

*DELLE NECESSARIE TRASDUZIONI  
SULL'ONTOLOGIA DELLE INTERFACCE*

---

di Vincenzo Cuomo

*Something happening in one specific place  
(say a feather falling on pavement)  
would mean the whole universe changes everywhere.  
Things are connected but in a kinda sorta subjective way.  
There's a room for stuff to happen.  
Or, as the anarchist composer John Cage put it, "The world  
is teeming. Anything could happen".  
Tim Morton*

Abstract

*The essay addresses the question of interfaces from the perspective of object-oriented ontology. If the knowledge of objects always implies continuous transductions, thanks to which the object reality is translated into a sensible appearance, the function of the interfaces shows itself in its structural necessity. All object knowledge is transductive. But this implies that the real being of each object withdraws from direct access. The essay, however, argues that the being of objects, due to its futurity (Morton), even partially escapes indirect access; and this explains why interfaces are always ambiguously clear and obscure.*

1. *L'arpa eolica e il gracchiare delle rane*

In una pagina<sup>1</sup> del suo *Realistic Magic*, Timothy Morton si sofferma su un'arpa eolica e su come, mossa dal vento, risuoni. È un esempio di *trasduzione*<sup>2</sup>: nel suo risuonare l'arpa trasduce il vento nella sua modalità di accesso, e il vento, per così dire, si *arpa-eolizza*. Eppure la trasduzione non sta solo lì, sottolinea Morton. Noi, infatti, udiamo il risuonare dell'arpa causato dal movimento del vento, ma il nostro udire tale suono non è affatto "diretto" e "immediato", perché, come l'arpa non ha un diretto accesso al vento, così anche il nostro senso dell'udito non lo ha nei confronti del suono arpa-eolizzato del vento. Si è prodotta un'altra trasduzione: le onde sonore sono state campionate e trasformate in impulsi elettrici che hanno attivato la nostra rete neuronale, ed ecco che udiamo il suono dell'arpa eolica. È chiaro che il processo di trasduzione che sto descrivendo non è riducibile a una "semplice" percezione uditiva, perché include un'ulteriore trasduzione: infatti io non ho solo *udito* ma anche *significato* (pensato) quel che ho udito, e non solo astrattamente, in quanto "suono", ma concretamente in quanto suono *arpa-eolizzato*. E Morton commenta, icastico: «non c'è fine alla serie delle (mis-)traduzioni» (Morton 2013, 209).

---

<sup>1</sup> Morton 2013, 110 sgg.

<sup>2</sup> Il termine "trasduzione" deriva dalla biologia molecolare e cellulare e indica la capacità di una cellula di convertire uno stimolo esterno in una specifica risposta cellulare. In genetica il termine è usato per indicare il trasferimento di sequenze geniche nei batteri a opera di particelle virali. Il termine/concetto è usato anche in semiotica delle arti per indicare la traduzione di un codice da una materia espressiva a un'altra. Infine – ma questo implicherebbe un confronto che non posso sviluppare in questa sede – la nozione di "trasduzione", come è noto, ha un ruolo centrale nella filosofia di Gilbert Simondon, e ha il significato di propagazione/amplificazione di un germe strutturale in un ambiente metastabile fino a strutturarlo, riducendone la metastabilità (Simondon 2011, 732 sgg.).

È bene fare subito una precisazione, prima di continuare questo ragionamento: quando l'arpa trasduce/traduce il movimento del vento, ha accesso e, nello stesso tempo, non ha accesso all'oggetto "vento". Quando il nostro udito percepisce il suono dell'arpa, ha, nello stesso tempo, accesso e non ha accesso a quel suono. Voglio dire che le trasduzioni sono certo sempre, potremmo dire strutturalmente, delle *mis-traduzioni*, ma non sono affatto dei fraintendimenti assoluti, bensì solo (e non è poco) conoscenze *indirette* di ciò che si trasduce. Da qui deriva l'affermazione di Morton secondo cui l'apparire delle cose (degli "oggetti") a noi è e nello stesso tempo *non è* la loro realtà, in ragione di una strutturale e ontologica frattura tra l'essere e l'apparire negli oggetti<sup>3</sup>. E ciò vale non solo per quei particolari "oggetti" che siamo noi "umani"<sup>4</sup>, ma accade in ogni interazione tra gli oggetti in generale. L'accesso di un oggetto a un altro implica sempre che il secondo si *ritragga* nel momento in cui l'accesso, che (ormai lo abbiamo compreso) è sempre una trasduzione, si realizza. Potremmo quindi affermare che un oggetto *acceda* e nello stesso tempo *non acceda* alla realtà dell'altro con cui entra in una relazione inter-oggettiva.

Nella versione che Morton dà dell'ontologia orientata agli oggetti – che non è sempre riconducibile senza scarti teorici (anche importanti) a quella di Harman – le *qualità sensuali* degli oggetti "sono e non sono" gli oggetti stessi<sup>5</sup>, o, detto in modo diverso, gli oggetti sono "chiusi e non chiusi" sia rispetto agli altri oggetti, che nei confronti di se stessi.

---

<sup>3</sup> Morton fa continuo uso e riferimento alla teoria della *dialetheia*, o doppia verità, di Graham Priest (rimando a Priest 2006), che sostiene che esistono contraddizioni *vere* (mentre, in base alla logica tradizionale, fondata sul principio di non contraddizione, la contraddizione in una proposizione implicherebbe necessariamente la non-verità della proposizione). Morton (in particolare in 2013 e 2021b) sostiene che, per pensare la frattura (*rift, gap, severing*) ontologica tra il loro "apparire" e il loro "essere" (che si sottrae), sia necessario abbandonare il principio di non contraddizione (che si sarebbe imposto, quasi nella forma di un divieto del tipo "non violerai mai il principio di non contraddizione", all'interno di ciò che egli chiama l'*agrilogistica* neolitica; vedi Morton 2021b, 86 sgg.). Per essere più precisi, Morton non sostiene che sia necessario abbandonare del tutto il principio di non contraddizione (ma è innanzitutto Priest che non lo sostiene), ma solo che, per pensare la struttura ontologica di (quasi tutti) gli oggetti siano necessarie logiche paraconsistenti.

<sup>4</sup> Affermare che esistano solo gli oggetti e le loro relazioni, non significa affatto che tutti gli oggetti, che sono tali per la medesima struttura ontologica, siano identici tra loro; infatti la OOO sostiene, e Morton lo sottolinea spesso, che ogni oggetto è tale per la sua "unicità" – tanto che un altro esponente di tale paradigma ontologico, cioè Jan Bogost, proprio per evitare facili confusioni terminologiche ed equivoci, al posto del termine oggetto ha proposto l'utilizzo del termine "unità" (Bogost 2012).

