pongo. Si può considerare il vivente come un automa nel senso vero ed etimologico del termine. «Automa» non significa «robot», ma ciò che si muove da solo (un senso che si trova già in Omero). La precisazione è utile: Aristotele, in effetti, definisce l'animale come ciò che «ha in se stesso il principio del movimento» (*archén kinéseos*). Ora, Aristotele è evidentemente pre-cartesiano e prehegeliano: il movimento, per lui, non è solo il movimento locale, il movimento locale è solo una delle tre specie di movimento: le altre due sono la generazione e la corruzione da un lato, l'alterazione dall'altro. In altri termini, in questo punto, Aristotele parla come se ritenesse che l'animale abbia in se stesso il principio della sua generazione e corruzione, come della sua alterazione; egli è, in effetti, assai vicino a ciò che noi diciamo.

Ora, possiamo pensare il vivente come un automa pienamente insiemistico-identitario? E si può pensare che un automa pienamente insiemistico-identitario, ma anche pienamente automa (che ha cioè in sé i principi della sua generazione e corruzione, come della sua alterazione, e ancora in altri termini, capace non solo di autoconservazione, ma anche di autoriproduzione e di auto-alterazione), che un tale automa sia producibile attraverso procedimenti strettamente insiemistico-identitari (in altri termini, deterministici)?

Non conosco la risposta a questi due interrogativi; vorrei semplicemente commentarne alcuni aspetti.

Dire che il vivente è autonomo (nel senso di Varela) o auto-costituente, nella terminologia che preferisco, vuol dire che il vivente pone i suoi propri significati, e cioè che costituisce lui stesso originariamente i suoi ambiti di classi, di proprietà e di relazioni. Ciò mi sembra evidente. Ma in che misura possiamo dire che l'essere del vivente si esaurisce in e attraverso il funzionamento per classi, proprietà e relazioni? E in quale misura una autocostituzione primitiva

è costitutiva di senso in un sistema strettamente insiemistico-identitario? Si potrebbero esaminare diversi criteri. Ad esempio, si potrebbe dire che il vivente è un automa insiemistico-identitario solo se i significati primitivi per una specie vivente data (quelli che costituiscono la sua organizzazione e la sua chiusura) possono essere costruiti per classi, proprietà e relazioni in un altro sistema insiemistico-identitario. Così, un cane sarebbe un automa come questo, se si potessero costruire le forme e le partizioni che costituiscono il mondo del cane attraverso operazioni insiemistico-identitarie in un sistema che fosse esterno al cane e che non fosse esso stesso del vivente. Ma ciò è soddisfacente e sufficiente? Mi sembra di no: mi sembra che, formalmente, si potrebbe forse fare questa costruzione, ma che non si avrebbe né ragione né criterio per farla, se il cane non esistesse già. Mi sembra che l'essere così effettivo, già realizzato, del cane sia l'a priori logico della sua ricomposizione insiemistico-identitaria; che questa sia sempre (forse) possibile non significa niente di più, al limite, che questo: a ogni stato del cane corrisponde, bi-univocamente, uno stato fisicamente realizzabile di una nube di particelle elementari. Ma questo stato non ha, dal punto di vista prebiologico alcun privilegio e alcuna caratteristica propria; fisicamente, nulla permette di distinguerlo dall'infinità degli altri stati possibili della stessa nube di particelle (nulla che non sia banalmente descrittivo). In breve: per fabbricare un cane, bisognerebbe avere l'idea di un cane. Idea: *eidos*, forma nel senso pieno del termine (unione dell'organizzazione e dell'organizzato).

Ritengo che l'esistenza, l'emergere di questo *eidos* sia una istanza, una manifestazione dell'essere come creazione. Penso che il vivente rappresenti un'autocreazione (cieca, certo). Come confutare questa concezione? Si potrebbe dire: si dimostrerà che il vivente non rappresenti un'autocreazione, quando la sua esistenza (la sua necessità, la sua probabilità estrema) sarà diventata un teorema in una teoria deterministica di un ambito più vasto. Ciò impliche-

rebbe innanzi tutto che si fosse risposto in modo nettamente affermativo alla domanda: il vivente è un automa pienamente insiemistico-identitario? Ciò implicherebbe anche che si accettasse l'idea che il sé sia rigorosamente deducibile a partire dal non-sé e in base alle leggi del non-sé. E io sono convinto che questa idea sia priva di senso.

