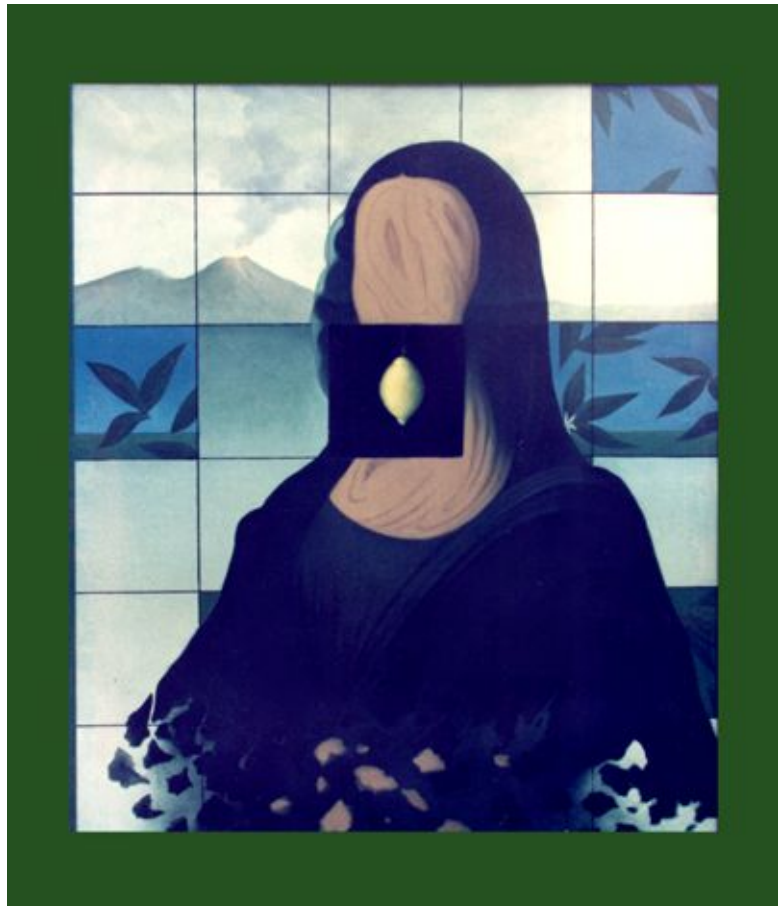


GIACOMO PEZZANO

PROCESSI, NON COSE. PER UNA FILOSOFIA DELLA TENSEGRITÀ

1. *La tensegrità come problema filosofico*
2. *In medias res. Tendenze, non stati*
3. *Palestra concettuale. Riorientare lo sguardo*

ABSTRACT: PROCESSES, NOT THINGS. TOWARDS A PHILOSOPHY OF TENSEGRITY
This contribution aims to offer a first answer to the question: how can we make conceivable the meaning and the consequences of "tensegrity"? In order to do this, I highlight some philosophically relevant elements of the concept of tensegrity (§ 1); then, I put together the perspective of a Philosophy of Tensegrity with the one of the Process Philosophy, and I claim that tensegrity can help in rethinking some fundamental philosophical topics or problems, referring mainly to the work of Gilles Deleuze (§ 2). Afterward, I suggest that such rethinking should be considered a sort of training in perceiving and taking into account in a clearer and more explicit way the transformations that surround us and in which we are living (§ 3).



1. La tensegrità come problema filosofico

In filosofia, è stato Peter Sloterdijk il primo a cercare di sviluppare le implicazioni del concetto di *tensegrity*: nel lavoro di Fuller, «ingegnere geniale», egli rintraccia una delle più incisive «alternative all'idea di pensare per concetti statici», in quanto considera la stabilizzazione come *un processo*, fatto di flussi, trazioni, carichi, pressioni – in una parola, di *tensioni*:

è un'«apoteosi della mobilità» capace di «portare fino all'estremo della sua logica il coerente distacco della casa dal suolo», ossia dell'abitare dallo “stare”¹.

Infatti, una *tension integrity structure* è una struttura dotata di una peculiare stabilità data dal continuo adattarsi al movimento e al cambiamento: la “tensegrità” descrive innanzitutto quelle tensostrutture che si sostengono non in ragione della presenza di un muro portante, bensì attraverso intelaiature interne che distribuiscono le tensioni su delle sbarre tramite cavi. Qui l'equilibrio è la risultante della tensione costante tra le varie parti, così che un piccolo cambiamento o lo spostamento di una parte può ingenerare una risistemazione dell'intera struttura ovvero una riorganizzazione dell'insieme del sistema, che arriverà a un nuovo equilibrio relativo.

Da un punto di vista filosofico, il concetto di “tensegrità” richiama così l'idea di una struttura la cui peculiare stabilità è data dal continuo adattarsi al movimento e al cambiamento: un equilibrio *dinamico* e non statico. È un passaggio solo apparentemente banale, perché investe la natura tanto della nostra percezione comune del mondo, quanto degli strumenti filosofici ereditati dalla tradizione: la sfida che viene posta tanto alle nostre facoltà percettive e concettuali, quanto – correlativamente – al modo in cui viviamo e ci muoviamo nelle nostre esistenze è riuscire a pensare che cosa possa significare l'idea di un mondo (sociale, come naturale) retto dalla *metastabilità*².

«Metastabilità» è un concetto apparentemente paradossale, che intende mettere in luce come l'individuazione ovvero il processo di formazione sia continuamente allo stato nascente o incoativo: né semplicemente stabile ovvero già dato, già concluso e già nato; né semplicemente instabile ovvero incapace di assumere una qualche

¹ Cfr. ad es. P. Sloterdijk, *Sfere III. Schiume* (2004), tr. it. Cortina, Milano 2018, pp. 315-316, 327, 332, 451-457, 525-531, 622-624 e 706.

² Mi riferisco chiaramente a G. Simondon: cfr. in particolare *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione* (1958), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2011.

consistenza o funzionalità. *Metastabile* è ciò che *si sta facendo* e che può essere visto come mero “disfacimento” (caos, informe, abisso, ecc.) solo nella prospettiva in cui forma e stabilità sono contrapposte a trasformazione e dinamismo.

Il problema - è stato notato - è che la tradizione culturale e filosofica dell'Occidente, a differenza di contesti animati da altre sensibilità e strutture linguistiche, parrebbe coincidere esattamente con questa prospettiva, almeno nei momenti di auto-rielaborazione teorica delle pratiche a cui comunque ha dato vita: si profilerebbe un'incapacità di fondo a concepire e considerare *iuxta propria principia* i processi³.

