

MATERIALISMO CINETICO. FILOSOFIA DEL PROCESSO E *NEW MATERIALISM*

THOMAS NAIL¹

1. *Introduzione*

Sempre più a partire dalla fine del ventesimo secolo, i filosofi hanno risposto a un mondo fluido e in rapido cambiamento operando uno scarto concettuale rispetto a un modo di pensare il mondo in termini di sostanze, essenze e oggetti statici. Al suo posto, essi hanno preferito uno studio del mondo in termini di *processi, eventi e trasformazioni*.

Quel movimento che ora in filosofia viene chiamato *new materialism* è emerso nel corso degli ultimi due decenni a partire dalla tradizione europea della filosofia del processo. I *new materialists* ritengono che gli umani non siano il centro di significato dell'universo e che tutta la materia sia dotata di *agency*. I *new materialists* apprezzano la filosofia del processo perché, in generale, essa prende maggiormente sul serio la *agency* dei non-umani rispetto alla maggior parte delle altre filosofie antropocentriche. Ovviamente, ciò non costituisce una garanzia contro l'antropocentrismo, ma a mio parere rappresenta comunque un passo nella giusta direzione.

Ciò che mi sembra affascinante è come i dibattiti contemporanei tra i *new materialists* mettano in scena le differenze filosofiche tra i due maggiori filosofi del processo del Novecento: il filosofo francese Henri Bergson e il filosofo inglese Alfred North Whitehead. Pertanto, credo che questi dibattiti siano utili a distinguere e valutare entrambi.

Moltissimi studiosi usano oggi i termini *new materialism* («nuovo materialismo») e *object-oriented ontology* («ontologia orientata agli oggetti»); è facile confondersi su cosa si intenda con essi, quali autori ricadano in quale campo, e quale sia la posta in gioco nei dibattiti e nelle discussioni che li riguardano. Ecco perché insieme ai miei colleghi Christopher Gamble e Joshua Hannan ho compilato una rassegna comparativa della letteratura fino a oggi, che abbiamo intitolato *Che cos'è il new materialism?*². Con essa volevamo aiutare i lettori a comprendere chi fosse chi nel dibattito e come questo si stesse svolgendo; per una rassegna più ampia dei vecchi materialismi contrapposti ai nuovi, nonché delle loro varianti, si rimanda a quel saggio.

In questo articolo, intendo scavare a fondo nella differenza ontologica fondamentale tra le due principali correnti rivali del realismo contemporaneo: il nuovo materialismo

1 University of Denver, thomas.nail@du.edu.

2 C.N. Gamble - J.S. Hanan - T. Nail, *What is new materialism?* «Angelaki» 24 (2019), 6, pp. 111-134.

vitalista e l'ontologia orientata agli oggetti. Il mio obiettivo primario è di convincere i lettori che queste due filosofie sono in radicale opposizione e non devono essere confuse, come invece troppo spesso si fa.

I neo-materialisti e gli ontologi orientati agli oggetti si propongono come filosofi del processo non-antropocentrici dediti a studiare la *agency* della materia. Tuttavia, essi si distinguono significativamente per come concepiscono la materia e per la risposta alla questione se la materia sia continua, discontinua o entrambe le cose. Il ramo prevalente del *new materialism* è un neo-vitalismo che si rifà principalmente a Henri Bergson e Gilles Deleuze. I neo-materialisti vitalisti ritengono che tutta la materia, inclusa quella inorganica, sia dotata di capacità di agire e creare simili a quelle degli esseri viventi. Per questi filosofi, i processi sono trasformazioni qualitative continue dell'intero universo. Gli ontologi orientati agli oggetti sono invece più vicini alla tesi di Whitehead secondo cui il mondo consiste di oggetti non-vitalistici che cambiano in modo discontinuo insieme all'universo nella sua interezza. In questo articolo intendo esporre in dettaglio i principali punti di accordo e disaccordo tra Bergson, Whitehead e i loro epigoni neo-materialisti od orientati agli oggetti.

Lungo il percorso, intendo anche mostrare come la mia filosofia del movimento, o «materialismo cinetico», offra un modo nuovo di perpetuare la tradizione della filosofia del processo evitando assunti metafisici relativi alla continuità o discontinuità del cambiamento. Nello specifico, sostengo che il nuovo materialismo vitalista e l'ontologia orientata agli oggetti siano incompatibili con ciò che attualmente la scienza sperimentale ci dice riguardo alla natura della materia e del moto. Al contrario, il materialismo cinetico propone un materialismo non-metafisico del processo coerente con una visione sperimentalista del materialismo e dell'indeterminazione quantistica. L'auspicio è che, in futuro, il materialismo filosofico prenda maggiormente sul serio l'importanza dell'indeterminatezza materiale.

2. La filosofia del processo

La filosofia del processo è la tesi che la realtà sia costituita da processi, e non da sostanze od oggetti. Nel seguito intendo differenziare tra due tradizioni di filosofia del processo e operare una distinzione tra queste e la filosofia del movimento.

Non è questa la sede per una rassegna dell'intera storia della filosofia del processo, ma vorrei comunque osservare come, nella mia prospettiva³, essa non abbia avuto la sua prima espressione in Eraclito. Questi ha bensì sostenuto che «tutto si muove e nulla resta fermo», e che «non potresti entrare due volte nello stesso fiume»⁴, ma ha anche sostenuto che «con il fuoco si scambiano tutte le cose e il fuoco si scambia con tutto, come l'oro si scambia con le merci e le merci con l'oro»⁵, che «tutto è uno»⁶, e che «tutto

3 J.R. Hustwit, *Process philosophy*, in *Internet encyclopedia of philosophy*, 25 aprile 2020, <https://www.iep.utm.edu/processp/>.

4 Platone, *Cratilo*, 402a: «*πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*» καὶ [...] «*δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης*».

5 Traduzione alternativa: «Mutamento scambievole di tutte le cose col fuoco e del fuoco con tutte le cose, allo stesso modo dell'oro con tutte le cose e di tutte le cose con l'oro» (in G. Giannantoni (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, vol. I, 1969, p. 215).

6 Ivi, p. 208

accade secondo contesa»⁷. Eraclito definiva il processo come un cambiamento interno a un'unica *sostanza* unitaria e identica a sé stessa: il fuoco. Il fuoco non muta, nonostante il processo di cambiamento che lo modifica. Pertanto, la filosofia di Eraclito corrisponde a una logica monistica ed economica di equivalenza e scambio monetario. Eraclito considerava i processi e le differenze come *differenze rispetto a* una sostanza sottostante che rimane identica a sé stessa. Le due tradizioni di processo trattate più sotto rifiutano tutto ciò, così come rifiutano qualunque altra idea di sostanza.

3. La filosofia del processo continuo

La prima tradizione di filosofia del processo che vorrei prendere in considerazione è quella della *continuità*. Secondo questa tradizione, i processi sono continui e indivisibili. Il suo primo grande esponente è stato il filosofo francese Henri Bergson (1859-1941): piuttosto che uno stato fisso, Bergson descriveva una «massa fluida» in una «zona mobile». «Non ci sono cose, ci sono soltanto azioni»⁸. «Così definiti», egli scrive, «gli stati non sono elementi distinti, ma si prolungano gli uni negli altri in un incessante *fluire*»⁹; la natura è «una sola immensa ondata che corre sulla materia»¹⁰.