<sup>5</sup> Morton, a tal riguardo, avrebbe potuto citare le pagine che Hegel dedica alla figura fenomenologica della "percezione", ne *La fenomenologia dello spirito*, pagine che hanno come tema proprio la contraddittorietà (in base al principio di non-contraddizione) tra la *cosa* e le sue *qualità* percettive. Scrive Hegel: «[...] l'oggetto si mostra come *la cosa dalle molte proprietà (das Ding von vielen Eigenschaften)*. La ricchezza del sapere sensibile appartiene alla percezione [...]. Quando vengono espresse nella *semplicità* dell'universale, queste *determinatezze* [...] si rapportano ciascuna *a se stessa*, sono reciprocamente *indifferenti*, ciascuna per sé, libera dalle altre. L'universalità semplice e uguale a se stessa, a sua volta, è anch'essa differente e libera da queste determinatezze; essa è auto-rapporto (sie ist das reine sich auf sich beziehen), è il *medium* in cui si ritrovano tutte queste determinatezze. Le determinatezze, dunque, si *compenetrano* nell'universalità auto-rapportantesi come in una unità *semplice*, senza però toccarsi. [...] Questo sale è un Qui semplice e, a un tempo, molteplice: è bianco e *anche* sapido, e *anche* di forma cubica, e *anche* di peso determinato, ecc.» (Hegel 2015, 189). Anche se non sono citate, sembra quasi che Morton (ma cfr. anche Harman 2005) implicitamente le utilizzi, per quanto secondo una sorta di inversione rispetto al discorso hegeliano. In generale, per Morton, la contraddizione tra l'essere e l'apparire è nel cuore degli oggetti e non è *rimuovibile* attraverso l'*assorbimento* in un livello superiore di senso, come pensa, invece, Hegel attraverso l'operatore logico-ontologico dell'*Aufhebung*. Inoltre, quel che Hegel considerava paradossalmente una condizione della logica ma estranea alla logica, e che indicava come pura identità semplice  $A=A$ , oppure, come nelle pagine fenomenologiche sulla percezione, *puro auto-rapporto*, è ciò che Morton, invece, pone al centro del suo discorso ontologico. «Per Hegel – egli scrive – il narcisismo è la folle circolarità dell'equivalenza di  $A=A$ . Hegel dichiarò che la proposizione  $A=A$  è estranea alla logica, ma al contempo ne è la condizione, la situazione di partenza. [...] Ma  $A=A$ , sostiene Hegel, è un vicolo cieco, la notte in cui tutte le vacche sono nere. La "vera" logica presuppone un'ontologia per cui le cose non ritornano a se stesse. La realtà deve essere fatta di cose coerenti che non divergano mai da se stesse. Eppure,

Secondo il paradigma dell'ontologia orientata agli oggetti (da ora in poi: OOO), esistono solo gli *oggetti* e le loro *relazioni*. Queste ultime non includono solo lo spazio e il tempo (anzi lo spazio-tempo) ma anche le interazioni "causali" tra gli oggetti, vale a dire lo spazio topologico<sup>6</sup> dell'inter-oggettività. Ne consegue che la causalità sia, in una prima approssimazione e "in generale", un fenomeno *estetico* (Morton 2013), poiché, nelle loro interazioni, gli oggetti si trasducono (cioè si conoscono *e* si trasformano<sup>7</sup>) "a distanza", cioè indirettamente: hanno accesso, trasducendo e essendo trasdotti, solo all'*apparire* degli altri oggetti e non al loro "essere reale".

Vorrei approfondire (e chiarire meglio) questa tesi, attraverso un altro esempio. Ma prima è bene sottolineare di nuovo che le trasduzioni-traduzioni hanno comunque un valore conoscitivo, per quanto strutturalmente parziale e limitato, e l'apparire degli oggetti non deve mai essere inteso come "assolutamente" staccato dal loro essere reale, ma come ciò che, di quell'essere reale, può essere di volta in volta conosciuto sulla base delle differenti prospettive oggettuali. L'apparire degli oggetti non è mai assolutamente staccato dal loro essere, né è concepibile, d'altronde, come identico a esso.

Si consideri questo: se un oggetto fosse totalmente differente dal suo oggetto sensuale [i.e. dal suo apparire sensuale; *NdT*], noi saremmo nella situazione nichilista in cui una mela potrebbe essere percepita come un uovo oppure un tostapane potrebbe apparire come un octopus. All'inverso, se un oggetto fosse totalmente lo stesso del suo oggetto sensuale [i.e. del suo apparire sensuale], allora noi avremmo a che fare con un'ontoteologia identitaria, e niente potrebbe sorgere, e inoltre, noi saremmo nella situazione in cui in definitiva gli enti sarebbero determinati da qualche forma/e o da ciò che chiamo un *oggetto degli oggetti* (*top object*) (Morton 2013, 98; trad. mia).

In un'altra pagina di *Realistic Magic* Morton propone un altro esempio per approfondire il discorso sulle relazioni inter-oggettive. Ci parla dell'improvviso gracchiare delle rane nei pressi di uno stagno. Noi ascoltiamo questo gracchiare, che si trasduce in un oggetto "per noi". Tuttavia, questo stesso gracchiare non è udibile *per* una mosca che vola intorno allo stagno (quindi, non è un oggetto "per lei") ed è trasdotto/tradotto in modo differente da una femmina di rana, che lo lega a complessi richiami riproduttivi. Morton commenta:

è come se ogni entità campionasse il fronte d'onda in modi differenti. C'è il fronte d'onda in quanto campionato dalla mosca, come mero cambiamento di pressione, ad esempio. [...] È come una canzone pop. Puoi prendere il CD, il vinile, l'audio-cassetta, l'MP3 [...] oppure l'ascolti un giorno a tutto volume attraverso qualche radio a transistor che ronza per le interferenze. In ogni caso hai un campionamento, un'impronta, della canzone (Morton 2013, 113; trad. mia).

---

essere pieni di sé equivale a essere una cosa, e ancor di più a essere il pensiero di una cosa. Persino in Hegel c'è una "cosità", per quanto minimale, e non il nulla assoluto: dopotutto, c'è una notte; ci *sono* delle vacche. Gli oggetti consistono in relazioni con se stessi che sono logicamente prioritarie rispetto alle relazioni che hanno con le altre cose. Le forchette, le nebulose, i narcisi e i bonobo sono dei narcisisti» (Morton 2021b, 137-138).

<sup>6</sup> Dal momento che lo spazio-tempo *estetico* è una relazione tra un oggetto e gli altri oggetti (ad esempio, tra il soggetto umano e gli oggetti della sua esperienza sensibile possibile, come Kant ha disvelato, forse una volta per tutte; ma, per la OOO, ciò accade per tutti gli oggetti) lo spazio inter-oggettivo in generale deve essere concepito in senso esclusivamente *topologico*.

<sup>7</sup> Morton e gli altri autori della OOO, compreso Harman, sostengono una gnoseologia sostanzialmente operativa: conoscere è agire sugli oggetti ed essere agiti da essi; il *trasdurre* è intrecciato intimamente con l'*essere trasdotti*. Ciò delinea, forse, una possibile aporia nel loro discorso teorico, sicuramente un vuoto da colmare. Mi riferisco alla possibilità e al ruolo della "teoria", del *theorein*, nei suoi rapporti con l'*aisthesis*. Per una differente impostazione dei rapporti tra il *pensiero* e le sue strutture trascendentali cfr. Negarestani 2018 e 2021.

Il mondo-ambiente della mosca, per dirla con von Uexküll 2015, non si interseca secondo un ordine prestabilito con quello della rana; come abbiamo visto, per molti aspetti (l'esempio del gracchiare) non vi si interseca affatto, eppure non possiamo neanche affermare che non si intrecci con esso in modo contingente, come accade anche, restando sull'esempio della mosca, tra la sua *Umwelt* e quella di un ragno. Infatti, nonostante che il mondo-ambiente della mosca sia separato da quello del ragno, nondimeno essa incontra nel suo ambiente una *marca*, come la ragnatela (ovviamente, nella sua trasduzione in "moschese"), che non è un fenotipo della sua forma di vita; la mosca ha quindi un accesso trasduttivo alla ragnatela, fenotipo del ragno, non al ragno stesso. Questo è un altro modo per comprendere l'assunto secondo il quale gli oggetti si conoscono solo esteticamente e inter-agiscono sempre e solo "a distanza", cioè in base alla distanza "ontologica" (che fonda tutte le distanze ontiche) tra il loro essere e il loro apparire a un altro oggetto.

