

La sposa cadavere. Pensando con la *nigredo*¹.

di Reza Negarestani²

Il saggio di Reza Negarestani fa parte a pieno titolo di questo numero di kaiak dedicato ai "sottosuoli". Commentando una antica e crudele usanza etrusca, citata anche da Aristotele, il filosofo iraniano riflette sui fondamenti di una logica del degrado in quanto nascosto presupposto di ogni "ontologia". Negarestani dimostra come l'essere sia in grado di persistere solo attraverso un doppio e simultaneo movimento: da un lato attraverso un movimento di esteriorizzazione delle sue parti interne (le sue "appartenenze"); dall'altro, attraverso un movimento di interiorizzazione inteso come chiusura in sé e "diminuzione". In entrambi i casi l'essere deve fare i conti con il niente; per continuare ad essere deve necessariamente necrotizzare. Ed è solo perché lavorato dal niente che l'essere è in grado di continuare ad essere. Al centro dei processi di degrado troviamo che la vita, per essere tale e continuare ad essere vita, deve necessariamente essere attraversata dalla non-vita. Tale continuo attraversamento della vita da parte della non-vita e di quest'ultima da parte della vita si manifesta in modalità vermicolari. L'interesse di Negarestani per la poromeccanica e per quel che egli chiama il worming, il vermicolare, vale a dire la continua emergenza dell'esterno nell'interno e dell'interno nell'esterno, è un interesse per processi che accadono nel sottosuolo. Tuttavia tale interesse non è irrazionalistico ma sostiene, al contrario, l'idea di una ragione camaleontica in grado di seguire le spire, le circonvoluzioni, le modanature di quei processi che scavano, come i vermi, tunnel e fori nel sottosuolo e, facendo ciò, consentono alla vita di sopravvivere alle catastrofi. Il degrado, ci dice Negarestani, è creativo. Ma si tratta di una creatività orizzontale e anti-creazionistica. E la logica del degrado – ci ricorda implicitamente il pensatore iraniano – è in grado di togliere il terreno da sotto i piedi a qualsiasi potere eretto sulla terra ferma.

Negarestani è una delle voci più interessanti della filosofia extra-europea. Le sue tesi e le sue ricerche possono apparire inquietanti ed estreme e si tratterà di valutarle con la giusta attenzione critica. Tuttavia, esse sono parte di un mondo in radicale trasformazione, sempre più in bilico tra gli orrori della catastrofe e nuove, inedite espressioni vitali. Espressioni di una vita che, costruendosi e trasformandosi nei cunicoli dei sottosuoli sociali e psichici, sembra sottrarsi sempre di più alla stabilità simbolica della terra-ferma (v.c.).



...che persino i morti ai vivi congiungeva,
e mani a mani e bocca a bocca unite e di putredine
insiem colanti, in tal mostruoso abbraccio
li faceva morir di lunga morte³.

1 [Il presente saggio è stato pubblicato, nel 2008, dalla rivista *Collapse*, vol. IV, *Concept Horror*, ed. by Robin Mackay (http://www.urbanomic.com/pub_collapse4.php). Ringraziamo la direzione della rivista per averne autorizzato la traduzione in italiano e la pubblicazione all'interno del presente numero di *kaiak* (N. d. T.).]

2 [Di Reza Negarestani, relativamente alle questioni qui svolte, vedasi anche l'articolo *Memento Tabere. Reflections on Time and Putrefaction* (http://blog.urbanomic.com/cyclon/archives/2009/03/memento_tabi_re.html) nonché il suo più noto libro *Cyclonopedia. Complicity with Anonymous Materials*, re.press, Melbourne 2008. Sulla proposta teorica di Negarestani cfr. *Leper Creativity. Cyclonopedia Symposium*, ed. by E. Keller, N. Masciandaro & E. Thacker, punctum books, Brooklyn (NY) 2012; cfr. anche B. Woodard, *On an Ungrounded Earth. Towards a New Geophilosophy*, punctum books, Brooklyn (NY) 2013. (N. d. T.).]

La pena comminata da Mezenzio ai soldati di Enea doveva prevedere che ciascuno di essi fosse legato ad un cadavere e mostrato per le strade finché la sua carcassa e quella del suo compagno fossero amalgamate nella putrefazione⁴.