Al cuore della filosofia di Bergson vi è la distinzione tra la continuità della realtà e le percezioni discrete che ne hanno gli esseri umani. Ogniquale volta usiamo il linguaggio o i concetti per descrivere la realtà, trattiamo la «continuità di un progresso indiviso»¹¹ in termini discreti. L'intelletto crea illusioni di cose discontinue in un mondo di «continuità universale»¹². In ultima analisi, però, «[l]a materia si risolve così in vibrazioni innumerevoli, tutte solidali tra loro e che corrono in ogni direzione come altrettanti brividi»¹³. Per Bergson, la materia e lo spazio appaiono falsamente come corpi discreti per la nostra azione strumentale. Ma lo spazio, in realtà, «[n]on è il supporto su cui il movimento reale si pone; è il movimento reale, al contrario, che lo depone al di sotto di sé»¹⁴.

Bergson chiama questo processo o movimento continuo *élan vital*, slancio o spinta vitale, ma afferma esplicitamente che questa idea non deve essere intesa in senso metafisico¹⁵. Lo slancio vitale non è una forza trascendente che fluttua al di sopra e al di là del mondo naturale, quanto piuttosto una direzionalità immanente alla natura. Bergson contrappone un «ordine fisico [...] 'automatico'» e un «ordine vitale [...] analogo all'or-

7 Ivi, p. 213.

8 H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907, p. 270, tr. it. di F. Polidori, Milano, Cortina, 2002, p. 204.

9 Ivi, p. 3, tr. it. cit., 9.

10 Ivi, p. 272, tr. it. cit., p. 205.

11 H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, G. Baillière, 1896, p. 130, tr. it. di A. Pessina, Roma - Bari, Laterza, 1996, p. 103.

12 Ivi, p. 219, tr. it. cit., p. 166.

13 Ivi, p. 232, tr. it. cit., p. 175.

14 Ivi, p. 243, tr. it. cit., p. 182.

15 «Se si tiene conto [dello 'slancio vitale'] si ha un'idea carica di materiale, ottenuta empiricamente, capace di orientare la ricerca» (H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932, p. 120, tr. it. di A. Pessina, Roma - Bari, Laterza, 1998, p. 83). «È seguendo il più precisamente possibile i dati della biologia che eravamo giunti alla concezione di uno slancio vitale e di un'evoluzione creatrice. Lo mostravamo all'inizio del precedente capitolo: questa concezione non aveva niente in comune con le ipotesi sulle quali si costruiscono le metafisiche; era una condensazione di fatti, un riassunto di riassunti» (ivi, p. 266, tr. it. cit., p. 181-182).

dine 'voluto'»¹⁶.

Lo slancio vitale è «essenzialmente creazione»¹⁷; esso «ignora la morte»¹⁸, è «ottimista»¹⁹. Bergson lo chiama anche «Dio»: «Dio, definito così, non ha niente di compiuto; è vita incessante, azione, libertà»²⁰. «La sovrabbondanza di vitalità [...] scorre da una fonte che è quella stessa della vita»²¹: «Dio, che è questa stessa energia»²². Questo slancio vitale non è materia ma ciò che immanentemente «attraversa» la materia²³.

La filosofia bergsoniana del processo come continuità vitale prosegue oggi nella forma del cosiddetto neo-vitalismo o neo-materialismo vitalista. La filosofa americana Jane Bennett fa espressamente sua la convinzione di Bergson che vi sia una immanente «continuità indivisibile della vita»²⁴:

Ciò che chiamo affetto impersonale o vivacità materiale non è un supplemento spirituale di «forza vitale» aggiunto alla materia che la ospiterebbe. Il mio non è un vitalismo nel senso tradizionale; io non postulo una forza separata che possa entrare in un corpo e abitarlo, semmai identifico l'affetto con la materialità. Il mio obiettivo, ancora una volta, è di teorizzare una vitalità intrinseca alla materialità in quanto tale, e di allontanare quest'ultima dal modello di una sostanza passiva, meccanicistica, o divinamente infusa. La materia vibrante non è materia grezza per l'attività creatrice di Dio o degli umani.²⁵

Sempre sulla scorta di Bergson, sostengono Diana Coole e Samantha Frost, vi è «un eccesso, una forza, una vitalità, una relazionalità o una differenza che rende la materia attiva, auto-creatrice, produttiva, imprevedibile»²⁶. Variazioni su questo tema si ritrovano in numerosi filosofi e filosofe del nuovo materialismo vitalista che utilizzano termini come «materia vibrante», «forze vitali» e «affetti»²⁷. Una differenza rispetto a Bergson, però, è che il neo-materialismo vitalista cerca in qualche modo di fondere l'idea di materia con quella di slancio vitale, laddove invece Bergson operava un'attenta distinzione tra le due.

16 H. Bergson, *L'évolution créatrice* cit., p. 252, tr. it. cit., p. 191.

17 «L'ordine 'vitale' è essenzialmente creazione» (ivi, p. 251, tr. it. cit., p. 190).

18 H. Bergson, *Les deux sources* cit., p. 145, tr. it. cit., p. 100.

19 Ivi, p. 147, tr. it. cit., p. 101.

20 H. Bergson, *L'évolution créatrice* cit., p. 270, tr. it. cit., p. 204.

21 H. Bergson, *Les deux sources* cit., p. 248, tr. it. cit., p. 169.

22 Ivi, p. 276, tr. it. cit., p. 188.

23 H. Bergson, *L'évolution créatrice* cit., p. 276, tr. it. cit., p. 208.

24 «indivisible continuity of life» (J. Bennett, *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham - London, Duke University Press, 2010, p. 92).

25 «What I am calling impersonal affect or material vibrancy is not a spiritual supplement or 'life force' added to the matter said to house it. Mine is not a vitalism in the traditional sense; I equate affect with materiality, rather than posit a separate force that can enter and animate a physical body. My aim, again, is to theorize a vitality intrinsic to materiality as such, and to detach materiality from the figures of passive, mechanistic, or divinely infused substance. This vibrant matter is not the raw material for the creative activity of humans or God» (ivi, p. xiii).

26 «an excess, force, vitality, relativity, or difference that renders matter active, self-creative, productive, unpredictable» (D. Coole - S. Frost. *New materialisms: Ontology, agency, and politics*, Durham - London, Duke University Press, 2013, p. 9).

27 J. Bennett, *Vibrant matter* cit., p. xiii; E. Manning, *Relationescapes: Movement, art, philosophy*, Cambridge, The MIT Press, 2012; «Vital matter is driven by the ontological desire for the expression of its innermost freedom (conatus)» (R. Braidotti, *A theoretical framework for the critical posthumanities*, «Theory, Culture & Society» 36 (2019), 6, p. 34).

4. Il movimento è continuo? Possiede uno slancio vitale?

Secondo la filosofia del movimento, la risposta è «no». I processi sono insidiosi da descrivere, e il nostro modo di esprimerci in termini di «continuo» e «discontinuo» implica un riferimento a *esseri* anche quando in realtà intendiamo parlare di eventi in divenire. Cosicché, quando Bergson scrive della «continuità indivisibile della vita», dobbiamo tenere a mente che egli non intende descrivere una singola *sostanza* in mutamento, alla maniera di Eraclito. Ciò di cui egli parla è un *processo in corso* che non è interrotto né diviso o discreto.

Per Bergson, il movimento è continuo. Persino la forza vitale, egli sostiene, «la si conosce, la si valuta soltanto tramite i movimenti che si presume produca nello spazio», ma essa è «solidale con questi movimenti»²⁸. La vitalità non è una qualche sostanza mistica o eterea, né una non meglio definita energia; per Bergson, essa non è altro che il *movimento stesso*. Anche il tempo o la durata sono per lui moto: «il tempo è mobilità»²⁹. «[La] mobilità», scrive Bergson, «o, ciò che è lo stesso, [la] durata»³⁰ è il divenire, ma il divenire non è un «divenire in genere» in quanto «luogo immobile»³¹ che le cose attraversano. Il divenire è la mobilità costante della realtà stessa: «la realtà è la mobilità stessa»³². In questo suo ultimo testo, Bergson non potrebbe essere meno ambiguo né più chiaro: «Se il movimento non è tutto, non è niente»³³. Qualunque primato egli sembrava aver assegnato alla cosiddetta spinta/forza vitale o al tempo/durata deve ora essere reinterpretato come *null'altro che il primato del moto stesso*.