Eppure, questa prospettiva “tensionale” emerge *di fatto* all'interno di architettura e ingegneria, come anche in biologia, nel momento in cui si osserva che i viventi sono in una condizione di perenne criticità estesa. Questo da un lato è un ossimoro: di per sé, la criticità è puntuale, è un punto, una soglia - per una transizione, per una fase transitoria, si passa, non vi si resta, non la si abita. Eppure, dall'altro lato, si sottolinea la necessità di un orizzonte concettuale che integri in una prospettiva unitaria ordine/disordine, invarianza/variabilità, regolarità/irregolarità, integrazione/differenziazione, stabilità/instabilità⁴.

Da qui - kantianamente - segue il problema di determinare *di diritto* le condizioni di possibilità, ossia innanzitutto le condizioni di concepibilità, di simile “tensionalità”. Abbiamo allora gli strumenti per rendere concepibili le implicazioni della “tensegrità”? A dire: quali tratti fondamentali potrebbe

³ È la tesi su cui insiste F. Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti* (2015), tr. it. Feltrinelli, Milano 2016.

⁴ G. Longo, *Antinomie e polarità, determinazione e aleatorietà nel processo vivente della materia*, in «Discipline filosofiche», XIX, 1, 2009, pp. 186-204: 202-203. Sul nesso tra elasticità biologica e tensegrità insiste più esplicitamente P. A. d'Alessio, *Biologia dell'elasticità*, in «Discipline filosofiche», XIX, 1, 2009, pp. 171-186.

presentare una sorta di “filosofia della tensesgrità” (§ 2)? in che modo potrebbe esserci utile una simile filosofia (§ 3)?

2. *In medias res. Tendenze, non stati*

Una “filosofia della tensesgrità” potrebbe contribuire all’articolazione della *Process Philosophy*⁵, la cui posta in palio è dismettere l’abito mentale di considerare i processi come cose, per cominciare invece a considerare le cose come processi, o – detta altrimenti – vedere gli oggetti come eventi e non gli eventi come oggetti. In poche parole, si tratterebbe di concepire il mondo naturale *sub specie transformationis*.

Questa prospettiva – di cui posso qui soltanto accennare alcune linee di fondo – richiede un significativo ribaltamento concettuale, che comporta anche un “ripensamento” della tradizione: non un suo superamento o una sua cancellazione, bensì – ove sia possibile – la sua risemantizzazione alla luce di temi e problemi contemporanei, nonché – perlomeno in alcuni casi – un suo recupero in senso ricostruttivo. Infatti, esiste in realtà tutto un “fiume carsico” interno al pensiero occidentale che ha insistito sulla dimensione processuale, aperta e tensionale della realtà, pur con linguaggi e paradigmi tra i più diversi, da quelli più esplicitamente incentrati sul vivente a quelli più spiccatamente teologici (basta pensare al tema della natura an-
ipostatica della terza “persona” della Trinità).

È un fiume che ha recentemente trovato anche battesimo ufficiale sotto il nome di «canone minore»⁶, nel quale – a onor del vero – resta ancora forse eccessivamente sminuito il ramo “tedesco”, a discapito di quello “italo-francese” e delle figure che in questo

⁵ Cfr. N. Rescher, *The Promise of Process Philosophy*, in C. V. Boundas (ed.), *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007, pp. 143-155.

⁶ R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017. Con tale lavoro mi sono confrontato in una lunga presentazione, pubblicata nella sezione on-line di «Philosophy Kitchen»: <http://philosophykitchen.com/2017/05/presentazione-di-rocco-ronchi-il-canone-minore-verso-una-filosofia-della-natura/>.

sono state maggiormente richiamate. Al di là di questo, è comunque nel solco millenario dell'insieme di tale fiume che intendono collocarsi le mie osservazioni, offrendo un ulteriore contributo alla sua "riemersione".

Prendo allora spunto problematico da due momenti del pensiero classico, per sollevare alcuni aspetti più complessivi e per cominciare a indicare in che direzione sia possibile operare un simile ripensamento, arrivando poi a chiamare in causa l'opera di Gilles Deleuze.

Primo. Nel paradosso di Achille e la tartaruga, com'è ben noto, ne va dell'esistenza e della natura del movimento: una filosofia della tensesgrità, rispetto al problema che lì si pone, spinge esattamente a ragionare non più in termini di "stati" (discreti, separati, conchiusi, ecc.), bensì in termini di "tendenze" (continue, relazionali, aperte, ecc.). Le cose non semplicemente "sono", bensì "tendono": non si qualificano sulla base del possesso di certe qualità essenziali che separano e de-limitano, bensì si determinano sulla base degli "intorni" dei rapporti che formano il loro spazio di possibilità, il loro "campo".

La logica tensionale e dinamica della tensesgrità permette di porre il problema del mutamento in termini genuinamente *qualitativi* e non quantitativi ovvero spazializzati: la questione non è tanto se e come Achille raggiunga la tartaruga, ma - per dire - se e come la tartaruga possa diventare Achille (l'evoluzione biologica), o se e come Achille possa stancarsi per raggiungere la tartaruga (un mutamento di carattere appunto "intensivo" o "tensionale"). Ed è un problema che non può essere posto fin quando si ragiona "discretamente", ossia si prendono per ferme (ormai fatte e finite o da sempre fatte e finite) cose che di fatto sono già sempre in trasformazione - finendo così per ritrovarsi nell'aporia degli "anelli mancanti"⁷.

⁷ Cfr. H. Gee, *La specie imprevista. Fraintendimenti sull'evoluzione umana* (2013), tr. it. Il Mulino, Bologna 2016, pp. 42-50.

Secondo. Aristotele, forse il primo pensatore del movimento, notoriamente conservava comunque una visione teleologica e fissista del mutamento, per la quale il cambiamento è soltanto di tipo lineare (dalla potenza all'atto, da ciò che ancora non è a ciò che propriamente è) e la forma «non è soggetta a corruzione e neppure a generazione», in quanto «nessuno le genera né le produce» (*Metafisica*, Z, 15, 1039b 20-21). Non ammettere la possibilità di un'alterazione del cambiamento lineare significa proprio non concepire come possibile la trasformazione delle stesse forme. In termini moderni (pensiamo al problema dell'inerzia tra Cartesio e Leibniz), non si distingue l'accelerazione dalla velocità: «non esiste "movimento di un movimento", né generazione di una generazione, né in generale mutamento di mutamento» (*Fisica*, V, 2, 225b 15-16). *Al fondo delle cose*, qualcosa è o fermo o in movimento, o non c'è o c'è: non sono ammesse variazioni di stato, sfasature di ritmo, cambi di passo. La costitutiva *Unruhe* della materia, la continua pulsazione e vibrazione che mette le cose "in tensione" è invece al centro del concetto di tensesgrità. Le cose sono in continua "accelerazione", non nel senso che vanno più veloci, ma più precisamente in quello per cui la loro velocità - il loro stato tensionale - *sta variando*, è in variazione: *sta alterandosi* e di per sé può essere in accelerazione come in rallentamento. La tensesgrità indica proprio che le cose si modificano continuamente, che *si stanno modificando*: hanno un certo ritmo, una certa andatura, stanno durando, non "stanno" o "sono".