Un preludio alla putrefazione

Nell'ottavo libro dell'Eneide (685-691), Evandro attribuisce a Mezenzio, il re etrusco, una bizzarra e atroce forma di pena. Comunque non è Virgilio che parla per primo di tale pena, poiché, prima di lui, Cicerone trae da Aristotele una analogia che mette a raffronto il composto di corpo e anima con la tortura inflitta dai pirati etruschi. Tornata in voga durante il regno dell'imperatore romano Marco Macrino, la notorietà di questa atrocità sopravvive all'Antichità e al Medio Evo. Nel sedicesimo secolo, l'orrore di tale tortura trova espressione, ancora una volta, attraverso un popolare emblema chiamato *Nupta Contagioso*, che mostra una donna che, per ordine del re, viene legata ad un uomo affetto da sifilide. Ampiamente diffuso in Europa, l'emblema riappare di continuo in differenti contesti durante il Rinascimento e anche verso il diciannovesimo secolo. *Nupta Contagioso* o *Nupta Cadavera* letteralmente suggerisce un matrimonio con il malato o il morto: una forzata congiunzione con un cadavere, e una consumazione di matrimonio con il morto come se questo fosse una sposa.

Ossessionati dalle insinuazioni insolitamente filosofiche di tale pena, così come dall'oscurità di quelle immagini, alle quali l'immaginazione umana non è in grado di contribuire, Giamblico e Agostino – come Aristotele – meditano sulla tortura etrusca. Entrambi la considerano qualcosa di più che una allegoria fondamentale nelle loro filosofie: essi vi scorgono un modello metafisico che rivela e spiega le condizioni dell'essere vivi in relazione al corpo, all'anima e all'intelletto⁵. Jacques Brunschwig, nel suo saggio del 1963, *Aristote et les pirates tyrrhéniens*, descrive i dettagli barocchi della pena etrusca. Un uomo o una donna vivi erano legati ad un corpo in putrefazione, faccia a faccia, bocca a bocca, arto ad arto, con un'esattezza ossessiva in base alla quale ciascuna parte del corpo corrispondeva alla controparte in putrefazione. Incatenati al loro doppio in decomposizione, l'uomo o la donna erano lasciati al degrado. Per evitare che la vittima morisse di fame e per garantire i legami di decomposizione tra il vivo e il morto, gli etruschi continuavano ad alimentare la vittima appropriatamente. Solo quando la differenza superficiale tra il cadavere e il corpo vivente cominciava a venir meno a causa dell'azione dei vermi, che passavano da un corpo all'altro stabilendo una continuità differenziale tra di loro, gli etruschi interrompevano l'alimentazione del corpo vivente. Quando entrambi, il vivo e il morto, erano diventati neri a causa della putrefazione, gli etruschi ritenevano opportuno slegare i due corpi, ormai combinati insieme, sebbene ad un livello infinitesimale e vermicolare. Nonostante il superficiale annerimento della pelle indicasse la superficiale indifferenziazione del degrado (la fusione dei corpi in una melma nera), per gli etruschi – carnefici dotati di alfabetizzazione metafisica e ingegno alchemico – esso segnalava un'esposizione ontologica di un processo di decomposizione già iniziato dall'interno. Conosciuta anche come l'annerimento da decomposizione o necrosi chimica, la *nigredo* è un processo interno ma volto all'esterno nel quale la differenziazione vermicolare dei vermi e di altri corpuscoli si manifesta nel registro superficiale del degrado come ciò che indifferenzia. Per i pirati etruschi la chimica aveva origine all'interno ma la sua esistenza era registrata in superficie, per così dire; decadimento esplicito o

3 Virgilio, *Eneide*, VIII, 687-691 (trad. it. di A. Bacchielli, Paravia, Torino 1963, pp. 381-382).

4 Erinensis, "On the Exploitation of Dead Bodies", *The Lancet*, 1828-9: 777.

5 Per maggior dettagli su Aristotele e il frammento sull'anima vedi A. P. Bos, *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Brill, Leiden 2003.

ontologicamente registrato, esso era soltanto un sintomo di un già fondato degrado, sintomo di una chimica universale prestabilita. La vittima poteva essere staccata dal cadavere e rilasciata solo quando il degrado terminava la sua ascensione dall'interno alla superficie. Perciò il cosiddetto climax della pena – l'annerimento del corpo – coincide con la superficiale conclusione del degrado, con l'esposizione del degrado ad un livello ontologico.