Ma restiamo ancora sulla relazione tra la mosca e la ragnatela, perché qui si manifestano due diversi processi e due apparentemente distinte forme di causazione. Trasducendo e, contemporaneamente, venendo trasdotti, la mosca e il ragno si sono co-evoluti (in quanto specie), in un continuo processo di territorializzazione e di de-territorializzazione (per usare il lessico di Deleuze e Guattari). Ma non dimentichiamo che la co-evoluzione delle specie, che esistono sempre in popolazioni<sup>8</sup>, accade sempre attraverso una moltitudine di trasduzioni tra gli organismi individuali<sup>9</sup> che ne fanno parte. Tali trasduzioni, che sono sempre simbiotico-parassitarie – secondo l'ambivalenza e vischiosità logica del concetto<sup>10</sup> –, possono anche comportare la morte di uno degli organismi. Insomma, la mosca può essere sempre divorata dal ragno. Quando ciò accade c'è un oggetto che scompare, che è distrutto da un altro, realmente e non solo "esteticamente" (vale a dire a distanza, o in modo vicario, per usare il lessico di Harman). La causalità, vale a dire le relazioni inter-oggettive, non accade solo "sensualmente", producendo il continuo modificarsi trasduttivo tra oggetti che, nelle loro a-simmetriche relazioni simbiotiche, si sottraggono all'accesso reale, ma accade anche "realmente", altrimenti nessun oggetto potrebbe "nascere" e nessun oggetto potrebbe "morire" – per quanto nessuna nascita sia assoluta e nessuna morte sia senza residuo. Non si darebbe, cioè, alcun divenire reale. Ora, per quale ragione Morton, proprio in *Realistic Magic*, cioè in un libro esplicitamente dedicato alla teoria della causazione, sostiene che la causalità sia sempre un fenomeno *estetico*? La risposta riposa nel fatto che, anche se gli oggetti realmente nascono e muoiono, e non solo si modificano trasduttivamente, della nascita reale e della morte reale noi (che siamo un oggetto particolare in un mondo di oggetti) conosciamo solo l'apparire, vale a dire l'apparire della nascita e l'apparire della morte e non il loro divenire reale. L'accadere reale della nascita e della morte degli oggetti possiamo conoscerlo solo a distanza, quindi esteticamente e "trasduttivamente"<sup>11</sup>. E ciò vale in

---

<sup>8</sup> Vedi 2006, 17 sgg.

<sup>9</sup> Ma gli individui, nella versione mortoniana della OOO, esistono e non esistono nel medesimo tempo. Esistono in quanto "oggetti" reali, in quanto eccetività, il cui essere reale (in sé) si ritrae sempre dall'accesso, ma non esistono in quanto "in-dividui", sia perché essi stessi sono "aggregati", sia perché i loro confini sono sempre strutturalmente *fuzzy*, cioè sfocati e porosi (negli individui considerati in quanto "interi" ci sono sempre parti che *sono* e nello stesso tempo *non sono* loro parti). Sia Morton che Levi R. Bryant (ma anche DeLanda) incrociano qui un tema, quello dell'*individuazione*, al quale Gilbert Simondon ha dedicato, come è noto, buona parte della sua ricerca filosofica (vedi Simondon 2011). Sono convinto che per vari aspetti e temi (ad esempio quello dello "stato metastabile") ci siano possibili connessioni tra la ricerca simondoniana e la OOO.

<sup>10</sup> Sull'ambivalenza strutturale dei parassiti – che possono sempre instaurare legami simbiotici oppure trasformarsi in predatori – rimando a Cuomo 2020c.

<sup>11</sup> Quando il fuoco brucia (e distrugge) un filo di cotone, ha accesso solo all'infiammabilità del cotone e non al suo essere, per quanto l'infiammabilità faccia parte dell'essere del cotone (accanto al suo essere "tessibile", ad esempio, ma alla tessibilità del cotone il fuoco non ha accesso). Eppure, il fuoco ha distrutto il filo di cotone. Certo si tratta di una distruzione che non è senza resto, e non solo perché fisicamente rimane un mucchietto di cenere. Tuttavia, in prima istanza dobbiamo ammettere che quel filo di cotone non c'è più, realmente. Proprio per comprendere

generale per qualsiasi oggetto, al di là delle particolarità di ciascuno di loro, ma vale, nella specifica prospettiva “umana”, anche per le conoscenze scientifiche che si confrontano sempre con l'*ignoto* dei processi del divenire reale – a patto di assumere un concetto allargato e ampio di causazione, che non include solo la causalità lineare e meccanica (che riduce tutte le relazioni causali ad una serie di “urti”) ma tutte le forme di causalità “ontica” a distanza, dall’attrazione magnetica alla catalisi, dall’intreccio quantico all’esperienza della seduzione e a quella della bellezza<sup>12</sup>.

## 2. *Trasduzione e metafora*

Torniamo al gracchiare delle rane intorno allo stagno. Citiamo di nuovo: «è come se ogni entità campionasse il fronte d’onda in modi differenti». È interessante quest’uso di una nozione, come quella di “campionamento”, tratta dal campo della musica e della teoria dei segnali. Morton lo fa in modo del tutto esplicito e consapevole. Nella teoria dei segnali il campionamento è una tecnica che converte un segnale continuo in uno discreto, registrandolo a intervalli regolari di tempo (campionandolo, appunto, e ricostruendone un’immagine sonora il più possibile somigliante). Al di là dell’ambito fisico-informatico che cosa significa “campionamento” sul piano (ontologico) delle relazioni inter-oggettive, come quelle indefinitamente molteplici che accadono in uno stagno e nei suoi pressi? Qui il discorso di Morton sembra discostarsi con una certa nettezza da quello di Harman, perché, a differenza di quest’ultimo, che tiene a ribadire, in modo a volte anche decisamente pedante, le distinzioni di campo e di approccio tra la ricerca filosofica e le indagini delle scienze (vedi Harman 2021, 159 sgg.), Morton adotta un atteggiamento di radicale democrazia teoretica, per così dire, discutendo, pur senza lesinare le critiche, gli espliciti e gli impliciti assunti ontologici (oltre che, ovviamente, epistemologici) di molti scienziati – soprattutto dei fisici quantistici. Ne consegue che, nel suo approccio orientato agli oggetti, i rapporti tra filosofia e scienze siano senz’altro più fluidi, fertili e porosi. E una prova è data proprio dall’utilizzo della nozione di “campionamento” come sinonimo di trasduzione e di interfaccia. Le trasduzioni, infatti, sono da intendersi come “campionamenti” – cioè conversioni di segnali continui (indefinitamente continui) in segnali discreti – che, da un lato, *trasformano*, dall’altro *registrano*. Potremmo anche affermare, ulteriormente schematizzando, che l’accesso di un oggetto a un altro oggetto (a patto che accada, perché gli oggetti mantengono sempre la loro indipendenza ontologica dalle possibili relazioni che intrecciano<sup>13</sup>) è sempre *parziale* sul piano ontico, cioè nello spazio inter-oggettivo, ma ciò cui

---

come l’accesso di un oggetto a un altro (ad esempio di questo fuoco e di questo filo di cotone) possa comportare anche distruzione e non solo co-esistenza è a mio avviso convincente l’approccio logico-ontologico di Morton.

<sup>12</sup> Vedi Morton 2013, 83 sgg. Morton dedica molto spazio a criticare il presunto primato epistemologico della causalità meccanica e lineare, rivalutando esplicitamente la teoria aristotelica delle cause “formali” (cosa che fa anche Harman, anche se in modo diverso; cfr. anche Harman 2010), a patto di escludere l’esistenza delle “cause finali”, non solo perché non esiste alcun Oggetto degli oggetti, alcun Dio, come quello della tradizione metafisica, in grado di progettare e armonizzare le relazioni inter-oggettive, ma anche perché non si dà alcuna finalità “interna” agli oggetti in grado di emergere in quanto manifestazione della creatività dell’intero (dell’oggetto in quanto “intero”); infatti gli oggetti stessi sono assemblaggi di parti che sono e non sono loro parti (a dispetto di quel che sosteneva Bertrand Russell, esistono “interi” che contengono parti che non sono solo loro parti) e tali “parti” possono entrare in relazioni impreviste con altri oggetti che non fanno parte dell’oggetto (di cui sono parti). Sia Morton che Levi R. Bryant sostengono, seguendo DeLanda – ma restando perfettamente dentro la OOO – la tesi già deleziana dell’esteriorità delle relazioni (cfr. *infra*).