La questione dell'autonomia sociale e individuale

L'autonomia non è la chiusura, ma l'apertura; apertura ontologica, possibilità di superare la chiusura informativa, cognitiva e organizzativa che caratterizza gli esseri autocostruendosi, ma eteronomi. Apertura ontologica, poiché superare questa chiusura significa alterare il sistema cognitivo e organizzativo già esistente, dunque costituire il proprio mondo e sé in base a leggi altre, dunque creare un nuovo *eidos* ontologico, un sé altro in un mondo altro.

Questa possibilità appare solo, che io sappia, con l'umano. Essa compare come possibilità di rimettere in causa, non in modo aleatorio o ciecamente, ma sapendo che lo si fa, le proprie leggi, la propria istituzione, quando si tratta della società.

L'ambito umano appare, all'inizio, come un ambito a forte eteronomia (ad autonomia, nel senso di Varela). Le società arcaiche, come le società tradizionali, sono società a forte chiusura informativa, cognitiva e organizzativa. In effetti, questo è lo stato di quasi tutte le società che conosciamo, quasi ovunque, quasi sempre. E, non solo nulla, in questo tipo di società, prepara la messa in discussione delle istituzioni e dei significati stabiliti (che rappresentano, in questo caso, i principi e i portatori della chiusura), ma tutto vi è costituito per rendere questa messa in discussione impossibile e impensabile (è in effetti una tautologia).

E questo il motivo per cui si può concepire come una rottura radicale, una creazione ontologica l'emergere di società che mettono in discussione le loro proprie istituzioni e significati (la loro organizzazione nel senso più profondo), in cui idee come: i nostri dei sono forse falsi dei, le nostre

leggi sono forse ingiuste, non solo cessano di essere impensabili e impronunciabili, ma diventano fermento attivo di un'auto-alterazione della società. E questa creazione, come sempre avviene in una circolarità, i suoi elementi, che si presuppongono l'un l'altro e che hanno senso solo gli uni rispetto agli altri sono posti *d'emblée*. Delle società che si mettono in discussione: ciò vuol dire, concretamente, degli individui capaci di mettere in questione le leggi esistenti, e la comparsa di individui come questi è possibile solo se qualche cosa è nello stesso tempo cambiato a livello della istituzione globale della società. Questa rottura si è verificata solo due volte nella storia, nella Grecia antica e poi, in un modo che è al tempo stesso affine e profondamente altro, nell'Europa occidentale.

Noi siamo gli eredi di questa rottura. Essa continua a vivere e ad agire nel movimento democratico e rivoluzionario che ha animato il mondo europeo da secoli. E le trasformazioni storiche, conosciute, di questo movimento, ci permettono oggi (attraverso anche e soprattutto i suoi fallimenti) di dare una nuova formulazione dei suoi obiettivi, l'instaurazione di una società autonoma.

Mi sia permessa qui una deviazione, attraverso la mia storia personale. Nel mio lavoro, l'idea di autonomia compare molto presto, sin dall'inizio, in effetti, e non come idea filosofica o epistemologica, ma come idea essenzialmente politica. La sua origine sta nella mia preoccupazione costante relativa al problema rivoluzionario, al problema dell'auto-trasformazione della società.

Grecia, dicembre 1944: le mie idee politiche sono, al fondo, le stesse di oggi. Il partito comunista, il partito staliniano tenta di impadronirsi del potere. Le masse sono con lui. Le masse sono con lui, dunque: non è un *putsch*, è una rivoluzione. Ma non è una rivoluzione. Queste masse sono guidate a bacchetta dal partito staliniano: non esiste la creazione di organismi autonomi delle masse, di organismi che non ricevano le loro direttive dall'esterno, che non siano sottomessi al dominio e al controllo di una istanza a

parte, separata, partito o stato. Domanda: quando comincia un periodo rivoluzionario? Risposta: quando la popolazione forma i propri organismi autonomi, quando entra in attività per darsi le proprie forme di organizzazione e le proprie norme.