Questi esempi mettono subito in risalto che portare sino in fondo tutte le implicazioni della tensesgrità risulta particolarmente esigente rispetto al modo più diffuso di concettualizzare la realtà. Basta pensare che l'idea di fondo - pur articolata in modo sofisticato - per cui la sostanza consiste nella permanenza in una data posizione lascia il passo al tentativo di considerare che la "sostanza" piuttosto coincide con la persistenza di uno sforzo di

posizionamento. Questo comporta una radicale discussione del cuore della concettualità, della terminologia e della logica tipiche della tradizione “maggiore” della filosofia, tra cui (esempi già enormi) lo schema classico di attribuzione soggetto-predicati o sostanza-attributi, legato a una concezione della sostanza basata sulla preminenza grammaticale di sostantivi e aggettivi (anziché - per esempio - su verbi e avverbi o nessi preposizionali), alla staticità di una prospettiva essenzialista, atomica e digitale (anziché il dinamismo di un’ottica manierista, flessiva e analogica), e a una legalità di tipo causale-lineare (anziché una di tipo statistico-non lineare).

Dire che una cosa non “è” bensì “tende” significa davvero ammettere che la sua condizione è costitutivamente aperta, abbandonando la logica binaria 0/1 ovvero non-essere/essere, le cui aporie sono note ma sono generate dagli stessi termini in cui vengono a porsi: una tendenza è mutamento in atto, processo in corso; una cosa è già nel mezzo di tensioni, dinamiche, rapporti e così via, non ne è prima immune per poi entrare a farne parte e infine smettere di farne parte. È proprio in questo senso che ogni tensione è sempre *pre-tensione*: le cose cominciano sempre “nel mezzo” ovvero sono sempre “in corso”.

Sotto questo riguardo, la processualità fa tutt’uno con la relazionalità, che - non a caso - mette esattamente in discussione qualsivoglia essenzialismo di tipo atomistico, il quale di per sé può investire tanto entità individuali quanto entità collettive, facendo appunto comunque riferimento a una concezione statico-identitaria dell’“ente”.

Ed è proprio questa connotazione relazionale della tensione a essere particolarmente evidente nell’opera di Deleuze, uno dei pensatori più discussi e spesso (non senza buone ragioni) fraintesi del Novecento, e che può essere ritenuto una delle figure principali nel tentativo di elaborare una filosofia della tensegrità. In questo contributo mi limito a richiamare in

particolare un aspetto del sistema deleuziano, cioè la sua concezione dinamica della relazione⁸.

Per Deleuze, una relazione non è mai già contenuta nei termini di un rapporto alla stregua di una loro proprietà costitutiva, bensì è sempre *esteriore* rispetto ai *propri* termini: un rapporto sta “tra” i termini che *mette in tensione*, la sua natura è quella di essere un puro tensore ovvero un fattore dinamico⁹. Questi due aspetti sono uniti: una relazione è al contempo “tensionale” e il suo luogo peculiare è quello del “fra” - un rapporto *agisce nel mezzo di*. Che una relazione sia esteriore rispetto ai suoi stessi termini vuol dire tanto che il terzo arriva “prima” quanto che *sine tertio non datur*: non è dunque qualcosa che arriva per primo, una cosa al di fuori delle cose o addirittura una super-cosa (pensiamo al canonico problema del “terzo uomo”), ma al limite ciò che arriva *prima delle cose* e che fa sì che queste possano delinearci, qualcosa di diverso dalle “cose”. Bisogna proprio prendere alla lettera il detto per cui “tra i due litiganti, il terzo gode”.

Deleuze ritiene che una relazione, proprio essendo non una cosa (un che di de-limitato e de-terminato) ma una tendenza (il corso di un’andatura, un modo di propendere), abbia una natura *problematica e ideale*, ossia *virtuale*, dunque *insieme* reale e non attuale: una relazione è reale senza con ciò essere qualcosa; è anzi il principio di co-determinazione delle “cose”, incorporeo ma

⁸ Per un primo inquadramento generale della lettura di Deleuze che fa da sfondo a queste considerazioni mi permetto di rimandare a G. Pezzano, *But in the end, why is Deleuze “Anti-Hegelian”?* At the root of the Hegel-Deleuze affair, in «Religija ir Kultūra», 14-15, 2014, pp. 89-110; Id. *Ideare. Gilles Deleuze e la ricostruzione del platonismo*, QuiEdit, Verona 2016; Id., *L’ora del possibile. Deleuze e la possibilità intra-fattuale*, in G. Chiurazzi, G. Pezzano (a cura di), *Attualità del possibile*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 49-63.

⁹ Cfr. perlomeno G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), tr. it. Cronopio, Napoli 2000, pp. 76, 125-130, 141-144; Id., *Pourparler* (1990), tr. it. Quodlibet, Macerata 2000, pp. 63-65; Id., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995* (2003), tr. it. Einaudi, Torino 2010, p. 222; Id., *Cinema 1. L’immagine-movimento* (1983), tr. it. Ubulibri, Milano 1984, pp. 21-24; Id., *Critica e clinica* (1993), tr. it. Cortina, Milano 1996, p. 86.

non insussistente¹⁰. Proprio come il rapporto-tra due persone, per intenderci.

Questo significa che un rapporto è una domanda aperta di individuazione, ossia agisce come quella “tensione di fondo” che precede i termini che mette in rapporto e non dipende dal modo in cui questi sono fatti, perché anzi li configura e trasforma. “Precede” non significa che c’è indipendentemente dai termini (come una *cosa* a sé o in sé, come un che di trascendente); un rapporto non esiste che alla luce di ciò che effettua, ingenera, innesca e rende possibile: i termini sono i “suoi” e sono realmente distinti, ma in ragione del rapporto che appunto intercorre tra essi, del *loro fuori*.