<sup>13</sup> Anche se la genesi degli oggetti, la loro “nascita”, da un lato deriva da relazioni inter-oggettive, dall’altra è avvolta nell’*ignoto*, come sanno bene gli scienziati.

l'accesso dà *accesso* non è “semplice” apparenza o “semplice” finzione<sup>14</sup>. E ancora, dal momento che non è possibile un *accesso* che non sia al contempo *trasformativo*, cioè che non sia transduzione, cioè registrazione di tracce e, nello stesso tempo, traduzione, potremmo utilizzare, come fa Morton, ma, a suo modo, anche Harman, la nozione di *metafora* intesa come “trasferimento” (secondo l’etimo greco del *methaphorein*), in modo simile a come la utilizzava McLuhan, che sosteneva che i *media* (soprattutto quelli della comunicazione) dovessero essere considerati “metafore attive” (McLuhan 1977, 62 sgg.). Ovviamente, la nozione del *medium* come *metafora* deve essere generalizzata ontologicamente, per rimanere all’interno del discorso di Morton. Ogni oggetto, quindi, trasduce gli oggetti con cui entra in relazione, portandone le *tracce*, in un doppio senso: perché da un lato registra, campionando a *suo* modo (oserei dire in base alla sua strutturazione trascendentale) le *marche* fenotipiche degli altri oggetti, dall’altro le traduce – per Harman le *imita* – modificandosi, trasformandosi. Per Morton l’apparenza sensuale degli oggetti è il complesso delle tracce delle loro passate relazioni inter-oggettuali<sup>15</sup>. Gli oggetti, quindi, *tutti*, possono assumere la funzione di interfacce trasduttive e, come tutte le interfacce, *avere* e, al contempo, *non avere* accesso all’essere degli altri oggetti (nonché al proprio essere). Tuttavia, per la precisione, in base a quanto fino a ora argomentato la tesi dovrebbe essere così ampliata: tutti gli oggetti possono essere interfacce e, nello stesso tempo, non esserlo in quanto – anche per le ragioni che esporrò fra poco – per la OOO essi non possono mai essere *ridotti* alle loro relazioni inter-oggettive né ai loro effetti sugli altri oggetti (vedi Harman 2011; Morton 2013; Bryant 2014) conservando sempre la loro indipendenza ontologica.

Ma riflettiamo ancora sull’esempio dello stagno e dei suoi dintorni.

La realtà in questo senso è un gigantesco stagno in cui trilioni di entità come le rane gracchiano a differenti velocità attraverso l’un l’altra modulandosi e traducendosi (Morton 2013, 117; trad. mia).

Morton sembra qui rimandare a una famosa descrizione che Leibniz inserisce nella sua *Monadologia* (proposizioni 67-68) sempre a proposito di uno stagno, o meglio di una goccia di uno stagno, in cui si trovano altri stagni.

Ogni parte della materia – scriveva infatti Leibniz – può essere concepita come un giardino pieno di piante e uno stagno pieno di pesci. Ma ogni ramo della pianta, ogni membro dell’animale, ogni goccia dei suoi liquidi, è a sua volta un giardino o uno stagno di tal fatta (Leibniz 1995, 62).

Leibniz è uno dei pensatori ai quali i teorici della OOO guardano con interesse<sup>16</sup>, ma rileggendolo dopo aver espunto dalla sua ontologia le nozioni di “monade delle monadi” (Dio) e di “armonia prestabilita” (ma del resto come non pensare che queste nozioni non abbiano svolto nello stesso pensiero di Leibniz un ruolo puramente difensivo rispetto al proliferare delle prospettive monadologiche?). Per questo motivo la riflessione di Morton sullo stagno e sul gracchiare delle rane è un esplicito-implicito riferimento alle aggregazioni monadologiche leibniziane: «la realtà è un gigantesco stagno in cui trilioni di entità come le rane gracchiano a differenti velocità attraverso l’un l’altra modulandosi e traducendosi [...]». E i “dintorni” dello stagno? Fanno o non fanno parte dello stagno concepito come un assemblaggio (debole<sup>17</sup>) di

---

<sup>14</sup> In *Realistic Magic* Morton cita spesso una famosa frase di Lacan sulle “finte”: «[...] ciò che costituisce una finta è che in fondo non sapete se è una finta oppure no» (Lacan 1985, 45).

<sup>15</sup> Vedi Morton 2021 sulla identificazione del “passato” con l’apparenza.

<sup>16</sup> Almeno assieme ad Aristotele e, per quel che concerne Harman, anche agli occasionalisti.

<sup>17</sup> Sulla teoria degli assemblaggi il riferimento obbligato è a DeLanda 2006 e 2016, ma la distinzione tra assemblaggi “deboli” e assemblaggi “forti” è in Bryant 2014, 75 sgg. La nozione, per quanto tradotta in un altro lessico, si trova anche in Haraway 2019.

oggetti? Non è una domanda che Morton si fa in queste pagine, ma, restando all'interno della sua teorizzazione (nonché di altri suoi simili esperimenti concettuali, come in Morton 2021b, 114) è una domanda cui dovremmo rispondere. Allora, se i dintorni dello stagno fossero *sue* parti, allora lo stagno, in quanto oggetto, sarebbe *più* di se stesso, comprendendo le rane che, gracchiando, vi entrano e vi escono. Se invece i dintorni dello stagno non facessero parte dello stagno, lo stagno sarebbe *meno* di se stesso, e le rane che vi entrassero avrebbero accesso (?) a un ambiente assolutamente alieno; ma ciò è paradossale, perché, nella prospettiva eco-ontologica mortoniana, le rane, insieme ad altre migliaia di oggetti (piante, animali, micro organismi, minerali ecc.) sono da intendersi come "parti" dell'oggetto-stagno. Senza tutti questi oggetti che (come le rane) entrano ed escono dallo stagno, facendo sì che lo stagno sia propriamente *quello* stagno, quest'ultimo non è che sarebbe *meno* di se stesso, ma *non esisterebbe* affatto. Sembrerebbe valida, quindi, la prima risposta, ma con una conclusione paradossale: lo stagno è, e nello stesso tempo (e nello stesso senso), *non è* se stesso, perché le sue "parti" *sono* e, nello stesso tempo, *non sono* "sue" parti. Secondo Morton, i confini di quasi tutti gli oggetti (di sicuro quelli fisici e quelli sociali) sono ontologicamente *fuzzy*, sfocati; ragion per cui, per pensare tali oggetti, bisogna necessariamente contravvenire al principio di non contraddizione – tipicamente "agrilogistico" (Morton 2021, 86 sgg.) – adottando logiche para-consistenti<sup>18</sup>. Ma le ragioni, per cui è necessario un approccio logico eterodosso, sono ontologiche e sono sostanzialmente due. La prima è che tra gli oggetti, come dicevo, non si dà alcun "oggetto degli oggetti" (il Dio della tradizione metafisica "moderna") in grado, come quello postulato da Leibniz, di essere la causa reale (e assoluta) di tutti gli altri oggetti e di essere in grado, di conseguenza, di conoscere perfettamente la loro essenza. Anche se un Dio esistesse, come ogni altro oggetto non avrebbe accesso che all'apparenza sensuale degli altri oggetti, nonché di se stesso (Morton 2013, 140). La seconda ragione, già prima anticipata, riguarda specificamente gli oggetti "fisici" (e quelli "sociali"<sup>19</sup>) e consiste nel fatto che tali oggetti *sub-scendono* (e non trascendono) le loro parti, perché queste sono *più* degli interi di cui sono paradossalmente parti. E ciò non solo sul piano, per così dire, numerico, cioè quantitativo (quante sono le cose che compongono uno stagno?), ma innanzitutto perché le parti di questi "interi" *sono e non sono* loro parti, appartengono e, nel medesimo tempo e nel medesimo senso, non appartengono a loro; per cui più si scende in tali oggetti più ci si trova fuori di loro, poiché le loro parti sono anche parti di altri interi co-esistenti<sup>20</sup>. Gli interi, per usare una nozione che Morton utilizza spesso, devono essere intesi come nastri di Moebius in cui tra l'interno e l'esterno non c'è soluzione di continuità. Essi sono incompleti e inconsistenti. Esistono solo co-esistendo.