E da dove viene questo partito staliniano? In un certo senso, dalla Russia. Ma in Russia c'era stata, precisamente, una rivoluzione di questo tipo nel 1917, e questo tipo di organi autonomi (soviet, consigli di fabbrica). Domanda: quando una rivoluzione si conclude, degenera, cessa di essere una rivoluzione? Risposta: quando gli organi autonomi della popolazione cessano di esistere e di agire, sia che vengano decisamente eliminati, sia che vengano addomesticati, asserviti, utilizzati da un nuovo potere separato, come strumenti o elementi decorativi. Così, in Russia, i soviet e i consigli di fabbrica creati dalla popolazione nel 1917 sono stati gradualmente addomesticati dal partito bolscevico e alla fine privati di tutto il potere nel periodo 1917-1920. La violenta repressione della Comune di Kronstadt nel marzo del 1921 mise la parola fine a questo processo ormai irreversibile nel senso che, dopo questa data, ci sarebbe voluta nientemeno che una vera e propria rivoluzione per allontanare il partito bolscevico dal potere. Ciò liquidava nello stesso tempo il problema della natura del regime russo, perlomeno in senso negativo: una cosa era certa, questo regime non era socialista, né preparava il socialismo.

Se dunque una nuova società deve sorgere dalla rivoluzione, non può essere costituita che sul potere degli organismi autonomi della popolazione, esteso a tutte le sfere dell'attività e dell'esistenza collettive: non solo la politica in senso stretto, ma la produzione e l'economia, la vita quotidiana, e così via. Dunque: autogoverno e autogestione (che io chiamavo a quel tempo gestione operaia e gestione collettiva) basate sull'auto-organizzazione delle collettività in questione. Ma autogestione e autogoverno di che cosa? Si tratterebbe forse di autogestire le prigionie per mezzo dei

prigionieri, le catene di montaggio per mezzo degli operai parcellizzati? L'auto-organizzazione sarebbe forse l'auto-organizzazione dei menu delle mense aziendali?

L'auto-organizzazione, l'autogestione ha senso solo se affronta le condizioni istituite dall'eteronomia. Karl Marx vedeva nella tecnica solo del positivo, altri vi hanno visto un mezzo neutro che poteva essere messo al servizio di non importa quali fini. Noi sappiamo che non è affatto così, che la tecnica contemporanea è parte integrante dell'istituzione eteronoma della società. Lo stesso vale per il sistema educativo. Se dunque l'autogestione, l'autogoverno non devono diventare mistificazioni o semplice maschera di qualcos'altro, tutte le condizioni della vita sociale devono essere messe in questione. Non si tratta di fare tabula rasa, ancor meno di fare tabula rasa dall'oggi al domani; ma di comprendere la solidarietà di tutti gli elementi della vita sociale e di trarne la conclusione: non c'è nulla che possa essere, in linea di principio, escluso dall'attività istitutiva di una società autonoma. Si arriva così all'idea che ciò che definisce una società autonoma è la sua attività di auto-istituzione esplicita e lucida, il fatto che dà a se stessa la sua legge, sapendo di farlo. Ciò non ha nulla a che vedere con la finzione di una trasparenza della società. Ancor meno di un individuo, la società non potrà mai essere «trasparente» a se stessa. Ma può essere libera e pensata e questa libertà e questa riflessione possono essere a loro volta degli oggetti e degli obiettivi della sua attività istitutiva.