In un testo ora perduto, il giovane Aristotele faceva riferimento alla tortura praticata dai pirati etruschi⁶. In esso Aristotele delinea una comparazione tra l'anima legata al corpo e il corpo vivente legato al corpo morto (*nekrous*):

Aristotele dice che noi siamo puniti tanto quanto quelli che un tempo cadevano nelle mani dei predoni etruschi ed erano uccisi con complicata crudeltà; i loro corpi, i viventi [*corpora viva*] con i morti, erano legati nel modo più esatto possibile l'uno all'altro: così la nostra anima è legata insieme al nostro corpo come il vivente fissato sul morto⁷.

Che questo frammento appartenga o meno alla fase platonica della vita filosofica di Aristotele, ci fornisce una risorsa unica per scoprire i legami meno espliciti tra la sua *Metafisica* e il *De Anima*. Di conseguenza esso contiene anche una chiave per comprendere i molteplici legami tra la filosofia di Aristotele e quella di Platone, da un lato, e i duraturi legami tra Aristotele e la Scolastica dall'altro. Ancora più ambiziosamente questo frammento mette sottilmente in rilievo un momento della filosofia in cui sia la filosofia delle idee che la scienza dell'essere sono fondamentalmente costruite sulla putrefazione e agiscono in accordo con la chimica della decomposizione. È il momento in cui gli essenti devono andare in necrosi e si degradano per restare (*to remain*) nell'essere e le idee devono essere fondate su di una necrosi intensiva e una estensiva decomposizione per restare nella loro essenza e per sintetizzarsi con le altre idee. In altre parole questo momento segna una necessità per le idee – perfino per l'idea stessa di ontologia: per essere attiva intensivamente ed estensivamente, interiormente ed esteriormente, l'idea deve essere pienamente necrotizzata e annerita a tutti i livelli, intensivamente ed estensivamente.

Ciò che segue è la disorganica impresa – più in linea con i tombaroli e i necrofili che con gli archeologi e gli studiosi di storia – di dissotterrare l'intreccio interno al frammento associato ad Aristotele e per approfondire il momento in cui, prima di ogni messa in ordine e fondazione, un patto con la putrefazione bisogna farlo; è il momento della *nucleazione con la nigredo*, come dobbiamo chiamarlo.

6 Il frammento aristotelico relativo al composto corpo-anima e alla tortura etrusca si ritiene che abbia fatto parte dell'*Eudemo* o *Protreptico*.

7 Citato da Cicerone da Aristotele nell'*Hortensius*. Vedi anche *Saint Augustine Against Julian (Writings of Saint Augustine, V, 16)*, The Catholic University of America, Washington, DC 1957). Agostino usa la stessa citazione di Cicerone.



Ragione necrofila

Il frammento di Aristotele relativo alla tortura etrusca porta con sé un'ironia profondamente pessimistica; non è il supposto corpo vivente che viene legato al cadavere per marcire, perché è in effetti l'anima in quanto vivente che è legata al cadavere – vale a dire al corpo. Per Aristotele, l'anima, in quanto essenza di un ente, ha bisogno di un corpo per rendere effettuali le sue specifiche attività, ed è responsabilità dell'anima essere l'atto dell'intelletto sul corpo. Perciò questo necrotico confinamento è tanto il prezzo quanto il modo dell'avere un corpo come strumento, e quindi dell'uso di tale strumento per governare ed infine unire gli enti. L'anima in questo senso ha due attività, una interiore e una esteriore. L'attività esteriore dell'anima è l'attualizzazione del corpo in accordo con l'attività dell'intelletto (*nous*) che è immortale; in altre parole, l'attività estensiva dell'anima è l'animazione del corpo in accordo con la *ratio* derivata dal *nous*, che è l'attività intensiva ed interiore dell'anima. L'attività interiore dell'anima è la sua attività unificante in accordo con l'intelletto che è il genere più alto dell'essere in quanto essere. Essa è l'azione del condurre l'universo all'unisono con l'intelletto secondo la *ratio*; per tale ragione, l'attività intensiva dell'anima coincide con il perdurare dell'anima nelle sue relazioni con l'intelletto, che è esso stesso interno all'anima. Qui le attività intensiva ed estensiva, quella interiore e quella esteriore dell'anima devono essere in accordo l'una con l'altra affinché il mondo sia intelligibile e, nella sua intelligibilità, si muova verso l'intelletto in proporzione alla ragione.