### 3. *La futuralità degli oggetti e l'esteriorità delle relazioni*

C'è ora da affrontare una questione centrale dell'ontologia di Morton – e che segna anche un altro scarto teorico nei confronti di quella di Harman. Si tratta della distinzione, che resta il più delle volte implicita nelle sue argomentazioni, tra l'accesso *parziale* che le trasduzioni-metafora consentono all'apparenza sensuale degli altri oggetti, e il *non-accesso* al loro *essere*.

---

<sup>18</sup> Come la logica della "doppia verità" (*dialetheia*) di Graham Priest (vedi *supra*) da cui Harman, invece, sembra ritrarsi (Harman 2021, 201).

<sup>19</sup> Ad esempio l'oggetto che siamo soliti chiamare "capitalismo" (vedi Morton 2017 e 2021).

<sup>20</sup> La nozione eco-ontologica di co-esistenza è centrale in Morton 2017 e 2021b.

Abbiamo compreso che l'accesso trasduttivo all'apparenza sensuale degli oggetti non è affatto illusorio, ma conoscenza operativa *parziale*<sup>21</sup> (e, in linea di principio, in particolare per quel che concerne gli "umani", sperimentalmente ampliabile e modificabile), specie perché l'apparire sensuale fa parte e non fa parte della realtà degli oggetti (è la ragione per la quale Morton sostiene che gli oggetti siano contraddittori, perché identici e non identici alle loro qualità. Tuttavia resta valido (anche per Morton) l'assunto gnoseologico e ontologico secondo cui gli oggetti non hanno accesso all'essere degli altri oggetti, nonché al loro stesso essere<sup>22</sup>. L'essere degli oggetti si sottrae all'accesso *diretto*<sup>23</sup>; anzi egli sostiene che esso sia inconcettuale (Morton 2013).

Qui è necessario dipanare un'apparente ambiguità e qualche possibile equivoco. Anche in base ad alcune sue esemplificazioni<sup>24</sup>, sembrerebbe che l'accesso all'essere degli oggetti sia sempre e solo "parziale" e, per quanto detto, trasduttivo, per cui il gracchiare delle rane è *per noi* una qualità sensuale delle rane ma non lo è per una mosca e lo è in modo completamente diverso (in modo "alieno"<sup>25</sup>) per le femmine di rana; oltre a ciò, come già detto, non si dà mai un oggetto degli oggetti in grado di contemplare (senza modificarlo trascendentalmente) l'essere di quegli oggetti che chiamiamo rane (non si dà alcun oggetto capace di *intuitus originarius*, avrebbe detto Kant e, con lui, Heidegger<sup>26</sup>). Morton – in *Realistic Magic* – utilizza ripetutamente anche il termine *forma* (*form*) per intendere il "passato" degli oggetti<sup>27</sup>, che non è altro che il complesso delle tracce delle interazioni con gli altri oggetti. La forma sarebbe il precipitato di tutte le operazioni inter-oggettive (e comprende, quindi, anche quei *pattern* che si formano, ad esempio, secondo le scale spazio-temporali delle "specie", pattern che sembrano solo replicarsi negli

---

<sup>21</sup> Bryant sostiene, a tal proposito, che gli oggetti (che egli chiama "macchine") sono strutturalmente "aperti" e operazionalmente "chiusi" (Bryant 2014, 54 sgg.). Sulla versione che Bryant propone della OOO, rimando a Cuomo 2020a.

<sup>22</sup> In *Realistic Magic* Morton utilizza il termine *essence* per indicare l'essere reale degli oggetti; in *Dark Ecology*, invece sostituisce il termine con un più neutro *being*.

<sup>23</sup> Non posso mostrarlo in questa sede, ma ritengo che Harman, restando ancorato al principio di non contraddizione, che ha una valenza sia logica che ontologica, non solo non sia in grado di sfruttare, come, invece, fa Morton, tutto il potenziale teorico della nozione di *metafora*, ma si involuppi – a mio avviso arenandosi – in una sua interpretazione sostanzialmente (se non esclusivamente) poetico-letteraria (Harman 2021, 63 sgg. e Harman 2005, 101-124). Ho cercato di mostrarlo in Cuomo 2021.

<sup>24</sup> In *Iperoggetti* egli fa l'esempio di un dinosauro: «vediamo l'impronta che un dinosauro ha lasciato su una roccia che un tempo era una pozza di fango. La realtà del dinosauro esiste in senso interrogativo: c'è una qualche forma di spazio condiviso tra noi, la roccia e il dinosauro, anche se il dinosauro non è più lì. [...] Esiste pertanto una connessione sensuale tra il dinosauro, la roccia e l'essere umano, nonostante le scale temporali delle tre entità siano enormemente diverse» (Morton 2018, 116). Ciò nonostante la realtà inter-oggettiva del dinosauro *non* è il dinosauro in quanto tale, che si è ritratto rispetto a tale connessione. Tra l'apparire del dinosauro *per noi*, attraverso le sue tracce iscritte nelle connessioni inter-oggettive di cui anche noi facciamo parte, e il dinosauro in quanto tale c'è uno scarto incolmabile, perché c'è sempre qualcosa che si ritrae. Tra l'apparire inter-oggettivo di un oggetto e il suo *essere* c'è sempre uno iato. L'ontologia orientata all'oggetto sostiene che al tradizionale e antropocentrico primato del *per noi* (umano) dobbiamo sostituire una pluralità di *prospettive* inter-oggettive. Allora anche una "zanzara" – che sarà entrata in connessione inter-oggettiva col dinosauro per succhiargli il sangue – oppure un "asteroide" – tra quelli che causarono l'estinzione dei grandi rettili preistorici – *conoscono* il dinosauro, per quanto da prospettive e in modalità differenti. Anche per la zanzara e l'asteroide, tuttavia, accade che l'apparire del dinosauro nasconda l'essere dello stesso, o meglio che dall'apparire inter-oggettivo del dinosauro si ritragga sempre qualcosa. Anche il dinosauro stesso non si conosce del tutto, conclude Morton: «le tracce del dinosauro iniziano a imprimeri già mentre il dinosauro è ancora in vita. Persino il dinosauro non si conosce del tutto, ma solo in una versione approssimata che campiona e modifica il suo essere. Una zanzara o un asteroide possiedono le loro peculiari versioni di essere-dinosauro, ma questi campioni non sono dinosauri» (Morton 2018, 117).

<sup>25</sup> Nel senso della *alien phenomenology* delineata da alcuni esponenti della OOO (vedi Bogost 2012 e Bryant 2014).

<sup>26</sup> Vedi Heidegger 1981.