Precedere significa allora che si comincia sempre dal mezzo: un processo è sempre ciò che “sta accadendo”, non ciò il cui accadimento era prescritto in partenza in un punto iniziale o è già predestinato a un qualche esito in un punto finale. Un processo consiste proprio in una maniera di trascorrere, vale a dire nel modo in cui tutti i suoi “elementi”, tutti quelli che normalmente vengono considerati “avvenimenti” in quanto “avvenuti”, sono al contempo tenuti insieme e differenziati, fatti avvenire. In tal senso, per Deleuze l’*in-between* è il trascendentale inteso come condizione di *possibilità reale*: è la ragione della genesi reale delle cose, il (non)luogo in cui le cose si fanno, il durare della distensione temporale in quanto generatrice di novità, il fra-tanto o fra-tempo del farsi delle cose¹¹.

¹⁰ Su questo plesso di concetti cfr. Id., *Proust e i segni* (1964), tr. it. Einaudi, Torino 2001, pp. 40-62; *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 2001, pp. 27-92; *Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. Cortina, Milano 1997, pp. 269-285, 356-360; *Logica del senso* (1969), tr. it. Feltrinelli, Milano 1975, pp. 50-71; *Cinema 2. L’immagine-tempo* (1985), tr. it. Ubulibri, Milano 1989, pp. 82-97; *Conversazioni* (1996), tr. it. Ombre Corte, Verona 2011, pp. 143-146.

¹¹ Sono diversi i luoghi in cui emerge questo aspetto: cfr. ad es. Id., *Logica del senso*, cit., pp. 133-150; Id., *Cinema 1*, cit., p. 15; Id., *Cinema 2*, cit., pp. 200-201; Id., *Pourparler*, cit. pp. 64, 194; Id., *Due regimi di folli e altri scritti*, cit., pp. 128-129; Id., *Critica e clinica*, cit., pp. 114-116;

Prendiamo un dilemma canonico del tipo “è nato prima l’uovo o la gallina?”: in questa prospettiva, ad arrivare prima è proprio la “o”, nella misura in cui la *dinamica evolutiva* in quanto tale non risiede in nessuna delle “figure” che si suppone la incarnerebbero, ma si svolge nei cosiddetti «spazi di mezzo» o «ecotoni», ossia nelle zone di pura transizione, in tutti quegli ambienti intermedi ovvero relazionali di passaggio tra ecosistemi, tra differenti spazi, tra organismi, tra organismi e ambiente, e così via¹². Questo, evidentemente, non significa che organismi, ambienti e via scorrendo non sussistano, ma semplicemente che la loro “ragion d’essere” è rintracciabile a un altro livello, ossia proprio in quella dinamica relazionale evolutiva che insieme li separa e disgiunge in corso d’opera – un puro spazio inesteso, nei termini di Deleuze¹³.

Viene qui bandita qualsiasi forma di teleologia, come di disegno intelligente: non è che un senso delle cose non si dia, ma esso emerge – come voleva già Bergson – nel corso stesso di una dinamica, coincide anzi con il modo stesso in cui si svolge un processo, proprio perché non sta né nel suo (supposto) “prima” o “inizio”, né nel suo (supposto) “dopo” o “fine”. È in gioco, volendo, ciò che Max Scheler connotava come *teleoclinia*, o che più recentemente nell’emergentismo di Terrence Deacon viene descritto come *entenzionalità*¹⁴: qualcosa che tiene insieme la casualità e

Id., *Due regimi di folli e altri scritti*, cit., pp. 251-253, 303-304, 323; Id., *Conversazioni*, cit., pp. 19, 37, 56-63; Id., *Nietzsche e la filosofia* (1962), tr. it. Einaudi, Torino 2002, pp. 91-92; Id., *L’isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974* (2002), tr. it. Einaudi, Torino 2007, pp. 24, 204-205; Id., *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1978-1981), tr. it. Ombre Corte, Verona 2010, pp. 115-116, 136-148, 157; Id., *Il potere. Corso su Michel Foucault II* (1985-1986), tr. it. Ombre Corte, Verona 2018, p. 110; G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?* (1991), tr. it. Einaudi, Torino 2002, pp. 105-106, 155; Id., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia 2* (1980), tr. it. Castelvecchi, Roma 2010, pp. 69-70, 145-147, 219, 263, 396, 518, 551, 590.

¹² Cfr. ad es. B. Lotto, *Percezioni. Come il cervello costruisce il mondo* (2017), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2017, pp. 220-221, 301-302.

¹³ Cfr. ad es. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 287-300; G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia 1* (1972), tr. it. Einaudi, Torino 1975, pp. 10-18.

¹⁴ Cfr. rispettivamente M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo* (1928), tr. it. Franco Angeli, Milano 2004, pp. 161-162; e T. W. Deacon, *Natura*

la contingenza dei processi in senso ampio naturali con la consistenza effettiva che essi assumono. Ciò che Deleuze provava a descrivere facendo dell'*incontro* quel peculiare misto di aleatorio e dipendenza che rende ragione dell'emergere delle cose¹⁵.

Questo è un punto molto importante, per Deleuze come per qualsiasi prospettiva dinamico-relazionale: mettere – letteralmente – al centro la relazione in quanto tensore vuol dire *non* privare di consistenza i termini stessi di un rapporto, *bensì* rendere proprio ragione della loro differenza, considerandola come reale ovvero determinata dalla loro stessa relazione. Un rapporto “tiene a distanza” i termini: non li fonde o confonde, ma assegna loro funzioni e posizioni ben distinte, ossia li differenzia realmente, li dis-tende nel senso che fa di uno il limite dell'altro¹⁶.

In termini più vicini al lessico della tensegrità, mettere al centro il dinamismo non significa semplicemente negare le ragioni della stabilità; piuttosto, vuol dire proprio rendere ragione di questa, ripensandola però in modo diverso: è sempre un problema di “integrazione”, ovvero di come cose diverse possano coesistere proprio grazie al modo in cui si compongono insieme e alla struttura della loro disposizione o distribuzione, fattori in quanto tali dinamici e processuali dunque aperti.

Pensiamo a una semplice moneta: la relazione è esattamente quel che separa le due facce, *distinguendole realmente* come “destra/sinistra” o “sopra/sotto”, ossia disponendole, dando loro un certo ordine, tenendole in un certo rapporto, senza però coincidere con nessuno dei due lati del rapporto stesso. Non è dunque solo che destra e sinistra sono tali l'una rispetto all'altra ovvero in virtù del rapporto (incorporeo) che *corre tra*

incompleta. Come La mente è emersa dalla materia (2011), tr. it. Le Scienze, Roma 2012. Ma anche T. Nagel, *Mente e cosmo. Perché La concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa* (2012), tr. it. Cortina, Milano 2015, ha paventato l'eventualità di una peculiare intenzionalità senza finalità.

¹⁵ Cfr. ad es. G. Deleuze, *Il potere*, cit., pp. 111-119; G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit., pp. 41-42.