Se l'intelligibilità del mondo deve quindi implicare un accoppiamento “faccia a faccia” dell'anima con il corpo in quanto morto, allora l'intelligibilità è un epifenomeno di un'intimità necrofila, una problematica collusione con il doppio in decomposizione che conduce alla possibilità dell'intelligibilità all'interno di un cosmo inerte. L'intelligibilità assegnata al corpo in quanto *corpora cadavera* dalle ragioni dell'intelletto – ciascuna inerente ad un differente tipo di gradazione dell'anima – vivifica l'universo in accordo con l'intelletto. Ma in tal modo la ragione rianima il morto piuttosto che donare ad esso la vita; perché, nei termini del corpo aristotelicamente inteso in quanto cadavere, l'intelligibilità è una rianimazione del morto come effetto di un'azione esterna. La ragione permea (*grounds*) l'universo non solo grazie ad una intimità necrofila con esso ma anche aderendo a una macchina non-morta (*undead*) impregnata di chimica della putrefazione e della *nigredo*.

Sia nella tortura etrusca che nel frammento di Aristotele, il vivo o l'anima sono legati al morto o al corpo *faccia a faccia*. Il motivo greco-romano dello specchio è qui ovviamente in gioco: uno vede se stesso come un altro, il perfetto doppio accoppiamento. Tuttavia, la lunga schiera di filosofi da Aristotele ad Agostino e oltre ci parla solo di un lato dello specchio, sottovalutando spudoratamente la comprensione di entrambi, del vivo e del morto. Essi ci dicono che l'anima vede se stessa come una parte morta mentre è incatenata al corpo. Ma questo è sicuramente un

ridicolo tentativo di rendere unilaterale il motivo dello specchio, per il fatto che non solo il vivente vede se stesso come morto, ma anche che il morto guarda negli occhi del vivente e il suo intero corpo trema di vermi e terrore. È davvero orribile per il vivente vedere se stesso come morto; ma è puro orrore per il morto essere forzato a guardare il supposto vivente e vedere se stesso come il morto vivente, come il morto animato da una vita spuria. Né Aristotele né Agostino ci parlano di questa inflizione sul morto del peso della vita, di questo molestare il morto con l'animismo del vivente. Sono i barbari che hanno formulato e rivelato questa ulteriore crudeltà della tortura degli etruschi in rappresaglia alle atrocità dei Romani: essi macellavano le loro bestie, le sventravano e poi costringevano i soldati romani ad entrare all'interno delle carcasse in modo tale che solo le loro teste parlanti sporgessero. Facendo ciò, essi mettevano in scena la farsa del vitalismo rendendo ventriloquo il morto attraverso il vivo.

Il legame dell'anima al corpo in quanto legatura di un vivente con un morto è più tardi espresso da Aristotele in un modello metafisico che è meglio compreso aritmeticamente, o al limite geometricamente, come preferivano i filosofi scolastici. Nella vitalizzazione della materia e nella sua attualizzazione, l'anima ha necessità del corpo in quanto apparato attraverso il quale l'universo degli enti può essere portato verso l'intelletto che causa l'universo noumenale ad esistere. Sia per usare che per essere usata dal corpo sotto la direzione dell'intelletto, l'anima deve prima permanere in se stessa. E, al contrario, permanendo in se stessa, l'anima deve animare il corpo fino a condurre alla sintesi e all'unificazione dei corpi. In altre parole, per governare gli enti e simultaneamente condurli verso l'essere in quanto essere (il più alto genere dell'essere), l'anima deve dapprima rimanere in se stessa e contemporaneamente estendersi al di là di sé. Per Aristotele, questo modello metafisico, il modello dell'ontologia intelligibile, è aritmeticamente distillato come *aphairesis* (*apo+airein*, astrazione), eliminazione o sottrazione. Come procedura matematica, l'*aphairesis* aristotelica consiste in due vettori operativi, o in due direzioni, negativa e positiva l'una rispetto all'altra, in diametrale opposizione ma sinergicamente continue e rinforzantesi. Poiché l'*aphairesis*, in quanto togliimento o sottrazione, enfatizza simultaneamente l'eliminazione (ciò che è tolto) e la conservazione (ciò che il togliimento lascia come resto) – il rimosso e ciò che rimane. Un'anima accoppiata con il corpo si mischia con l'impuro – poiché il corpo svilisce la sua essenza – e allo stesso tempo si approssima all'essere in quanto essere rimanendo in se stessa (cioè ascendendo alla sua purezza). Per Aristotele solo la sottrazione è in grado di rendere possibile tale simultanea mobilitazione dalla doppia testa. L'*aphairesis* o sottrazione, perciò, mappa i vettori della *mobilitazione* e dell'*effettuazione* della ragione. L'*aphairesis* è così una procedura per mezzo della quale l'anima può essere simultaneamente fatta prigioniera nel senso delle sue appartenenze (*belongings*) (o corpi) che nel suo movimento verso il *nous* grazie al quale si scioglie da quelle appartenenze – un'aritmetica formulazione della crudeltà metafisica etrusca⁸.