<sup>27</sup> «La causa formale di un oggetto, detto semplicemente, è solo la registrazione di tutto ciò che gli "è accaduto" [...] La causa formale di qualcosa è il suo passato, la sua memoria, come una memoria iscritta in un wafer di silicio» (Morton 2013, 197-198).



individui delle specie – si pensi al DNA – ma solo perché le loro modifiche accadono secondo ritmi enormemente dilatati confrontati a quelli degli individui<sup>28</sup>). Se interpreto correttamente, anche se le apparenze sensuali degli oggetti hanno a che fare con la loro *forma*, anche questa non può essere conosciuta nella sua interezza nella prospettiva di un singolo oggetto (per quanto particolarmente incline all'ampliamento degli orizzonti conoscitivi come gli "umani"), anche perché la "forma" si modifica in base alle operazioni trasduttive inter-oggettive. Quindi, la forma ha a che fare con l'apparire degli oggetti agli altri oggetti, perché si manifesta in quell'apparire trasduttivo, ma non vi si riduce mai (e l'accesso resta indiretto anche per la forma degli oggetti). Dovremmo dedurre, quindi, che l'essere che, nell'accesso trasduttivo, si ritrae (per quanto non "assolutamente"), sia la *forma* così intesa.

E, invece, Morton asserisce che la forma, che è il passato degli oggetti (nel senso aristotelico dell'essenza come *to ti en einai*, "ciò che era essere") non sia l'*essere*, bensì solo l'apparenza degli oggetti, per quanto un'apparenza che si sottrae all'accesso diretto e completo. Infatti, ciò che invece egli chiama *essere* è il futuro degli oggetti, ma non il futuro prossimo o il futuro anteriore, bensì (richeggiando Derrida) il *futuro-futuro*.

C'è un non-ancora-pensato – egli scrive nella breve e enigmatica introduzione a *Dark Ecology*, intitolata "L'inizio dopo la fine" – che non arriva mai – eppure lo stiamo pensando nel barlume di questa frase.

Se vogliamo un pensiero diverso dal presente – se vogliamo cambiare il presente – allora il pensiero deve conoscerlo, questo tipo di futuro.

Non è un futuro in cui possiamo avanzare.

Questo futuro è impensabile. Eppure siamo qui che lo pensiamo.

Coesistendo, stiamo pensando la coesistenza futura. Prevedendola e oltre: tenendo aperto ciò che non può essere previsto.

Tuttavia, un futuro così, un futuro aperto, è ormai tabù.

Poiché è reale ma al di là del concetto.

Perché è *weird* (Morton 2021b, 49)

L'essere, quindi, è *futurale*; per tale ragione è inconcettualizzabile.

Dal momento che ogni *novelty* (nascita, trasformazione, morte) nell'universo degli oggetti (che è l'unico universo che esiste) deriva dalla *contingenza* delle operazioni inter-oggettive, l'essenza (o essere) degli oggetti resta per definizione sottratta all'accesso, in questo caso dovremmo forse aggiungere anche a quello *indiretto* e *vicario*. E ciò perché il futuro-futuro non è il futuro prevedibile, come quello con cui hanno a che fare le scienze e la politica, ma è un futuro *ignoto*, *misterioso*, *oscuro* (Morton 2021b) e intraducibile.

Lo spazio inter-oggettivo dell'esistenza di un dinosauro, ad esempio, può aprirsi ad altre relazioni e il dinosauro, oggetto estinto, che sembrerebbe ormai ridotto alle sue tracce (alla sua forma, o al suo passato, cioè alla sua *apparenza*, come una stella morta), può arricchirsi di altre relazioni – senza per questo ri-vivere in quanto animale – ad esempio divenendo oggetto di studio da parte di un paleontologo e/o "esposto" in un museo.

Morton, sempre in *Realistic Magic*, usa spesso il termine *ecceità*, di derivazione scotista, per intendere l'*essenza* (futurale) degli oggetti, sostenendo che sia inconoscibile, essendo sottratta all'accesso diretto (ma anche, come suggerivo, a quello "indiretto"). Credo che il senso di questa tesi ontologica sia ora più chiaro: l'essere che non appare è il futuro-futuro degli oggetti (in particolare di quelli fisici, sociali e tecnici) che riposa sulle possibili e contingenti relazioni inter-oggettive che per definizione sono incognite, dal momento che: a) gli oggetti non realizzano

---

<sup>28</sup> Vedi DeLanda 1997 e 2006. Vedi anche Bryant 2014, 233 sgg.

(non “portano a compimento”, come nell’*entelecheia* aristotelica) un’essenza già data, perché l’essenza è sempre *da essere*<sup>29</sup>; b) il *novum* (la *novelty*) nell’universo oggettuale non è mai l’estrinsecazione del “dentro” di un *processo* metafisico, perché la nascita di nuovi oggetti è del tutto contingente e accadente nello spazio (topologico) delle relazioni inter-oggettive; c) perché (ribadiamolo) l’essere degli oggetti è *indipendente* dalle relazioni inter-oggettive; se non lo fosse, non ci sarebbe alcuna *novelty* oggettuale, gli oggetti non potrebbero *realiter* nascere, perdurare e morire, anzi sarebbero solo e unicamente “apparenza”, perché *reale* sarebbe solo l’essere senza determinazioni; d) il “dentro” degli oggetti è solo una contingente ripiegatura del *fuori*<sup>30</sup>.

La possibilità di concepire l’essenza come *futurale* riposa, quindi, sulla teoria dell’*esteriorità* delle relazioni, che Morton segue (e che trova anche in Levi R. Bryant un convinto sostenitore).

All’interno della cerchia allargata dei pensatori che hanno ispirato Morton e Levi Bryant (ma forse anche lo stesso Harman), Manuel DeLanda ha senza dubbio un ruolo di rilievo. In un libro del 2006, *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*, egli, interpretando Deleuze, elabora una teoria degli assemblaggi proprio sulla base dell’assunto ontologico dell’*esteriorità* e della contingenza delle relazioni<sup>31</sup>.

Non posso dare conto qui della complessa articolazione di tale teoria<sup>32</sup>. Ciò che, invece, mi preme mettere in evidenza è la sua importanza per chiarire ulteriormente quanto fino a ora argomentato relativamente alla teoria ontologica di Morton e alla centralità, in essa, della nozione di trasduzione/interfaccia.

Le relazioni di *esteriorità* – scrive DeLanda – implicano che le *proprietà* delle parti non possano mai spiegare le relazioni che costituiscono un intero [...] sebbene esse possano essere causate dall’esercizio delle *capacità* delle parti componenti [...]. Infatti, la ragione per cui le proprietà di un intero non possono essere ridotte a quelle delle sue parti è che gli interi non sono il risultato di un’aggregazione delle *proprietà* delle parti ma dell’attuale esercizio delle loro *capacità* (DeLanda 2006, 11; trad e corsivo mei)<sup>33</sup>.

Se consideriamo che gli oggetti sono sempre assemblaggi di altri oggetti – e assemblaggi logicamente e ontologicamente paradossali, perché contengono parti che sono e non sono loro parti –, si comprende il motivo per cui Morton ha proposto di usare il termine *mesh*, reticolo-intreccio per intendere lo spazio inter-oggettivo (Morton 2011). Ma con una precisazione, a mio avviso, fondamentale: nell’immagine del *reticolo/intreccio* non dobbiamo prendere in considerazione solo la “rete” (*net*), vale a dire le linee che congiungono gli oggetti, ma anche i buchi, i fori del reticolo, che fanno parte integrante del *mesh* inter-oggettivo. Per Morton, come abbiamo già detto, gli oggetti non possono essere mai ridotti alle loro relazioni, restandone sempre “indipendenti”. Perciò l’essere *futurale* degli oggetti si sottrae sempre alle relazioni inter-oggettive; se non fosse così nessun oggetto potrebbe nascere, nessun oggetto potrebbe trasformarsi, nessun oggetto potrebbe morire.