A partire da questa idea, un ritorno indietro sulla concezione complessiva della società e della storia diventava inevitabile. In realtà, questa attività istitutiva che noi vorremmo liberare nella nostra società c'è sempre stata. L'istituzione della società è sempre stata auto-istituzione; le leggi non sono state date dagli dei, da dio o imposte dallo stato delle forze produttive (poiché queste forze produttive non erano che una delle facce della istituzione della società), ma sono state create dagli assiri, dagli ebrei, dai greci o altri popoli. In questo senso, la società è sempre stata autonoma

nel senso di Varela. Ma questa auto-istituzione è sempre stata occultata, coperta dalla rappresentazione, pure fortemente istituita, di una origine extrasociale della istituzione (gli dei, gli antenati, o la «Ragione», la «Natura», e così via). E questa rappresentazione mirava, e mira sempre, ad annullare la messa in discussione dell'istituzione esistente; ne sancisce, precisamente, la chiusura. In questo senso, queste società sono eteronome, perché si sottomettono alla propria creazione, alla propria legge, che pongono come intangibile perché proviene da un'origine qualitativamente altra rispetto agli uomini viventi. Anche in questo senso, l'emergere di società che mettano in questione la loro propria organizzazione nel senso più ampio e più profondo, rappresenta una creazione ontologica: l'apparizione di una forma (*eidōs*) che si altera esplicitamente da sola in quanto forma. Ciò significa che, nel caso di queste società, la chiusura rappresentativo-cognitiva è in parte, in un certo senso, spezzata. In altri termini, l'uomo è il solo animale capace di rompere la chiusura in e attraverso la quale ogni altro vivente è.

L'autonomia è dunque, per noi, a livello sociale: l'auto-istituzione esplicita, che si conosce come tale. E questa idea anima il progetto politico della istituzione di una società autonoma. A partire da ciò, certo, si apre una massa immensa di questioni, tanto politiche che filosofiche, legate alle discussioni che abbiamo svolto qui.

L'autonomia, come obiettivo: sì, ma è sufficiente? L'autonomia è un obiettivo che noi vogliamo in sé, ma anche per qualcos'altro. Senza di ciò, ricadiamo nel formalismo kantiano e nelle sue situazioni di stallo. Noi vogliamo l'autonomia della società, come degli individui, in sé e al tempo stesso per poter fare delle cose. Fare che cosa? È forse l'interrogativo più pesante che la situazione contemporanea suscita: questo *che cosa* si riferisce ai *contenuti*, ai valori sostantivi, ed è proprio ciò che appare in crisi nella società in cui viviamo. Non vi si vede (o assai poco) l'emergere di nuovi contenuti di vita, di nuovi orientamenti in sincronia con la tendenza (che invece si manifesta in molti settori

della società) verso un'autonomia, una liberazione rispetto a regole semplicemente ereditate. Tuttavia, è permesso pensare che senza l'emergere di nuovi contenuti, certe tendenze non potranno né amplificarsi, né approfondirsi, né universalizzarsi.

Andiamo più lontano. Quali sono le funzioni dell'istituzione? L'istituzione sociale è, innanzi tutto, fine a se stessa, e ciò vuol dire anche che una delle sue funzioni essenziali è l'autoconservazione. L'istituzione contiene dei dispositivi incorporati che tendono a riprodurla attraverso il tempo e le generazioni, e che anche, in linea generale, impongono questa riproduzione con una efficacia che, a rifletterci bene, sembra miracolosa. Ma l'istituzione può far ciò solo se compie un'altra delle sue funzioni, cioè la socializzazione della psiche, la fabbricazione di individui sociali appropriati e conformi. Nel processo di socializzazione della psiche, l'istituzione della società può, banalità a parte, fare quasi tutto; ma c'è anche un minimo di cose che non può non fare, che le sono imposte dalla natura della psiche. È chiaro che deve fornire alla psiche degli oggetti che derivino dalle pulsioni o dai desideri; che deve anche fornirle dei poli di identificazione. Ma soprattutto: deve fornirle del senso. Ciò implica in particolare che l'istituzione della società è sempre stata rivolta (e vi è più o meno riuscita) a coprire ciò che ho prima definito il caos, il senza fondo, l'abisso, abisso del mondo, della psiche stessa rispetto a se stessa, della società stessa rispetto a se stessa.