¹⁶ Cfr. ad es. Id., *Logica del senso*, cit., pp. 153-155; Id., *Empirismo e soggettività*, cit., pp. 158; Id., *Il potere*, cit., p. 22.

di loro, è proprio che sono tali nel senso che sono effettivamente diverse: la destra non è la sinistra e viceversa, e ciò vale fintantoché vige quel determinato tipo di rapporto, quella peculiare tensione o pre-tensione “tra” le due facce.

Senza entrare nei dettagli di una ricostruzione storica, bisogna tener presente che concepire fino in fondo lo scenario aperto da Deleuze presenta più di una difficoltà perché tradizionalmente la relazione - pensando ancora ad Aristotele - «tra tutte le categorie, è quella che ha meno essere e realtà»: presuppone che la determinatezza sia già data, ossia che vi siano già le sostanze (*Metafisica*, XVI, 1, 1088a, 22-24 e 30-35). La relazione non solo non è una sostanza prima, ma è persino ciò che di più distante vi è dalla sostanza, e questo sarebbe un suo tratto squalificante: la relazione si limita a collegare due o più oggetti senza incidere su di loro, ossia senza alterarli e trasformarli, arriva dopo, a cose fatte, ossia - come si usa dire - “a bocce ferme”. Si tratta di quell’atteggiamento che per Deleuze consisteva nel ricondurre ogni volta la differenza all’identità, ossia nel ridurre il farsi delle cose alle cose fatte¹⁷.

Non è un atteggiamento esclusivo del mondo classico: anche la filosofia contemporanea continua a rivelare una certa fatica nel *catalogare* le relazioni. Per esempio, da un lato si sostiene l’invarianza istanziale, ossia il fatto che il numero di termini che istanziano un universale (come relazione determinata, ossia la distanza di un metro esatto, e mai determinabile, ossia la distanza in generale) è una proprietà essenziale di questo (le singole determinazioni o istanziazioni non contribuiscono a determinare la natura dell’universale, della relazione in gioco). Dall’altro lato, si distinguono le relazioni interne da quelle esterne sulla base del fatto che le prime esistono in virtù della natura dei termini e le seconde no, insistendo sul fatto che se le prime «non rappresentano un’aggiunta ontologica (sono

¹⁷ Cfr. Id., *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 43-94.

ontologicamente a costo zero!)», le seconde sono quelle «ontologicamente importanti», senza però chiarire che cosa questo significhi e comporti. Anzi, si arriva a concludere: «ho la sensazione che ci siano ancora molte cose importanti da dire sulla metafisica delle relazioni, ma non sono in grado di fornire un contributo ulteriore»¹⁸.

È su queste perplessità che si sta innestando, anche nel mondo analitico, il tentativo di una *Metaphysics of Relations*, in cui la filosofia si confronta anche con alcune teorie fisiche che sostengono l'idea di *relations without relata*, ossia di processi senza cose¹⁹. È vero che la relazione non è una sostanza, ma questa è la sua virtù peculiare: *non è uno stato ma una tendenza*, ossia non è una cosa ma un processo – è un principio tensionale e intensivo. Un rapporto, infatti, è il *modo* in cui i termini si organizzano, il loro ordine, la maniera in cui si dispongono: questo modo è una *forza* ovvero una tensione, qualcosa di dinamico che fa la differenza per i termini, non un che di inerte.

È dunque in questo tipo di scenario che può collocarsi una filosofia della tensegrità, cercando di affrontare senza remore alcuni degli ostacoli che la sua proposta può suscitare.

Tra questi, credo che un posto di rilievo sia giocato da quello che può essere definito “paradosso della caduta”, che ha ricevuto anche alcune formulazioni esplicite, ancorché di diversa natura²⁰. Tale paradosso problematizza l'idea del *clinamen* come continua tensione e variazione e può condensarsi come segue: se il mondo, qualsiasi cosa, non è altro che un processo di caduta costante o di tensione continua, queste vengono a essere rinormalizzate,

¹⁸ D. M. Armstrong, *Che cos'è La metafisica* (2010), tr. it. Carocci, Roma 2016, pp. 47-48.

¹⁹ Cfr. perlomeno J. Ladyman, D. Ross, *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*, Oxford University Press, Oxford 2007; A. Marmodoro, D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford 2016.

²⁰ Cfr. ad es. T. Eagleton, *Figures of Dissent: Reviewing Fish, Spivak, Žižek and Others*, Verso, London 2003, p. 426; S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e L'ombra del materialismo dialettico I* (2012), tr. it. Ponte alle Grazie, Milano 2013, pp. 450-451.

facendoci precipitare in un universo piatto e noioso o comunque monocorde, in cui tutto si trasforma senza sosta e nulla prende una forma vera e propria (uno stato di eccezione permanente). In altre parole, una trasformazione dev'essere tale da presupporre una certa continuità con ciò che la precede, ma al tempo stesso dev'essere portatrice di una discontinuità tale da poterla connotare come realmente effettiva: risolvere però quest'ambiguità chiamando in causa la *continuità della discontinuità* significa – almeno in apparenza – far venire del tutto meno una qualsiasi forma di stabilità.

Questo equivale a dire che se non ci sono altro che rapporti, i termini di questi stessi rapporti sembrano svanire, a meno di non rivendicare una qualche forma di dualismo tra “rapportanti” e “rapportati” ovvero tra processi e cose o eventi e oggetti, che però è esattamente quanto la *Process Philosophy* intende mettere in discussione. Che le cose siano sempre ferme o siano invece sempre in movimento, in sintesi, non fa una gran differenza: il problema è su quale livello e per quali ragioni “a un certo punto” i processi manifestano una relativa stabilità. Questo significa, come ora cercherò di indicare, che ciò a cui si deve prestare attenzione sono proprio gli slittamenti e le transizioni *tra* quelli che consideriamo termini e piani del reale.

3. *Palestra concettuale. Riorientare lo sguardo*

Già a un primo sguardo, si potrebbe dire che una filosofia della tensescrità è decisamente “al passo coi tempi”, se consideriamo che viviamo in una situazione analoga in quella in cui le nuvole vanno addensandosi, raccogliendo gli effetti delle perturbazioni in atto e prolungandoli in un nuovo fenomeno atmosferico: vivremmo insomma nel momento in cui *il tempo sta cambiando*.