#### 4. Ibridazioni e interfacce

---

<sup>29</sup> Morton cita esplicitamente la nozione heideggeriana di *Dasein*, la cui essenza è il suo *aver-da-essere*, ma, in coerenza con il paradigma della OOO, estende questa caratteristica ontologica a tutti gli oggetti.

<sup>30</sup> Vedi Bryant 2021.

<sup>31</sup> Sono convinto che il ruolo di DeLanda nella nascita del paradigma della OOO sia ancora tutto da chiarire, ma non sono in grado di farlo in questa sede.

<sup>32</sup> Teoria che forse trova la sua sistemazione più organica in DeLanda 2016, ma che è già ampiamente operativa in DeLanda 2003.

<sup>33</sup> Cfr. infra la distinzione concettuale, stabilita da DeLanda, tra “proprietà” e “capacità”.

Torniamo ora alle interfacce, cioè alle trasduzioni, nella prospettiva della teoria degli assemblaggi.

DeLanda riprende la nozione di assemblaggio soprattutto da Deleuze e Guattari – che ne parlano, in particolare, nel capitolo di *Mille Plateaux* dedicato alla linguistica (Deleuze & Guattari 2017, 127-174)<sup>34</sup> – con l’obiettivo esplicito di dare maggiore compattezza teorica a una nozione che nei testi dei due filosofi francesi oscillerebbe tra una mezza dozzina di accezioni diverse (DeLanda 2016, 1 sgg.). All’interno di tale re-interpretazione (e sistematizzazione), DeLanda introduce innanzitutto una distinzione. Mentre per Deleuze e Guattari il concetto di assemblaggio è utilizzato per pensare i concatenamenti (a-significanti) tra specie viventi eterogenee, ma che, facendo assemblaggio, co-esistono e co-evolvono – secondo il celeberrimo esempio della vespa e dell’orchidea –, per DeLanda anche i singoli organismi devono essere considerati degli assemblaggi:

Considerare un organismo un assemblaggio, significa che, nonostante la stretta integrazione tra gli organi che lo compongono, le relazioni tra questi ultimi non sono logicamente necessarie ma solo contingentemente obbligatorie, come risultato storico della loro stretta co-evoluzione (DeLanda 2006, 12; trad. mia).

A mio avviso, tuttavia, fermo restando che sia le *specie* che gli “individui” che ne fanno parte siano da considerare assemblaggi, vale ancora la pena di distinguere lessicalmente gli “assemblaggi *tra* le specie” da quelli che costituiscono gli “organismi individuali”. Per cui propongo (ma l’ho già fatto altrove<sup>35</sup>) di utilizzare il termine *ibridazione* per indicare gli “assemblaggi tra le specie” – i concatenamenti a-significanti di Deleuze e Guattari – lasciando quello di assemblaggio a indicare gli assemblaggi organici “individuali”<sup>36</sup>.

In ogni caso, trattandosi comunque di assemblaggi, il ruolo delle interfacce trasduttive è quello di una vera e propria condizione ontologica necessaria.

Facendo ora tesoro di quanto detto sia sulle trasduzioni che sulla teoria mortoniana del *loop* tra l’essere e l’apparenza negli oggetti, vorrei tentare di intrecciare ulteriormente queste due questioni, per compiere un altro passo nella disamina della ambivalente natura delle interfacce, sempre, nello stesso tempo, *chiare e oscure*.

Per farlo devo esplicitare un corollario della teoria di DeLanda, che riguarda la differenza tra ciò che egli chiama “proprietà” degli assemblaggi e ciò che indica come loro “capacità”. Secondo il filosofo americano – che anche in questo caso re-interpreta Deleuze – le *proprietà* degli assemblaggi sono le caratteristiche (contingenti) che marcano le differenze tra i diversi assemblaggi. Quindi, sono storicamente *date* – secondo il concetto allargato di storia evolutiva. Invece, le *capacità* degli assemblaggi *non sono date* perché sono solo *possibili* all’interno di uno spazio topologico di possibilità virtuali, che DeLanda accomuna al concetto deleuziano di “diagramma”<sup>37</sup>. Le “capacità” possono attualizzarsi (o non attualizzarsi) in conseguenza delle relazioni esteriori di un assemblaggio con altri assemblaggi: Ne dobbiamo dedurre che il piano

---

<sup>34</sup> DeLanda cita *Mille Plateaux* nella traduzione inglese (University of Minnesota Press 1987), in cui il termine francese *agencement* viene sistematicamente tradotto con “assemblage”, mentre nella traduzione italiana del 2017 lo si traduce con *concatenamento*.

<sup>35</sup> Vedi Cuomo 2014, 2017, 2020c.

<sup>36</sup> Levi R. Bryant, invece, per indicare la medesima distinzione, parla, a proposito delle ibridazioni, di “assemblaggi (macchinici) deboli”, e, a proposito degli oggetti individuali, che egli chiama “macchine”, di assemblaggi “rigidi” (Bryant 2014).

<sup>37</sup> Vedi, in particolare Deleuze 1995, 167 sgg. e Deleuze 2002, 53 sgg.

della contingenza non sia un piano dove *tutte* le possibilità possano sempre contemporaneamente attualizzarsi<sup>38</sup>, come se le leggi (contingenti) della “natura” potessero cambiare in ogni istante (come sembra pensare Meillassoux<sup>39</sup>). Infatti, DeLanda distingue le relazioni causali (per lo più non lineari), che intercorrono tra gli assemblaggi e che danno conto del loro sorgere, delle loro trasformazioni e del loro scomparire, da ciò che sono i *vincoli* o *costrizioni* (*constraints*) “quasi-causali” di tipo topologico e diagrammatico, che definiscono le loro virtuali “capacità” (DeLanda 2006, 31).

In che modo è possibile rendere coerente questa distinzione concettuale con la teoria di Morton circa la futuralità dell’essere degli oggetti?

Ritengo che tale teoria della “futuralità” non possa essere confusa o equiparata alla nozione di assoluta contingenza sostenuta da Meillassoux, ma che possa essere resa coerente con la distinzione tra proprietà e capacità introdotta da DeLanda (e seguita da Levi Bryant).

Potremmo dire che sia tutta una questione di “grandezze”.

Cerco di spiegarmi. DeLanda – lo abbiamo visto – pur distinguendo le *proprietà* dalle *capacità* di un assemblaggio (specie o organismo individuale non importa), sottolinea che le “proprietà” sono contingenti, quindi potrebbero storicamente cambiare in base al principio dell’esteriorità delle relazioni.

Il perdurare dell’identità di specie – egli scrive – deve tener conto delle diverse forme di selezione naturale (predatori, parassiti, clima) che impongono delle sterzate all’accumulazione di materiali genetici in direzione della più grande adattabilità, così come l’attivazione di un processo attraverso cui una comunità riproduttiva si separa in due comunità progressivamente divergenti [...]. Oltre a condividere la contingenza delle loro proprietà, gli organismi e le specie sono simili anche perché nascono e muoiono (DeLanda 2006, 27; trad. mia).

Ciò significa che, se allarghiamo gli orizzonti temporali, prendendo in considerazione, ad esempio, la storia delle specie secondo un’ontologia evuzionistica, la distinzione tra “proprietà” e “capacità”, pur non azzerandosi mai – perché avremmo sempre a che fare con oggetti che si relazionano in base al principio dell’esteriorità –, si fa estremamente fluida e la contingenza dell’*essere* degli oggetti sprofonda nel loro futuro-futuro, perché anche le proprietà degli oggetti-specie potrebbero radicalmente cambiare oppure gli oggetti stessi scomparire.

Ecco che la natura ambivalente delle interfacce si ripropone, complicandosi.