La visione bergsoniana del moto ha avuto grande importanza per me, e altrove ho sostenuto che il movimento è un «processo continuo»³⁴, esattamente come Bergson. A differenza di Bergson, però, ho anche sottolineato come esso sia una continuità *indeterminata*. La differenza è cruciale: preso da solo, il termine «continuità» potrebbe sembrare riferirsi a qualcosa che rimane identico a sé stesso al di sopra o al di sotto del movimento stesso. Ma se esistesse qualcosa come una forza o una sostanza continua che si muove rimanendo ciò che era prima, allora il movimento non sarebbe più primario.

Il massimo che si può sperare di ottenere con l'espressione «processo continuo» è di evocare una sensazione di paradosso: come può un processo essere continuo se è permanentemente diverso da sé stesso? Persino i termini «diverso» e «sé stesso» sembrano presupporre qualcosa al fondo, che la filosofia del processo invece nega. E se non c'è nulla al di sotto del moto, non c'è nulla che continua. Ma i processi non sono «nulla». Sembrirebbe quindi che ci troviamo di fronte a un pernicioso binarismo tra essere e nulla. Come possibile via di uscita, io propongo di considerare il movimento come un processo *indeterminato*. Ciò significa che il movimento è un processo che non è né uguale né diverso da ciò che era prima, bensì «permanentemente indeterminato».

28 H. Bergson, *Matière et mémoire* cit., p. 216, tr. it. cit., p. 164.

29 H. Bergson, *Introduction (première partie) – Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai*, in H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, Alcan, 1934, p. 3, tr. it. di G. Perrotti, Firenze, Leo S. Olschki, 2001, p. 6.

30 H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, «Revue de métaphysique et de morale» 11 (1903), p. 19, tr. it. di V. Mathieu, Bari, Laterza, 1971, p. 47.

31 Ivi, p. 18, tr. it. cit., p. 46.

32 H. Bergson, *La perception du changement*, in H. Bergson, *La pensée et le mouvant* cit., p. 167, tr. it. cit., p. 126.

33 Ivi, p. 161, tr. it. cit., p. 122.

34 T. Nail, *Being and motion*, New York, Oxford University Press, 2019, cap. 5.

La filosofia del movimento si distanzia da Bergson soprattutto perché il movimento è altro da ciò che egli chiama «continuità indivisibile della vita». Dal mio punto di vista, il movimento non è una forza vitale: esso non è ottimistico né creativo o contrapposto alla morte. E certamente non è Dio. Se ciò che Bergson intende con «continuità» è la continuità *della vita*, allora la filosofia del movimento non è una filosofia della continuità.

La vita organica è una minuscola proprietà emergente di un universo materiale in gran parte inanimato. Pertanto, non vi è ragione di vedere nello slancio vitale una potenza creatrice e organizzatrice del cosmo nel suo complesso. Ogni vitalismo è una proiezione della nostra biologia sul resto della natura. Se lo slancio vitale è esclusivamente creazione, da dove deriva la distruzione? Una tale filosofia riduce la morte a una negatività passiva o a una modificazione della vita. In definitiva, Bergson ha preso le distanze dal suo primo eroe filosofico, Lucrezio, proprio su questo punto. Egli riteneva che Lucrezio fosse eccessivamente «pessimista» a causa della sua credenza nella deviazione spontanea della materia. Lucrezio vedeva il mondo espandersi e deviare in direzione della morte.

Dal mio punto di vista, il privilegiare filosoficamente la vita è anche un rievocare la catena gerarchica dell'essere. Nella metafisica occidentale, la vita è superiore alla morte, e la creatività è superiore alla distruzione. Privilegiare storicamente un lato di questo binarismo rispetto all'altro comporta il rischio di *riaffermarne* la struttura binaria stessa anziché sbarazzarsene.

Una obiezione a cui danno voce i neo-vitalisti è che la loro definizione di «vita» è nuova e differisce dalle precedenti nella misura in cui include anche la materia inanimata e la morte. Ciò rappresenterebbe una rottura rispetto a Bergson, ma allora perché i vitalisti scelgono di usare il termine «vitale»? Se, come ammette persino Bergson, la vitalità e la durata non sono altro che moto, perché chiamare quest'ultimo «vita», «forza» e «creatività»? La vita non è un processo universale, ma se lo estendiamo fino ad includere la materia inanimata, non stiamo più parlando di *vita*; il termine diviene confusionario e inservibile. Dal mio punto di vista, la filosofia del processo e il materialismo non possono ricavare nulla dal vitalismo, dalle forze, o da «Dio»³⁵.

5. La filosofia del processo discontinuo

Il filosofo chiave di questa seconda tradizione è stato l'inglese Alfred North Whitehead (1861-1947). Per Whitehead, il processo è reale, ma il cambiamento e il moto non lo sono. Secondo lui, il cambiamento è solo «la differenza fra le occasioni reali comprese in un evento determinato»³⁶ ed è pertanto «impossibile attribuire il 'cambiamento' a qualche entità reale»³⁷. «Così un'entità reale non si muove mai: è dov'è e quello che è»³⁸.

Il cambiamento e il moto si riferiscono quindi a *differenze* tra entità reali in successione. Ogni entità è semplicemente «quello che è» e «diviene» allorché la realtà attraversa una successione di stati differenti, ma tecnicamente parlando nessuna entità cambia o si muove. Almeno uno studioso ha opportunamente osservato che questo tipo di cambia-

35 Si veda *What is new materialism?* cit. per una critica del vitalismo.

36 A.N. Whitehead, *Process and reality: An essay in cosmology*, New York, Harper, 1960, p. 114, tr. it. di N. Bosco, Milano, Bompiani, 1965, p. 172.

37 Ivi, p. 147. Si veda la teoria del cambiamento di Alfred North Whitehead nel suo *The concept of nature*, Cambridge, University Press, 1920, tr. it. di M. Meyer, Torino, Einaudi, 1948.

38 A.N. Whitehead, *Process and reality* cit., p. 113, tr. it. cit., p. 172.

mento è puramente logico – un cambiamento noto come «cambiamento di Cambridge», dal circolo dei logici con cui Whitehead collaborava. Lo stesso studioso ha osservato che quella di Whitehead «non è una transizione reale, non un flusso o uno scorrimento, e il cambiamento così inteso è semplicemente un fatto conseguente dall'esistenza successiva di una serie di differenti entità reali immutabili e statiche. *La nozione stessa di cambiamento è resa irrimediabilmente statica*»³⁹.

Casomai dovessero esserci ancora dubbi in proposito, ne *Il concetto della natura* Whitehead chiarisce che «[i]l moto presuppone la quiete. [...] Una teoria del moto e una teoria della quiete sono la stessa cosa vista da punti differenti, che mettono in rilievo ora l'uno ora l'altro aspetto»⁴⁰. Non c'è una «continuità del divenire», sostiene Whitehead, ma solo «un divenire della continuità»⁴¹. È l'esatto opposto della tesi di Bergson secondo cui l'immobilità presuppone la mobilità e tutto è in moto.

Per Whitehead, «l'entità reale 'perisce' nel passare del tempo, in tal modo che nessuna entità reale muta»⁴². Ciò «costituisce la sua vita statica»⁴³, «priv[a] di ogni indeterminazione»⁴⁴. L'universo di Whitehead è simile, secondo una caratterizzazione di Bertrand Russell, a una serie di istantanee che scorrono creando l'illusione cinematografica del movimento. «Io non ammetto assolutamente il mutamento in questo senso metafisico»⁴⁵ scrive Russell, «non esistendo niente di simile a uno stato di mutamento»⁴⁶. In questo modo, la filosofia del processo non implica necessariamente il cambiamento o il movimento ma solo una differenza tra stati discreti⁴⁷.