Questo nel senso che non c'è soltanto un ambito privilegiato in cui starebbe avvenendo una mutazione; piuttosto, la gestazione è in corso in vari contesti: nei campi formativo, politico, sociale,

economico, etico, antropologico, tecnologico, abitativo, ecc. Da qualsiasi parte volgiamo lo sguardo, sembra di trovare un cartello "*Work in Progress*": un mondo "allo stato nascente", in cui si vive "nei dintorni", "nei pressi di" e "lì per lì per" rispetto a qualcosa che starebbe accadendo o per accadere. Un mondo allo stato larvale, rispetto a cui si alternano tinte fosche (apocalisse, catastrofe, tragedia, dramma), tinte accese (rinascita, fortuna, trionfo, successo) e tinte più sobrie, che si limitano - forse con rammarico - a certificare che *ormai* le cose sono semplicemente complesse e occorre prenderne atto. Questo spettro dipende proprio dal fatto che si è in mezzo a processi nei quali i tempi accelerano vertiginosamente mentre rallentano infinitamente: il tempo insieme si dilata e restringe, disperde e accumula, distende e condensa. Accade insieme tutto e niente: *qualcosa sta avvenendo; Le cose si sfasano.*

Non a caso, per descrivere la condizione globale, o quantomeno quella delle società complesse, sta tornando alla ribalta una categoria per certi versi generica come quella gramsciana di «interregno»²¹: abiteremmo una zona di transito o un'area di scambio popolata di transizioni aperte, per le quali si è *tra* ciò che inizia a profilarsi come vecchia situazione data e ciò che tarda a darsi, ossia si è *in crisi*. In simili momenti, si è nel vivo di una trasformazione, nel cuore di un processo, o - volendo - ci si accorge di essere sempre nel mezzo di processi di trasformazione normalmente impercettibili, sotterranei e silenziosi: affiora con vigore la costitutiva letterale complessità di ciò che accade. Emerge la tensione che normalmente resta sopita al fondo delle cose.

In termini ancora più espliciti, l'opera-testamento di Beck sostiene proprio che viviamo in un mondo che, più che star semplicemente cambiando, è in totale metamorfosi, ossia in corso di trasformazione radicale, in gestazione di qualcosa di nuovo.

²¹ Cfr. C. Bordonì, *Fine del mondo Liquido*, il Saggiatore, Milano 2017.

Vivremmo cioè nella trasfigurazione globale del mondo, nel pieno di un'alterazione complessiva per la quale vanno configurandosi una diversa realtà, un diverso modo di essere nel mondo, un diverso modo di vedere il mondo, un diverso modo di fare politica, e via discorrendo²².

Si potrebbe allora ben dire che viviamo in un mondo all'insegna della tensesgrità, nel quale emerge con forza che le cose sono aperte e inquiete, non chiuse e quiete. A fronte di ciò, articolare un pensiero della tensesgrità, *up to date*, vuol dire produrre un'apologia dell'esistente, magari persino anti-filosofica? Oppure comporta una semplice descrizione di uno stato di cose, privo di qualsivoglia impegno "rivoluzionario" come "ideologico"?

Mi sembra si tratti di qualcosa di insieme più banale e più incisivo: sforzarsi di *rendere concepibili* i mutamenti, prima ancora che fermarsi a demonizzarli o sollecitarli. Occorre cioè delineare un orizzonte di concepibilità all'idea di una continua tensione al fondo delle cose. Questo, oltretutto, significa che la filosofia può ritagliarsi uno spazio nel contesto di quella che è ormai descritta come «cultura dell'innovazione»²³, al cui interno hanno sinora trovato collocazione diverse discipline, conoscenze e professionalità, a eccezione - mi pare di poter dire - della filosofia.

Non nego che rispetto a tutti questi aspetti (trasformazione, flessibilità, innovazione, ecc.) ci sia una retorica dilagante e persino pericolosa: ma proprio questo apre lo spazio anche a un tentativo di elaborazione filosofica, il cui scopo è appunto delineare una *concezione* (del mondo) della tensesgrità. Concepire non è però un'operazione neutra: vuol dire - al contempo molto

²² Cfr. U. Beck, *La metamorfosi del mondo* (2016), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2017.

²³ R. Viale (a cura di), *La cultura dell'innovazione. Comportamenti e ambienti innovativi*, Il Sole 24 Ore, Milano 2008.

semplicemente e molto profondamente - *vedere il mondo differentemente*.

La filosofia ha a che fare con concetti, con *concezioni*: *costruisce* concezioni delle cose, di noi e del mondo. “Concepire altrimenti” il mondo non è faccenda esclusivamente intellettuale: ci si riposiziona, si assume una differente postura, ci si atteggia diversamente, si ritematizza l’attitudine verso le cose. La (auto)comprensione e la (auto)concezione giocano per noi un ruolo fondamentale e su questo piano la filosofia ha molte carte da far valere. L’attualità della filosofia, in altre parole, si colloca a livello dei problemi, della *posizione* e *formulazione* dei problemi dell’attualità, a partire da quello della tensesgrità: riconoscere un problema, saperlo porre, altera la nostra condizione e il nostro atteggiamento.

Perciò, una filosofia della tensesgrità può agire come una sorta di esercizio per arrivare a vedere tensioni continue, innovazioni, trasformazioni e via scorrendo ovvero a cominciare a riconoscerle, per *abituarsi* a vederle: una palestra per sviluppare l’*abitudine* o *abito concettuale* di considerarle, di “tenerle presenti”, per avere dimestichezza nell’averle a che fare con esse, arrivando così a saperle tematizzare e affrontare, a “saperci fare” con esse.

È in questo senso che concepire significa innanzitutto non “difendere” o “attaccare”, bensì *esplicitare* (dal *kennen* all’*erkennen*, in termini hegeliani): sforzarsi di portare in primo piano ciò che comunque sta sullo sfondo, per renderlo così “usabile” o “utilizzabile”, disponibile, *pronto all’uso*. Esplicitare è far sì che qualcosa di “indisponibile” o “impraticabile” diventi *un campo praticabile*, un luogo percorribile e sondabile, con cui ci si possa fare i conti e al cui interno sia possibile dar vita a una contesa, al di là dei risultati finali (un po’ come un terreno da gioco).

Da questo versante, una filosofia della tensesgrità dovrebbe mirare a fare in modo che ciò che oggi appare contro-intuitivo possa cominciare a far parte del modo diffuso in cui si considerano le cose, o – perlomeno – a essere ritenuto un modo possibile di guardare alle cose. È appunto in gioco una sorta di allenamento, una ginnastica concettuale, o – in termini forse più sobri – una rinegoziazione concettuale²⁴: come notava in modo molto penetrante Enzo Melandri, se anche non ci fosse altro a favore della filosofia, la sua peculiare utilità risiederebbe già soltanto nella sua capacità di consegnare e introdurre ad abiti di pensiero differenti da quelli generalmente indossati²⁵.