In conclusione, le interfacce sono sempre *chiare* e *oscur*e. Le trasduzioni sono sempre “chiare” poiché sono campionamenti dell’apparire degli altri oggetti *per* l’oggetto trasduttore (ma ricordiamo che l’apparire è sempre l’apparire del “passato” – o “forma” – degli oggetti). D’altro canto sono “oscure” per due ragioni: da un lato perché la “forma” degli oggetti è sempre e solo parzialmente trasducibile (ma potrebbe anche non esserlo affatto<sup>40</sup>), dall’altro perché il loro *essere* (futurale) ci sfugge, sottraendosi nell’oscurità del mistero (è anche questo il senso della *dark ecology* di Morton).

---

<sup>38</sup> Comprendendo nelle possibilità sia le “compossibilità” che le “impossibilità” per dirla alla Leibniz, ma anche con riferimento a Deleuze 1990.

<sup>39</sup> Cfr. Meillassoux 2012.

<sup>40</sup> Oppure potrebbe esserlo solo attraverso interfacce tecniche, in grado di innescare una catena di interfacciamenti tra l’oggetto trasdotto e l’oggetto trasduttore, come nel caso degli esseri umani (cfr. sul tema Don Ihde 2010, ma anche Cuomo 2007).

Criticando le ontologie processualiste<sup>41</sup> che pensano che il processo, che appare, sia l'espressione di un "dentro" potenziale (e auto-creativo) e ribadendo la tesi circa l'esteriorità delle relazioni, Morton scrive:

Le relazioni contengono una nullità che crolla in avanti man mano che su di esse si costruiscono altre relazioni. Questa cadente nullità è ciò che si chiama tempo. Poiché sono a-venire, le relazioni evocano una sensazione di processo: da qui l'illusione che le cose siano processi, che il relazionismo processuale sia la descrizione più adeguata di come le cose siano. Ora, poiché il tempo emerge dalle relazioni non possiamo mai sapere in anticipo cosa esse saranno. [...] Il relazionismo processuale cerca di ridurre l'intrinseca ambiguità delle relazioni tra le cose (Morton 2013, 94; trad. mia).

Dovremmo dedurre che tutti gli oggetti (e, quindi, noi stessi), in quanto trasduttori/trasdotti, in quanto *interfacce*, hanno certo sempre a che fare con ciò che gli altri oggetti sono (cioè *sono-stati*), ma anche con il "mistero" che l'esteriorità *a venire* delle relazioni continuamente produce, a volte impercettibilmente, altre volte catastroficamente.

#### *Riferimenti bibliografici*

Bogost, I. (2012). *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Bryant, L. R. (2014). *Onto-Cartography. An Ontology of Machines and Media*. Edinburgh University Press.

Cuomo, V. (2007) *Al di là della casa dell'essere. Una cartografia dell'esperienza estetica a venire*. Roma: Aracne. (2017). *Una cartografia della tecno-arte. Il campo del non simbolico*. Napoli: Cronopio.

(2020a). "L'ontologia delle macchine e dei media nel pensiero di Levi R. Bryant". In Pavanini, M. (a cura di). (2020). *Tecnica. Figure e strutture dell'artificio*. Pompei: Kaiak Edizioni.

(2020b). *Wozu Heidegger? L'arte nella (lunga) crisi del Neolitico*. Roma: Aracne.

(2020c). "Senza fissa dimora. Vischiosità parassitarie". *Kaiak. A Philosophical Journey. Parassitismi*, n. 7.

(2021). "L'enigma della bellezza. Per un'estetica *object-oriented*". Cuomo & Schirò (a cura di). (2021). *Decentrare l'umano. Perché la Object-oriented Ontology (237-273)*. Pompei: Kaiak Edizioni.

DeLanda, M. (2003). *Mille anni di storia non lineare. Rocce, germi e parole*. Trad. it. di S. Ferraresi. Torino: instar libri.

(2006). *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. London and New York: continuum.

(2016). *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Deleuze, G. (1990). *La piega. Leibniz e il Barocco*. Trad. it. di V. Gianolo. Torino: Einaudi.

(1995). *Francis Bacon. Logica della sensazione*. Trad. it. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.

(2002). *Foucault*. Trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi. Napoli: Cronopio.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2017). *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. A cura di P. Vignola. Trad. it. di G. Passerone. Napoli: Orthotes.

---

<sup>41</sup> Negli ultimi anni nel dibattito teoretico italiano la prospettiva processualista in ontologia sembra tornata ad essere un'opzione praticata. Cfr. Ronchi 2017 e Gasparotti 2019. Si tratta di un paradigma teoretico quasi opponibile a quello della OOO. Cfr. nel presente numero di Kaiak il saggio di Romano Gasparotti (2021) che approccia la questione delle interfacce proprio a partire da tale prospettiva "processualista".

Kaiak. *A Philosophical Journey*, 8 (2021): Interfaccia

Gasparotti, R. (2019). *L'amentale. Arte, danza e ultrafilosofia*. Napoli: Cronopio.  
(2021). "L'immagine iconoclastica e l'assoluto mediale. Metafisica dell'interfacciarsi". *Kaiak. A Philosophical Journey. Interfaccia*, 8.

Haraway, D. (2019). *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*. Trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni, Roma: Nero.

Harman, G. (2005). *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago and La Salle: Open Court.  
(2010). *The Quadruple Object*. Winchester and Washington: zero books.  
(2021). *Ontologia Orientata agli Oggetti. Una nuova teoria del tutto*. Trad. it. di O. Ellero. A cura di F. D'Isa. Milano: Carbonio Editore.

Hegel, G. W. (2015). *Fenomenologia dello spirito*. Cura e trad. it. di V. Cicero. Milano: Bompiani.

Heidegger, M. (1981). *Kant e il problema della metafisica*. Trad. it. M. E. Reina e V. Verra. Bari-Roma: Laterza.

Ihde, D. (2010). *Embodied Technics*. Solvænget: Automatic Press.

Lacan, J. (1985). *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-56)*. Cura e trad. di G. Contri. Torino: Einaudi.

McLuhan, M. (1977). *Gli strumenti del comunicare*. Trad. it. di E. Capriolo, Milano: Garzanti.

Meillassoux, Q. (2012). *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*. Cura e trad. it. di M. Sandri. Milano: Mimesis.

Morton, T. (2011). "The Mesh". Le Menager, S. [et alii] (a cura di). *Environmental Criticism for the Twenty-First Century*. (19-30). New York and London: Routledge.  
(2013). *Realistic Magic. Object, Ontology, Causality*. Ann Harbor: Open Humanities Press.  
(2017). *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*. London and New York: Verso.  
(2018). *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo*. Trad. it. di V. Santarcangelo. Roma: Nero.  
(2021). "La terza pietra che viene dal sole". Cuomo & Schirò (a cura di). (2021). *Decentrare l'umano. Perché la Object-oriented Ontology (63-79)*. Pompei: Kaiak Edizioni.  
(2021b). *Ecologia oscura. Logica della coesistenza futura*. Trad. it. di V. Santarcangelo. Milano: LUISS.

Negarestani, R. (2018). *Intelligence and Spirit*. New York: sequence Press.  
(2021). *Complicità e astrazione*. Trad. it. di V. Cuomo e M. Caparrini. Pompei: Kaiak Edizioni.

Priest, G. (2010). *In Contraddiction. A Study of the Transconsistent*. Expanded Edition. Oxford: Clarendon Press.

Ronchi, R. (2017). *Il canone minore. Verso una metafisica della natura*. Milano: Feltrinelli.

Simondon, G. (2011). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*. Cura e trad. it. di G. Carrozzini. Milano: Mimesis.

von Uexküll, Jakob (2015). *Biologia teoretica*. Ed. it. a cura di L. Guidetti. Macerata: Quodlibet.