Whitehead, come Bergson, definisce Dio come «l'organo della novità»⁴⁸. Dio è un'occasione reale come le altre, ma guida anche l'universo verso l'ordine e lontano dal caos. Ogni cosa sussiste come una componente di Dio⁴⁹. Whitehead scrive che, «[s]enza l'intervento di Dio, non potrebbe esserci nel mondo nulla di nuovo e nessun ordine. Il corso della creazione sarebbe uno stato morto di inattività, dove ogni equilibrio ed intensità sarebbero progressivamente eliminati dalle correnti contrastanti dell'incompatibilità»⁵⁰. Dio, per Whitehead, «è il poeta del mondo, che lo guida con tenera pazienza per mezzo

39 «is not a real transition, not a flow or flux, and change so understood is merely a fact consequent upon the successive existence of a series of different unchangeable and static actual entities. *The very notion of change has been made incurably static*» (L.J. Eslick, *Substance, change, and causality in Whitehead*, «Philosophy and Phenomenological Research» 18 (1958), 4, p. 501; si veda anche le pp. 503-513).

40 A.N. Whitehead, *The concept of nature* cit., p. 105, tr. it. cit., pp. 96-97.

41 A.N. Whitehead, *Process and reality* cit., p. 53, tr. it. cit., p. 99.

42 Ivi, p. 222, tr. it. cit., p. 298.

43 Ivi, p. 126, tr. it. cit., p. 187.

44 Ivi, p. 44, tr. it. cit., 88.

45 B. Russell, *The principles of mathematics*, Cambridge, University Press, volume 1, 1903, p. 471, tr. it. di L. Geymonat, Milano, Longanesi, 1963, p. 639.

46 B. Russell, «Mathematics and metaphysicians», in *Mysticism and logic and other essays*, London, Longmans, Green, and Co., 1918, p. 81, tr. it. di L. Geymonat, Milano, Longanesi, 1970, p. 77.

47 Gli studiosi concordano sul fatto che Whitehead sia un pensatore della discontinuità radicale, della stasi, ma anche del divenire. Poiché ogni occasione reale è atomistica e auto-conchiusa, e poiché gli eventi si danno solo negli interstizi o passaggi tra queste, non vi è alcuna «continuità del divenire». Si veda K. Robinson, *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic connections*, Basingstoke - New York, Palgrave Macmillan, 2009.

48 A.N. Whitehead, *Process and reality* cit., p. 104, tr. it. cit., p. 162.

49 Scrive Whitehead: «La nozione di 'sussistenza' è semplicemente la nozione di come gli oggetti eterni possano essere componenti della natura primordiale di Dio» (ivi, p. 73, tr. it. cit., p. 125).

50 Ivi, p. 377, tr. it. cit., p. 480.

della sua verità, di bellezza e di bontà»⁵¹.

La filosofia del processo discontinuo ha oggi un seguito nella *Actor-Network Theory* e nella ontologia orientata agli oggetti⁵². Il filosofo francese che ha fondato la *Actor-Network Theory*, Bruno Latour, dichiara di rigettare una concezione «statica» delle cose, ma propone al suo posto la teoria di «fermi immagine in successione che documentino finalmente quel flusso continuo in cui un edificio sempre consiste»⁵³: esattamente la definizione di «cambiamento di Cambridge» così come proposto da Whitehead e Russell.

Questa frase di Latour coglie perfettamente il continuo perire degli oggetti discreti nel tempo. È ciò che Whitehead chiamava «continuo estensionale»: l'universo come luce stroboscopica che lampeggia sull'esistenza per poi perire senza mutare. È questo il motivo per cui Latour accetta espressamente l'etichetta di «occasionalista secolare»⁵⁴. La filosofia medievale dell'occasionalismo sosteneva che Dio fosse la causa diretta di tutto e che niente causasse niente; l'occasionalismo secolare sostiene che tutto sia causa di sé stesso, senza Dio⁵⁵.

Come nella prospettiva relazionale di Latour, anche l'ontologia orientata agli oggetti concorda che questi ultimi si connettano in un reticolo di relazioni mutevoli. Tuttavia, per gli ontologi orientati agli oggetti, questi ultimi non sono riducibili alle loro relazioni discontinue. Gli oggetti sono «discreti», «stabili», «inconoscibili», «cose-in-sé» con «confini e margini definiti»⁵⁶. Ciascun oggetto è «sigillato» a parte rispetto agli altri e contiene in sé il segreto di un'«essenza che si sottrae»⁵⁷, la quale è «singolare» per quell'oggetto soltanto⁵⁸. Graham Harman, fondatore e sostenitore di questa teoria, la descrive come una forma di kantismo senza soggetto: ogni cosa è un oggetto inconoscibile in-sé⁵⁹.

51 Ivi, p. 511, tr. it. cit., pp. 654-655.

52 Ma anche nella filosofia analitica del processo americana, la quale pure accetta l'ipotesi della discontinuità.

53 «successive freeze-frames that could at last document the continuous flow that a building always is» (B. Latour - A. Yaneva, «Give me a gun and I will make all buildings move»: *An ant's view of architecture*, in R. Gesier (ed.), *Explorations in architecture: Teaching, design, research*, Basel, Birkhäuser Verlag, 2008, p. 81.)

54 «And you say that if one is an occasionalist (and since you now give me this beautiful name I will accept it) then one has to be an occasionalist all the way» («E tu dici che se uno è occasionalista (e ora che mi hai attribuito questa bella denominazione la adotterò) allora deve esserlo fino in fondo»; G. Harman - B. Latour - P. Erdélyi. *Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE*, Winchester - Washington, Zero Books, 2011, p. 44).

55 G. Harman, *Buildings are not processes: A disagreement with Latour and Yaneva*, «Ardeth» 1 (2017), 9, p. 117.

56 «discrete», «stable», «unknowable», «things-in-themselves», «definite boundaries and cut-off points» (G. Harman, *Immaterialism*, Cambridge - Malden, Polity, 2016, pp. 13, 15).

57 «Object-Oriented Ontology» (OOO) è un termine coniato da Graham Harman. Esso indica un impegno teorico a pensare il reale al di là dell'esperienza umana. La realtà della materia in quanto tale non è mai antropocentrica, esperita o relazionale; essa è qualcosa che sempre «si sottrae». Ciò conduce Harman, come Badiou, a difendere quello che loro chiamano «un 'formalismo' di tipo nuovo» («a new sort of 'formalism'»; G. Harman., *Tool-Being: Heidegger and the metaphysics of objects*, Chicago - LaSalle, Open Court, 2002, p. 293). In modo simile, Timothy Morton argomenta contro l'idea di «un qualche tipo di sostrato o di materia non formata» e a favore di forme essenziali che si sottraggono infinitamente (T. Morton, *Here comes everything: The promise of object-oriented ontology*. «Qui Parle» 19 (2011), 2, p. 177, cit. in T. Lemke, *Materialism without matter: The recurrence of subjectivism in object-oriented ontology*, «Distinktion» 18 (2017), 2, p. 141. Cfr. anche C.A. Taylor, *Close encounters of a critical kind: A diffractive musing in/between new material feminism and object-oriented ontology*, «Cultural Studies» 16 (2016), 2, pp. 201-212.