Questo vuol dire anche tenersi alla larga dall'idea per cui la filosofia dovrebbe vedere ciò che la scienza o le altre discipline non vedono, o svolgere una funzione di “custodia” di significati o valori più ampi, o dar vita a una visione complessiva di taglio sovra-scientifico: rendere qualcosa concepibile significa al contempo confrontarsi con campi “non filosofici” di varia natura e offrire degli spazi a questi stessi campi per eventuali intrecci, innesti, dialoghi, distinzioni, rivisitazioni, precisazioni, e così via, ma in nessun modo sostituirsi ad altre regioni del sapere-potere o pretendere di reinglobarle.

Che tipo di sguardo sia richiesto dal tentativo di concepire rendere concepibili le tensioni che permeano come un basso continuo i nostri (apparenti) “stati” lo esemplifica nuovamente Deleuze, invitando a guardare nelle *pieghe* delle cose, persino là dove siamo soliti intravedere la solidità per eccellenza, ossia nelle montagne:

ci sono pieghe ovunque: nelle rocce, nei fiumi e nei boschi, negli organismi, nella testa o nel cervello, nelle anime o nel pensiero, nelle opere cosiddette plastiche... [...] Bisogna distinguere tra le due proposizioni “solo le somiglianze differiscono” e “solo le differenze si somigliano”. In un caso la somiglianza tra le cose è prioritaria, nell'altro la cosa differisce, ma innanzitutto da se stessa. Le linee diritte si somigliano, ma le pieghe variano, e ogni piega ha un

²⁴ Cfr. R. Casati, *Prima lezione di filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2011.

²⁵ Cfr. E. Melandri, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Quodlibet, Macerata 2007, p. 96.

andamento diverso. Non ci sono due cose, due rocce increspate alla stessa maniera, così come non ci sono pieghe regolari per una stessa cosa. La piega è un “differenziante”, un “differenziale”. [...] Il concetto di piega è sempre singolare, e non può acquistare terreno se non variando, biforcandosi, compiendo delle metamorfosi. Se solo si comprendono, e soprattutto si guardano e si toccano le montagne a partire dalle loro increspature, esse perdono la loro durezza e i millenni tornano a essere quello che sono, non delle permanenze, bensì tempo allo stato puro, flessibilità. Nulla è più inquietante dei movimenti incessanti di ciò che sembra immobile²⁶.

A queste parole potremmo accostare il modo in cui il fisico Carlo Rovelli descrive *La vita del sasso*, che non di rado in filosofia è stato l’emblema della pura stasi (basta pensare alla pietra «senza mondo» di Heidegger):

tutta l’evoluzione della scienza indica che la migliore grammatica per pensare il mondo sia quella del cambiamento, non quella della permanenza. Dell’accadere, non dell’essere. Si può pensare il mondo come costituito di cose. Di sostanza. Di enti. Di qualcosa che è. Che permane. Oppure pensare che il mondo sia costituito di eventi. Di accadimenti. Di processi. Di qualcosa che succede. Che non dura, che è continuo trasformarsi. Che non permane nel tempo. [...] Pensare il mondo come un insieme di eventi, di processi, è il modo che ci permette di meglio coglierlo, comprenderlo, descriverlo. [...] Un prototipo di una “cosa” è un sasso: possiamo chiederci dove sarà domani. [...] A ben guardare, anche le “cose” che più sembrano “cose” non sono in fondo che lunghi eventi. Il sasso più solido, alla luce di quello che abbiamo imparato dalla chimica, dalla fisica, dalla mineralogia, dalla geologia, dalla psicologia, è in realtà un complesso vibrare di campi quantistici, un interagire momentaneo di forze, un processo che per un breve istante riesce a mantenersi in equilibrio simile a se stesso, prima di disgregarsi di nuovo in polvere, un capitolo effimero nella storia delle interazioni fra gli elementi del pianeta, una traccia di un’umanità neolitica, un’arma dei ragazzi della via Pal, un esempio in un libro sul tempo, una metafora per l’ontologia, una porzione di una partizione del mondo che dipende dalle strutture percettive del nostro corpo più che dall’oggetto della percezione, e via a via, un nodo intricato di quel cosmico gioco di specchi che è la realtà. Il mondo non è fatto di sassi più di quanto sia fatto di suoni fugaci e di onde che corrono sul mare²⁷.

Questo è pertanto l’orizzonte aperto da una filosofia della tensegrità: anziché cercare il sostrato del cambiamento, ciò che *resta* o *permane* al di sotto delle trasformazioni per garantire la tenuta dell’identità, si cerca, “al di sotto” di ciò che a un certo livello e da una certa prospettiva “tiene”, ciò che *insiste* o *persiste* nel far procedere il cambiamento. Così, quel “tenere”

²⁶ G. Deleuze, *Pourparler*, cit., pp. 207-208. Cfr. anche Id., *Differenza e ripetizione*, cit., p. 282.

²⁷ C. Rovelli, *L’ordine del tempo*, Adelphi, Milano 2017, pp. 96-98.

può essere riconosciuto come la tenuta di uno sforzo, la propensione di un andamento o la pendenza di un'inclinazione: un processo in corso d'opera, il dispiegamento di un rapporto aperto. È proprio su questo piano che si può trovare la "soluzione" del paradosso della caduta sopra sollevato: una filosofia della tensegrità è una filosofia dei punti di vista o delle prospettive, vale a dire una filosofia delle scale, per la quale tutto dipende dal modo in cui un fenomeno o una cosa si taglia o si dimensiona. Sotto questo riguardo, si profila un aspetto decisivo, per il quale l'adozione di uno sguardo mobile fa tutt'uno con una prospettiva - se così si può dire - antropo-decentrata, in grado di prendere fino in fondo sul serio il passaggio dal più (o ancora troppo) umano *Linguistic Turn* ai più recenti, tra i tanti, *Nonhuman Turn* e *Plant Turn*²⁸, maggiormente incentrati sul problema più generale della natura o comunque dei punti di vi(s)ta non esclusivamente umani²⁹.

Che cosa significa questo?

In prima battuta, che ciò che a un certo livello appare "fermo" e "stabile", su altra scala si rivela "in tensione" e "metastabile": è la differenza tra il PC per come lo percepisco scrivendoci e lo stesso PC considerato a livello delle micro-componenti interne, dei flussi informativi elettronici, dell'usura delle macro-componenti in plastica (la scritta "A" sul relativo tasto si è consumata con l'uso sino a diventare quasi invisibile), e così via.

In seconda battuta, non si tratta soltanto di sostituire il punto di vista umano con un altro punto di vista, o di moltiplicare i punti di vista, magari privilegiando ogni volta quello "più piccolo" in quanto "più dinamico": questo è certo importante, ma

²⁸ Cfr. rispettivamente perlomeno R. Grusin (ed.), *The Nonhuman Turn*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015; e E. Kohn, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, California University Press, Berkeley 2013.