Questo *dare senso*, che è stato nello stesso tempo occultamento dell'abisso, è stato il ruolo dei significati sociali immaginari più centrali, nucleari: i significati religiosi. La religione è al tempo stesso presentazione e occultamento dell'abisso. L'abisso è annunciato, presentificato in e attraverso la religione e nello stesso tempo, essenzialmente occultato. Ciò vale, ad esempio, per la morte nel Cristianesimo: presenza ossessiva, lamentazione interminabile. E, nello stesso tempo, denegazione assoluta, perché questa morte non è una morte veramente: è l'ingresso in un'altra

vita. Il sacro è il simulacro istituito dell'abisso la religione conferisce una sembianza o figurazione all'abisso, e questa sembianza è presentata come senso ultimo e al tempo stesso come fonte di ogni senso. Per prendere l'esempio più chiaro, il dio della teologia razionale cristiana è al tempo stesso senso ultimo e fonte di ogni senso. E anche, dunque, al tempo stesso fonte e garante dell'essere della società e della sua istituzione. Ne risulta (ne è sempre risultato sotto diverse forme) l'occultamento della *metacontingenza* del senso cioè del fatto che il senso è creazione della società, che è radicalmente contingente per chi rimane al suo esterno, e assolutamente necessario per chi rimane al suo interno, dunque né necessario né contingente. È lo stesso dire che questo occultamento è occultamento dell'auto-istituzione della società, e di questa doppia evidenza: la società non può esistere senza le istituzioni e i significati che crea, e questi non possono avere alcun fondamento assoluto.

Ma, se la società autonoma è la società che si auto-istituisce esplicitamente e lucidamente, che sa di porre le sue istituzioni e i suoi significati, ciò vuol anche dire che la società sa che essi hanno la loro fonte solo nella propria attività istitutiva e donatrice di significato, e che non hanno alcuna garanzia extrasociale. E attraverso ciò ritroviamo il problema radicale della democrazia. La democrazia, quando è vera, è il regime che rinuncia esplicitamente a ogni garanzia ultima, e che non conosce altra limitazione che la sua autolimitazione. Essa può certo trasgredire quest'auto-limitazione, com'è così spesso successo nella storia, e può quindi inabissarsi o rovesciarsi nel suo contrario. Ciò equivale a dire che la democrazia è il solo regime politico tragico, è il solo regime che rischia, che affronta apertamente la possibilità della sua autodistruzione. La tirannia o il totalitarismo non «rischiano» niente, perché hanno già realizzato tutto ciò che può esistere come rischio nella vita storica. La democrazia si trova sempre nel problema della sua autolimitazione, che nulla può risolvere in anticipo; è impossibile, ad esempio, fabbricare una costituzione che

impedisca che un giorno il 67 per cento degli individui prenda «democraticamente» la decisione di privare l'altro 33 per cento dei propri diritti. Si potranno iscrivere nella costituzione dei diritti imprescrittibili degli individui, non vi si può iscrivere una clausola che interdice in modo assoluto la revisione della costituzione e, anche se così si facesse, questa clausola si rivelerebbe presto o tardi impotente. La sola essenziale limitazione che la democrazia possa conoscere è l'autolimitazione. E questa, a sua volta, può essere solo il compito di individui educati in, da e per la democrazia. Ma questa educazione comporta necessariamente l'accettazione del fatto che le istituzioni non sono, in quanto tali, né necessarie, né contingenti; cioè, l'accettazione del fatto che non esiste senso dato come un regalo, né garante del senso e che non c'è altro senso di quello creato nella e dalla storia. Ciò equivale anche a dire che la democrazia si allontana dal sacro, o che (è la stessa cosa) gli esseri umani accettano finalmente ciò che sino ad ora non hanno mai voluto veramente accettare (e che al fondo di noi stessi non accettiamo mai veramente): il fatto che sono mortali, che non c'è niente al di là. Solo a partire da questa convinzione profonda e impossibile della mortalità di ognuno di noi e di tutto ciò che facciamo è possibile veramente vivere come un essere autonomo e che una società autonoma divenga possibile.

traduzione di Donatella Zazzi