58 Cfr. G. Harman, *Immaterialism* cit., p. 16.

59 Cfr. ivi, pp. 27-29.

L'ontologo orientato agli oggetti teme che definire l'oggetto esclusivamente attraverso le sue relazioni equivalga a spiegarlo per mezzo di *qualcos'altro*. Ciò significherebbe perdere l'«essenza reale» dell'oggetto in-sé dietro l'apparenza delle sue relazioni fluttuanti. In questa prospettiva, l'unico modo per proteggere l'oggetto è «sigillare» la sua «riserva inespressa» a parte rispetto alle sue relazioni con gli altri oggetti⁶⁰.

Come si dà conto dei cambiamenti degli oggetti secondo questa teoria? Harman divide l'oggetto in due parti; una parte cambia con il cambiare delle sue relazioni, mentre l'altra ha una «energia vulcanica nascosta che potrebbe ... portarlo a mutare in qualcos'altro»⁶¹. Ecco perché Harman critica le ontologie relazionali per la loro incapacità di dare conto del cambiamento. «A meno che la cosa tenga qualcosa in serbo al di là delle sue relazioni attuali, niente potrebbe mai cambiare»⁶², dice Harman. In quest'ottica, l'essenza dell'oggetto è la fonte di ogni cambiamento e movimento, ma solo di quando in quando. «La stabilità è la norma»⁶³ perché gli oggetti sono per la maggior parte «distaccati [e] non agiscono affatto: si limitano ad esistere, troppo poco relazionali per intraprendere una qualunque attività»⁶⁴.

Harman sostiene anche che le essenze degli oggetti non abbiano «un carattere eterno»⁶⁵ e possano essere «transeunti»⁶⁶. Ma a dispetto delle sue proprie obiezioni, in ultima analisi egli ammette che le parti nascoste degli oggetti «trascendono» il mondo e non compiono *alcuna* attività di sorta⁶⁷. Poiché il movimento, per come lo concepisco io, richiede un'attività di qualche tipo, la posizione ultima dell'ontologia orientata agli oggetti è di immobilità e stasi⁶⁸. Sebbene, dunque, Harman *afferma* che il cambiamento possa provenire da un qualcosa che non compie alcuna attività di sorta, questa credenza metafisica comporta la violazione di ogni legge della fisica conosciuta.

60 Cfr. G. Harman, *On vicarious causation*, «Collapse» 2 (2012), p. 211.

61 «hidden volcanic energy that could [...] lead it to turn into something different» (G. Harman, *Agential and speculative realism: Remarks on Barad's ontology*, «Rhizomes» 30 (2016), 22). Al suo interno vi sono «correnti sotterranee esplosive appartenenti unicamente alle cose individuali e sottratte a una loro piena espressione nel mondo» («explosive undercurrents belonging only to individual things, withdrawn from full expression in the world»; *ibidem*).

62 «Unless the thing holds something in reserve behind its current relations, nothing would ever change» (G. Harman, *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*, Melbourne, re:press, 2009, p. 187).

63 «stability is the norm» (G. Harman, *Immaterialism* cit., p. 15).

64 «aloof [and] do not act at all: they simply exist, too non-relational to engage in any activity whatsoever» (G. Harman, *Materialism is not the solution: On matter, form, and mimesis*, «The Nordic Journal of Aesthetics» 47 (2014), p. 100).

65 «an eternal character» (G. Harman, *Immaterialism* cit., p. 47).

66 «Everything has an autonomous essence, however transient it may be» («Ogni cosa ha un'essenza autonoma, per quanto transeunte essa sia»; *ivi*, p. 16).

67 Dichiaro Harman: «vorrei candidare la OOO a modello di ciò che loro [Bruno Latour e Albena Yaneva] chiamano architettura statica» («I would like to volunteer OOO to serve as a model of what they [Bruno Latour and Albena Yaneva] call static architecture»; G. Harman, *Buildings are not processes* cit., p. 116).

68 Latour e Harman sono «occasionalisti secolari» che ritengono che il cambiamento si verifichi in modo discontinuo senza movimento materiale. Per Latour a cambiare in modo discontinuo sono i reticoli, per Harman gli oggetti. «In this way, Bruno Latour is the first *secular occasionalist*: the founder of what I have called vicarious causation» («In questo senso, Bruno Latour è il primo *occasionalista secolare*: il fondatore di quella che ho chiamato causazione vicaria»; G. Harman, *Prince of Networks* cit., p. 115). Harman sostiene anche che il filosofo francese e fondatore del realismo speculativo Quentin Meillassoux sia «il più estremo occasionalista mai vissuto» («the most extreme occasionalist who has ever lived»; G. Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 144).

6. Il movimento è discontinuo? È occasionalista?

No; ma l'idea centrale di queste tradizioni è che non vi è alcuna sostanza mutevole al di sotto dei processi. Whitehead respingeva l'idea di un continuo bergsonianesimo perché non credeva che un processo continuo potesse avere un inizio o una fine, o dare origine a enti distinti; di conseguenza, egli iniziava la sua filosofia assumendo l'esistenza di enti discreti. Tuttavia, la discontinuità commette un errore opposto a quello di Bergson: non possiamo congelare i processi senza distruggerli. Pertanto, Whitehead risolve il problema del processo facendo costantemente perire le occasioni nel *tempo* e in *Dio*. Egli sostituisce la sostanza con il tempo e tenta di risolvere il problema del movimento semplicemente liberandosene: «un'entità reale non si muove mai». Al contrario, la filosofia del movimento è un tentativo distinto di risolvere il problema di come enti stabili possano emergere dai processi.

Come Whitehead, Latour ritiene che i cambiamenti nelle relazioni non abbiano origine dal movimento. Il cambiamento si verifica nella forma di una serie di improvvisi «fermi immagine» all'interno dei reticoli. L'ontologia orientata agli oggetti cerca di non ridurre gli oggetti a essenze immutabili. In ultima analisi, però, l'essenza di un oggetto trascende il mondo e ogni sua relazione con esso è recisa. La contraddizione centrale è che l'essenza degli oggetti è la fonte di ogni cambiamento, ma senza agire né muoversi in alcun modo. Pertanto, la *Actor-Network Theory* e l'ontologia orientata agli oggetti sono in ultima istanza filosofie dell'immobilità e della trasformazione statica⁶⁹.

Per cosa si distingue la filosofia del movimento? La differenza cruciale è che, anziché spiegare il movimento nei termini di qualcos'altro, la filosofia che io propongo parte dalla nostra conoscenza storica e fisica del fatto che tutto è in movimento. La scienza potrebbe sbagliarsi a riguardo, ma in questo caso sarei pronto ad abbandonare la mia posizione ed esplorare nuove conseguenze filosofiche.

Tuttavia, sono anche d'accordo con Harman (*contra* Latour) che non possiamo ridurre i processi alle loro parti o relazioni determinate. Per me, però, ciò dipende dal fatto che i

69 Non sono l'unico a descrivere la teoria del cambiamento di Harman come statica. Steven Shaviro scrive che «Harman dà conto del cambiamento richiamando l'emergere di qualità precedentemente sommerse nella profondità degli oggetti, ma non spiega come questi oggetti vengano alla luce, o come le loro proprietà nascoste siano divenute tali» («Harman accounts for change by appealing to the emergence of qualities that were previously submerged in the depths of objects; but he does not explain how those objects came to be, or how their hidden properties got there in the first place»); S. Shaviro, *The actual volcano: Whitehead, Harman, and the problem of relations*, in L. R. Bryant - N. Srnicek - G. Harman (eds.), *The speculative turn: Continental materialism and realism*, Melbourne, re.press, 2011, p. 285). Continua Shaviro: «Le entità di Harman, al contrario, non agiscono né decidono spontaneamente; esse semplicemente sono. Per Harman, le qualità di un'entità in qualche modo preesistono già; per Whitehead, esse sono generate in corsa. Harman, come abbiamo visto, relega le relazioni a inessenziali; la sua ontologia è troppo statica per ricomprenderle» («Harman's entities, in contrast, do not spontaneously act or decide; they simply are. For Harman, the qualities of an entity somehow already pre-exist; for Whitehead, these qualities are generated on the fly. Harman, as we have seen, discounts relations as inessential; his ontology is too static to make sense of them»; *ivi*, p. 287).