²⁹ Sul nesso tra *point de vue* e *point de vie* insiste particolarmente E. Coccia, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Payot & Rivages, Paris 2016.

non muta davvero i termini della questione. Il problema è piuttosto la soglia mobile che si apre “tra” le scale, ossia il “passaggio tra” piani e livelli, ossia la dinamica di tensione, il (non)luogo *creativo* proprio delle soglie. Non dunque tanto il punto di vista-di un soggetto (umano, animale, vegetale, ...) su un oggetto, ma piuttosto il punto di vista quale campo entro cui e per cui qualcosa si sta dando (a partire dalla *distinzione nel rapporto* tra soggetto e oggetto), ossia come campo di forze, di tensioni.

Si tratta di un ambito dell’esperienza che, soprattutto nella nostra quotidianità, tende a rimanere inavvertito, silenzioso, ma ciò non significa che non abbia rilevanza, o che non esiste³⁰. In ambito sociologico, Brekhus ha paventato proprio una «sociologia dell’inavvertito» che sappia dare risalto all’intero *continuum* sociale, senza concentrarsi esclusivamente sugli elementi discreti, che vengono a galla in maniera più eclatante, per le più varie ragioni. Per arrivare a cogliere le trasformazioni (sociali) nel pieno del loro farsi, mettere in evidenza tutte le deviazioni altrimenti impercettibili o inavvertite, occorre a suo giudizio «adottare una prospettiva mobile» ovvero «guardare le cose muovendosi tra punti di vista diversi»: «anziché fissarsi su un unico punto d’osservazione», bisogna servirsi «di una molteplicità di prospettive, con lo scopo di combinarne le diverse peculiarità»³¹.

Che sia facile, è tutto da vedere; ma resta che la posta in palio di una filosofia della tensegrità è di natura analoga: adottare – ma prima ancora *rendere concepibile* – questa prospettiva mobile, grazie a cui non si fissa il proprio sguardo su un unico punto di vista, dimensionandolo su un’unica scala, ma ci si muove “tra” diverse prospettive, guardando al *continuum* del farsi delle cose

³⁰ Cfr. F. Jullien, *Le trasformazioni silenziose* (2010), tr. it. Cortina, Milano 2010.

³¹ W. H. Brekhus, *Sociologia dell’inavvertito* (1998), tr. it. Castelvecchi, Roma 2018, p. 54.

alla (pre)tensione che le governa e differenzia. Ciò richiede di cominciare a prestare attenzione alle cose davvero in quanto si stanno facendo e non in quanto sono già fatte.

Intendo allora dire che non è soltanto che oltre al “punto di vista” di me che scrivo al PC c’è quello delle componenti del PC, di un ragno che tesse la tela, di una nuvola che va spostandosi per il vento, delle interazioni quantistiche, e via di seguito: il fatto è che i punti di vista si intrecciano e attraversano, generando qualcosa di nuovo, proprio perché sono costitutivamente processi aperti e non regni separati. Se mi muovo distruggendo la tela del ragno, il ragno potrebbe mordermi: sarà l’ingresso, tanto mio quanto suo, in un nuovo rapporto; sarà il rinnovamento del processo di entrambi, aprendo tutto uno scenario di possibili svolgimenti situati (il morso sarà velenoso? io reagirò uccidendo il ragno? ecc.).

In altre parole, credo che una *filosofia* della tensesgrità comporti innanzitutto un riorientamento del tipo di domande che ci si pone nei confronti delle “cose”: non domande d’essenza o natura (“che cos’è? com’è fatto? che proprietà possiede? qual è la sua origine?”), bensì domande di circostanza o disposizione (“che possibilità si aprono? quali relazioni sono in gioco? quali propensioni si delineano? quali sono le direzioni percorribili?”). Non insomma domande rivolte a circoscrivere qualcosa di dato ponendosi al di fuori di esso, ma domande rivolte a esplorare possibili direzioni nel mezzo di ciò che sta dandosi: domande esplorative, circostanziali e sperimentali, più che catalogatrici, classificatorie e definitorie.

Sono domande *etologiche* o *echologiche*, più che ontologiche o identitarie, ossia domande funzionali e non sostanziali, secondo Deleuze: legate a capacità e maniere, non a proprietà ed essenze³²

³² Cfr. ad es. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 243-247; Id., *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), tr. it. Guerini, Milano 1991, pp. 152-158; Id., *La piega. Leibniz e il barocco* (1988), tr. it. Einaudi, Torino 2004, pp. 87-97, 179-182.

- domande non tanto illogiche, quanto piuttosto portatrici di un'altra logica³³.

Il problema è insomma chiedersi “che cosa sta accadendo? come si può intervenire? su quale piano si interagisce?”: è vero che, in un certo senso, sono domande che per esempio uno scienziato in laboratorio facilmente già si pone nel proprio lavoro³⁴, come è vero che i grandi riorientamenti a livello delle domande di fondo possono apparire sulle prime ovvi e di poco conto. Però, è anche vero che proprio questi sono ottimi motivi per esplicitare certe domande e non continuare a lasciarle sullo sfondo: la loro cornice di concepibilità va tematicamente costruita e la loro rilevanza va affermata, affinché possano poi essere messe in discussione e sondate nei loro sviluppi, come nei loro punti ciechi.

Evidentemente, porre le domande non equivale affatto ad avere risposte; ma resta il fatto che - se si vuole prendere sul serio il gesto filosofico - la posta in palio è provare a riformulare la natura delle domande, per mostrare la direzione che aprono, prima ancora che tentare di dare risposte diverse. Per concludere, è proprio di una simile esigenza che queste pagine hanno cercato di farsi carico, provando - come invocava già Fuller - a indicare una prima concettualizzazione di qualcosa di apparentemente paradossale come una “struttura tensionale” e a evidenziare l'importanza della costruzione di un perimetro concettuale imperniato sulla relazionalità e sulla tensionalità.

GIACOMO PEZZANO è Dottorando di ricerca presso il Consorzio di Filosofia Nord-Ovest (FINO, Università di Torino)

giacomo.pezzano@unito.it

³³ L'autore che si è spinto più avanti nella costruzione di una logica relazionale e processuale è senza dubbio G. Günther: cfr. almeno *Das Bewusstsein der Maschinen: eine Metaphysik der Kybernetik*, Agis, Baden-Baden 1957; *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, Felix Meiner, Hamburg 1959.

³⁴ Su ciò segnalo perlomeno l'ancora rilevante analisi di I. Hacking, *Conoscere e sperimentare* (1983), tr. it. Laterza, Roma-Bari 1987.