Per una critica della teoria del cambiamento della OOO cfr. anche C.J. Davies, *The problem of causality in object-oriented ontology*, «Open Philosophy» 2 (2019), 1, pp. 98-107; T. Lemke, *Materialism without matter: The recurrence of subjectivism in object-oriented ontology*, «Distinction» 18 (2017), 2, pp. 133-152. Ringrazio inoltre Christopher N. Gamble per aver discusso con me l'ontologia statica della OOO.

movimenti della materia comprendenti gli oggetti non sono fundamentalmente determinati. La materia, ovvero ciò che i fisici chiamano più precisamente «energia», consiste, al suo livello minimo, di «fluttuazioni indeterminate»⁷⁰. Queste fluttuazioni non sono particelle, sostanze od oggetti, e non possiamo osservarle o conoscerle direttamente. Non si tratta quindi di riduzionismo, perché non c'è un «qualcosa» di determinato al cuore della riduzione. Dire che i processi sono «riducibili» a energia indeterminata non ha alcun senso.

Il movimento è indeterminato, e lo sono anche le sue relazioni. Il movimento della materia, dal mio punto di vista, non ha una spiegazione causale al di sopra o all'esterno di esso, o perlomeno non se ne è avuta finora alcuna verifica sperimentale, neanche a livello indiziale. Ciò non vuol dire che non ci siano teorie interpretative che riescano a farne a meno, o che io non possa sbagliarmi⁷¹. Tuttavia, allo stato attuale, il movimento indeterminato è una caratteristica fondamentale della natura per come la conosciamo. Quando Lucrezio, nel primo secolo a.C., ha posto la deviazione indeterminata della materia al centro della sua filosofia, i suoi commentatori hanno titubato per secoli su quest'idea. Oggi, essa ritorna con forza, e la mia intenzione è di ravvivare questa tradizione.

Come replicherebbe a ciò un ontologo orientato agli oggetti? Graham Harman ha già risposto all'idea di indeterminazione quantistica in un articolo recente dedicato al lavoro della fisica Karen Barad. In questo testo, Harman scrive che «[la strategia intellettuale del] minare dal basso [*undermining*] tratta gli oggetti individuali come troppo poco profondi per rappresentare la verità e cerca di sostituirli con un micro-esercito di cose più piccole oppure con un grumo primordiale di flusso indeterminato»⁷².

Due cose si possono dire in risposta a ciò. Primo, per Barad così come per me, gli oggetti sono «veri» solo in quanto campi fluttuanti, e l'idea di sostituire una cosa con l'altra non ha alcun senso dal momento che gli oggetti *sono* campi metastabili. Secondo,

70 Per un valido resoconto di critico di molte popolari interpretazioni metafisiche della meccanica quantistica e della loro incapacità di accettare l'indeterminazione cfr. C. Rovelli, *Helgoland*, Milano, Adelphi, 2020, parte II.

71 Per un esempio di una tale interpretazione metafisica della meccanica quantistica si veda S. Carroll, *Something deeply hidden: Quantum worlds and the emergence of spacetime*, New York, Dutton, 2019, tr. it. di D.A. Gewurz, Torino, Einaudi, 2020. Per una interpretazione indeterminista della meccanica quantistica cfr. T. Nail, *Theory of the object*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2021, parte III; K. Barad, *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, Durham - London, Duke University Press, 2007.

72 «undermining treats individual objects as too shallow to be the truth and seeks to replace them either with a micro-army of tinier things or a primordial lump of indeterminate flux» (G. Harman, *Agential and speculative realism: Remarks on Barad's ontology*, «Rhizomes» 30 (2016), p. 20). [N.d.T.: Il termine inglese *undermining*, che indica il minare qualcosa alle fondamenta (in senso figurato), è utilizzato da Harman in coppia con il neologismo *overmining*, costruito su un calco del primo termine. Si tratta di due «strategie» intellettuali, così come definite dallo stesso Harman, che combinate insieme danno origine a una duplice strategia definita appunto *duomining*. Nella prospettiva di Harman, queste strategie rappresentano un tentativo eliminativista di «minare», cioè dissolvere, l'irriducibilità metafisica degli oggetti. Restituendo il binomio *undermining-overmining*, i due termini sono stati tradotti rispettivamente con «minare dal basso» e «minare dall'alto» sia da Chiara Principe e Vincenzo Santarcangelo (G. Harman, *Concerning Stephen Hawking's claim that philosophy is dead*, «Filozofski vestnik» 33 (2012), 2, pp. 11-22, tr. it. di C. Principe e V. Santarcangelo, «Il Tascabile», 10 gennaio 2017) che da Olimpia Ellero (G. Harman, *Object-oriented ontology: A new theory of everything*, London, Pelican, 2018, tr. it. di O. Ellero, Milano, Carbonio, 2021). In questa sede, si è seguita questa convenzione rendendo l'originale *undermining* con l'espressione «minare dal basso».]

non potrebbe esserci nell'intero universo niente di meno (del tipo di un «grumo primordiale») del flusso indeterminato. Uno degli eventi cardinali della storia della scienza è stata la scoperta che la materia/energia *non è una sostanza e non ha proprietà fissate a priori*. I grumi sono indifferenziati, ma le fluttuazioni indeterminate sono i *processi di differenziazione* che creano e supportano tutte le differenze. A mio avviso, Harman non comprende l'indeterminazione quantistica e il flusso, e pertanto la sua obiezione non è valida. Tuttavia, prima di arrivare alla conclusione di questo articolo e procedere a illustrare i dettagli della prospettiva che sto proponendo, vorrei prendere in considerazione un'ultima posizione che tenta di risolvere la filosofia del processo continuo e la filosofia del processo discontinuo *combinando* le due.

7. La filosofia del processo dis/continuo

Il più grande filosofo del processo del tardo ventesimo secolo, a mio modo di vedere, è stato il francese Gilles Deleuze (1925-1995), che per decenni è stato per me fonte di ispirazione e di sconcerto. Deleuze leggeva Bergson e la tradizione vitalista insieme a Whitehead, cercando di unificarli entro un'unica filosofia del processo che fosse a un tempo continua e discreta. Il suo scopo era costruire la filosofia del processo definitiva, che egli definiva con la sua «formula magica [...]»: PLURALISMO = MONISMO⁷³.

Deleuze ritrovava in Spinoza un filosofo affine, per aver cercato di fondere l'unità della sostanza con la molteplicità dei suoi modi attraverso il *processo dell'espressione*⁷⁴. Si può certamente dire che la scrittura di Deleuze tenda alla continuità e alle forze vitali, cosa che si riflette nella letteratura secondaria su Deleuze. È altrettanto cruciale, però, vedere come egli abbia cercato di intrecciare insieme forze continue e discontinuità⁷⁵.

Per Deleuze, il processo significa continuità, materia e movimento tanto quanto esso significa differenza, pensiero e stasi. *Entrambe le cose sono in divenire*. Nelle intenzioni, il concetto deleuziano di «forza» avrebbe dovuto tenere insieme continuo e discreto insieme a mente e materia e insieme a tutto il resto. Per Deleuze, esiste una «forza del pensiero»⁷⁶ tanto quanto esiste una «forza della materia»⁷⁷. Ogni cosa diviene perché ogni cosa è una forza del divenire. Nel suo libro su Nietzsche, Deleuze è piuttosto esplicito riguardo al primato ontologico della forza, contro il materialismo di Marx e di Lucrezio.

73 G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 31, tr. it. di G. Passerone, Roma, Castelvecchi, 1997, p. 42.

74 Cfr. T. Nail, *Expression, immanence and constructivism: «Spinozism» and Gilles Deleuze*, «Deleuze Studies» 2 (2008) 2, pp. 201-219.

75 Si veda K. Robinson, *Deleuze, Whitehead, and the «process point of view» on perception*, manoscritto inedito, 2007: «Deleuze, seguendo Spinoza e Bergson, opta per la continuità radicale, e perciò tende al monismo più di Whitehead, la cui teoria quantistica degli eventi pone maggiormente l'enfasi sulla pluralità irriducibile» («Deleuze, following Spinoza and Bergson, opts for radical continuity, and hence leans towards monism more than Whitehead, whose quantum theory of events puts more of an emphasis on irreducible plurality»). Si vedano anche S. Shaviri, *Deleuze's encounter with Whitehead*, manoscritto inedito; A. Kleinherenbrink, *Against continuity: Gilles Deleuze's speculative realism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2019.

76 «In tal caso la vita sarebbe la forza attiva del pensiero e il pensiero la forza affermativa della vita» (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 115, tr. it. di F. Polidori, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 129).

77 «Alla coppia materia-forma si sostituisce l'accoppiamento materiale-forze» (G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux* cit., p. 121, tr. it. cit., p. 143).

«L'atomismo», scrive Deleuze, «sarebbe una maschera del nascente dinamismo»⁷⁸. Anche lui, come Bergson, trova che Lucrezio sia eccessivamente pessimista e materialista.

Il dinamismo di Deleuze comprende *tanto il movimento quanto la stasi*. È questo il punto di partenza e l'innovazione principale della sua filosofia. Non si danno processi di movimento senza simultanei processi di stasi⁷⁹.

Il debito di Deleuze nei confronti di Whitehead è evidente. In *Differenza e ripetizione*, Deleuze definisce il libro di Whitehead «*Processo e realtà* uno dei più grandi libri della filosofia moderna»⁸⁰. Nello stesso libro, Deleuze subordina esplicitamente il movimento al tempo e al cambiamento formale statico, proprio come aveva fatto Whitehead. La terza sintesi, scrive Deleuze, è «necessariamente statica, in quanto il tempo non è più subordinato al movimento; forma del cambiamento radicale, anche se la forma del mutamento non cambia»⁸¹. Riecheggia qui la tesi di Whitehead secondo cui le occasioni non si muovono né mutano.

In *Logica del senso*, Deleuze subordina il movimento e la materia al tempo entro la sua teorizzazione di una «forma vuota del tempo, indipendente da ogni materia»⁸². L'intero capitolo sedicesimo è anch'esso dedicato a quella che Deleuze chiama «genesi statica e ontologica». Nell'*Anti-Edipo*, Deleuze e Guattari descrivono la società come un «motore immobile»⁸³ e arrivano a caratterizzare il concetto di «flusso», preso da Marx, come continuamente «interrotto». «Ogni 'oggetto'», scrivono, «presuppone la continuità di un flusso, ogni flusso la frammentazione dell'oggetto»⁸⁴. Il flusso e la stasi esistono l'uno a fianco dell'altra.

In *Mille piani*, Deleuze e Guattari scrivono che «[b]isogna quindi distinguere la *velocità* e il *movimento*: il movimento può essere rapido, non per questo è velocità. La ve-

78 Nel suo libro su Nietzsche, in cui Deleuze contrappone Nietzsche e sé stesso al materialismo cinetico di Lucrezio e Marx, la materia e il movimento vengono esplicitamente subordinati alla forza. «Solo la forza ha, per essenza, la possibilità di entrare in rapporto con un'altra forza. (Come dice Marx, interpretando l'atomismo: 'gli atomi hanno come proprio oggetto solo se stessi e possono entrare in rapporto solo con sé stessi...') Sorge tuttavia il problema di vedere se la nozione di atomo possa, nella sua essenza, dar conto de rapporto essenziale che ad essa fa capo. In effetti, questo concetto risulta coerente solo se al posto dell'atomo si concepisce la forza, in quanto la nozione di atomo non può contenere al proprio interno la differenza necessaria, una differenza nella e secondo l'essenza, affinché tale rapporto possa verificarsi. L'atomismo sarebbe così una maschera del nascente dinamismo» (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* cit., p. 7, tr. it. cit., pp. 36-37).

79 Sono molti i passaggi in cui Deleuze *sembra* accordare esplicitamente un primato al movimento. In *Mille piani*, ad esempio, Deleuze e Guattari scrivono che «il nomade soltanto ha un movimento assoluto, cioè una velocità, il movimento vorticoso o turbinante appartiene essenzialmente alla sua macchina da guerra» (G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux* cit., p. 473, tr. it. cit., p. 452). Il movimento assoluto è curiosamente definito tanto dal moto vorticoso che dalla velocità stessa. Il nomade sembra essere una figura del moto, ma Deleuze e Guattari chiariscono immediatamente che «è un errore definire il nomade per il movimento» (ivi, p. 472, tr. it. cit., p. 452.). La velocità, non il moto, è qui massimamente primaria per il nomade. Nell'opera di Deleuze si possono trovare numerosi esempi simili in cui il moto suona come primario in un dato passaggio che viene poi contraddetto altrove.

80 G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 364, tr. it. di G. Guglielmi - G. Antonello - A.M. Morazzoni, Milano, Cortina, 1997, p. 364.

81 Ivi, p. 122, tr. it. cit., 119.

82 G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 79, tr. it. di M. de Stefanis, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 61.

83 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972/1973, pp. 14, 166, 171, 230, 390, 393, 404, tr. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 10, 156, 157, 161, 219, 223, 374.

84 Ivi, p. 12, tr. it. cit., p. 7.

locità può essere molto lenta, anche immobile, tuttavia è velocità»⁸⁵. Donde il «viaggio immobile»⁸⁶ del nomade.

Pertanto, Deleuze oscilla tra un' enfasi posta sul continuo del moto e una posta sulla discontinuità della stasi.

8. *Il movimento è dis/continuo?*

Nella filosofia del movimento, al contrario, il moto non è né continuo né discontinuo ma indeterminato. La sintesi di Deleuze, a mio parere, non risolve i problemi della continuità vitale e della discontinuità statica ma, anzi, li assomma a sé. Né la tradizione della continuità né quella della discontinuità assegnano un primato al movimento: Bergson lo riduce alla vita, Whitehead lo elimina.

Combinando le due tradizioni, Deleuze afferma in modo contraddittorio che ogni cosa è simultaneamente in moto e in stasi. La fisica contemporanea non supporta una tale affermazione del tutto speculativa. Gli scienziati possono rallentare i campi quantistici fino quasi a fermarli, ma nessuno ha mai raggiunto né potrà mai raggiungere lo zero assoluto. Ciò è dovuto in parte alle fluttuazioni quantistiche. Ma, finché non si avrà evidenza della stasi, non vedo ragione per postularne l'esistenza metafisica come fa Deleuze nelle citazioni riportate sopra. La realtà del processo è continua o discontinua? C'è un'ultima risposta a questa domanda da prendere brevemente in considerazione, anche se questa non viene generalmente ascritta alla tradizione della filosofia del processo. Si potrebbe infatti dire che il movimento non è né continuo né discontinuo, cosa che è tecnicamente vera e che ci avvicinerebbe alla reale alternativa alle filosofie del processo esistenti. A mio parere, però, dire soltanto questo non è sufficiente.

Questo tipo di risposta è quello che troviamo nella tradizione della teologia negativa. Dio non è alcuna cosa positiva che si possa dire di lui; egli trascende ogni essere e ogni divenire. Ma, se ciò può valere come descrizione critica di qualcosa di *trascendente*, altrettanto non vale per una cosa *immanente* quale è il movimento del mondo. Perché? Perché il movimento è un processo del divenire. Non possiamo dire che la natura non è né essere né processo, né movimento né stasi, senza minare le fondamenta della filosofia processuale del movimento. Ritengo, in altre parole, che la risposta «né... né...» possa condurci asintoticamente verso la trascendenza: essa non può costituire una filosofia del movimento.

Più precisamente: nel tentativo di fare un'affermazione puramente negativa, essa deve compiere cinematicamente un *atto* di negazione attraverso il pensiero o la parola. L'atto della negazione logica è, e deve essere, un processo immanente a un attore e a un mondo in moto. In questo modo, il processo e il moto non si possono evitare. La negazione può bensì distanziarci dalle prime tre tradizioni, il che è positivo. Ma la filosofia del movimento compie un ulteriore passaggio: essa afferma l'indeterminatezza cinetica e performativa dell'atto negativo stesso in una maniera diversa dalle tre tradizioni descritte sopra.

Il mio punto di vista su queste quattro tradizioni si può riassumere nella seguente figura:

85 G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux* cit., p. 473, tr. it. cit., p. 452.

86 Ivi, pp. 197, 242, 244, tr. it. cit., pp. 215, 254, 256.

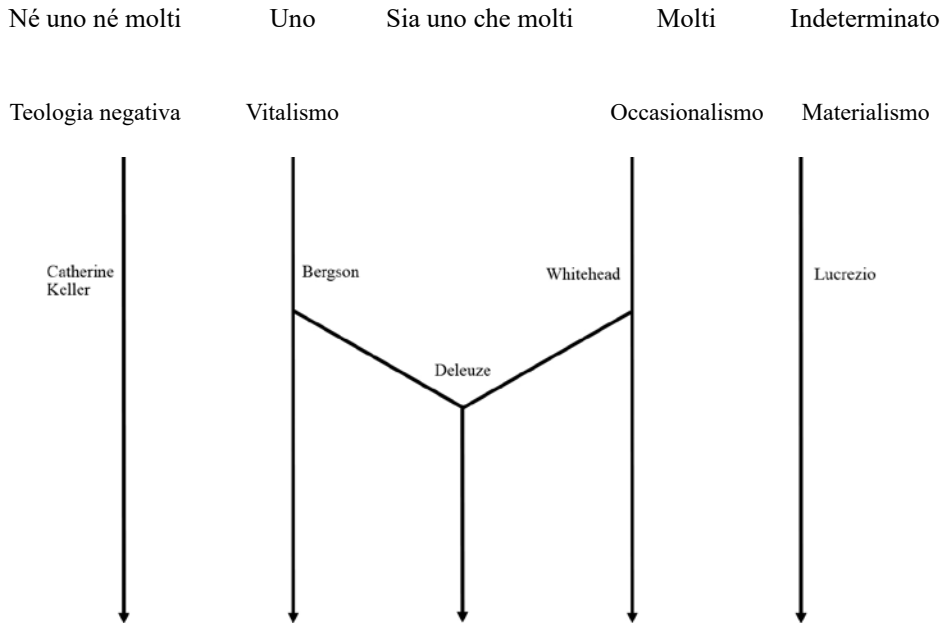


Figura 1.1: L'uno e i molti nella filosofia del processo

9. La filosofia del movimento

La filosofia del movimento è un ramo particolare della filosofia del processo; essa imputa la stabilità degli oggetti e delle loro forme a movimenti metastabili di durata variabile.

La filosofia del movimento mira a fare proprie le intuizioni della filosofia del processo spingendole allo stesso tempo in una nuova direzione, verso il *primato* del movimento. La filosofia del movimento è lo studio di tutto ciò che si muove in quanto si muove. Non si conosce nulla nell'universo che non si muova, pertanto la filosofia del movimento è molto ampia; essa è una cornice entro cui pensare ogni tipo di cosa all'interno della società, delle arti, delle scienze, dell'ontologia e del mondo naturale. La cosa che più la distingue dalle altre filosofie è che essa tratta il movimento come primario e irriducibile ad altro. Pressoché tutti i filosofi hanno qualcosa da dire riguardo al movimento, ma nella filosofia del movimento il moto gioca un ruolo analiticamente *primario*.

Questo approccio orientato al movimento è più raro di quanto si possa pensare. Quando le persone pensano al movimento, esse pensano in maggioranza a un corpo che si muove nel tempo e nello spazio da un punto A a un punto B. Tuttavia, questa definizione presuppone che lo spazio e il tempo siano primariamente uno sfondo immobile attraverso cui i corpi si muovono. Dalla prospettiva del moto, però, lo spazio e il tempo non sono immobili; essi sono solamente assetti relativamente stabili della materia in moto.

Tutto è in moto, ma tutti i moti sono relativi ad altri. Questo è un principio primario della fisica⁸⁷. Assegnare un primato analitico al moto non significa che non possiamo

87 Questa tesi potrebbe suonare ardita, ma all'inizio del ventunesimo secolo essa viene accettata

parlare dello spazio o del tempo, ma solo che il moto è una dimensione unica della realtà, irriducibile allo spazio o al tempo. Lo spazio e il tempo sono piuttosto proprietà emergenti di un universo in movimento.

Questa è la più ampia definizione possibile di filosofia del movimento. Si può leggere qualcosa di più a riguardo nei miei lavori già pubblicati, ma il modo più immediato per collocare il mio approccio è confrontarlo con i suoi parenti più prossimi descritti sopra e distinguerlo da questi⁸⁸. In questo articolo, ho inteso mostrare i punti su cui la filosofia del movimento prende le mosse e quelli in cui diverge da molte filosofie del processo, neo-materialismi, e ontologie orientate agli oggetti.

10. *Conclusion*

In questo articolo, ho voluto chiarire quale sia la novità apportata dalla filosofia del movimento rispetto alle tradizioni a essa più vicine. Per fare ciò, ho essenzialmente indicato i vari limiti e problemi insiti nella filosofia del processo e nel *new materialism*, sostenendo che queste tradizioni non rendono il movimento primario e, pertanto, non sono filosofie del movimento e sono incompatibili con la scienza sperimentale recente.

Le uniche affermazioni positive che ho sin qui fatto sul movimento sono state che esso è materiale e che è indeterminato. Mi sono finora trattenuto dal definire l'indeterminatezza e la materia perché ciascuna di esse richiederebbe opportuni articoli e inquadramenti per non essere fraintesa. Spero che il lettore perdonerà questa mia esitazione, ma per una trattazione completa devo rimandarlo ad altri miei lavori su questi argomenti.

In breve, ciò che ho sostenuto è che la filosofia del movimento è un ramo esclusivo della filosofia del processo che rende il movimento primario e irriducibile ad altri concetti. Le filosofie del processo considerano il movimento nei termini di forze vitali continue oppure di occasioni statiche discontinue, oppure ancora di entrambe le cose. Tutte queste impostazioni differiscono da ciò che io ho proposto e che possiamo sostenere sulla base dell'evidenza empirica.

[tr. it. di Gianluca Pozzoni]

pressoché universalmente da tutti i fisici che si occupano di cosmologia e di teoria quantistica dei campi. Si vedano S. Carroll, *The big picture: On the origins of life, meaning, and the universe itself*, New York, Dutton, 2016, tr. it. di D.A. Gewurz, Torino, Einaudi, 2021, e C. Rovelli, *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Milano, Cortina, 2014.

88 Non è questa la sede per mostrare come la storia della filosofia abbia affrontato il tema del moto e perché vari pensatori non lo abbiano considerato primario. Ho scritto una storia completa della filosofia del movimento altrove: cfr. *Being and motion* cit.