La procedura aristotelica della *aphairesis* o sottrazione, in quanto formulazione per il modello metafisico di ontologia intelligibile, riemerge esplicitamente durante il Medio Evo – specie durante il periodo conosciuto come Alta Scolastica (1250-1350) – insinuandosi nei sistemi metafisici, nei modelli alchemici e nei credi teologici. In ogni caso, prima di influenzare la Scolastica, il modello di Aristotele implicitamente esercita la sua nascosta influenza sul Neoplatonismo, e specialmente attraverso la teologia apofatica o negativa per la quale l'ineffabilità di Dio deve essere esposta attraverso l'*aphairesis* o astrazione. Plotino afferma che

8 L'*aphairesis*, in quanto correlazione sottrattiva tra l'anima e il corpo, offre simultaneamente all'anima da un lato la capacità di avere un corpo in quanto strumento o appartenenza, e dall'altro l'opportunità di preservarsi nella sua finale correlazione con l'intelletto. Aritmeticamente, nell'*aphairesis* o sottrazione, la quantità che è negata o eliminata marca la morente correlazione della grandezza con le sue appartenenze (in quanto correlazione dell'anima con il corpo mortale). La quantità che rimane dopo la sottrazione, comunque, ripresenta la correlazione tra il restante e ciò che continua a rimanere senza rapporto con la grandezza della sottrazione. Questo può essere espresso come la non-morente correlazione tra l'anima e l'intelletto.

la realtà dell'Uno (*hen*) non può essere spiegata attraverso i registri epistemologici oppure attraverso gli attributi che condivide con gli umani. Perciò, il Divino deve essere spogliato di ogni suo attributo (appartenenza) attraverso l'*aphairesis*, una procedura che elimina tutto ciò che è estraneo [all'Uno] e negativamente contribuisce a tutto ciò che rimane, diminuendo essa stessa progressivamente (e divenendo sublime). Qui l'astrazione concettuale dell'*aphairesis* ritorna al modello sottrattivo di Aristotele, contenuto nel suo frammento sulla tortura etrusca: l'accoppiamento dell'anima con il corpo in quanto appartenenza (*belonging*) è necessario per perdere l'appartenenza e dirigersi verso l'essere in quanto essere. Questo, l'essere in quanto essere, è dato come il genere dell'essere che persiste e rimane al di sotto qualsiasi condizione o ambiente composto da qualsiasi altro ente. In altre parole, l'essere in quanto essere è ciò che continua a restare dopo che ogni appartenenza (*belonging*) è persa, rimossa e tolta. Questo è ciò che fa dell'*aphairesis* la procedura fondamentale nella rivelazione o esposizione dell'Uno, impiegata dalla maggior parte dei neoplatonici, quali Plotino e Proclo.

Sia le formulazioni di Aristotele che quelle di Plotino relative all'*aphairesis* sono fondate su una precondizione, che può essere sintetizzata nell'espressione *conservazione dopo la sottrazione*: nonostante sia legata al cadavere purulento, l'anima è in grado di conservare un po' di se stessa e di rendere il corpo intelligibile. Nello stesso modo, non importa ciò che viene sottratto al Divino, esso continuerà a restare in sé in quanto Uno. Corrispondentemente, se la grandezza Y è sottratta alla grandezza X, il risultato può essere sia zero che x (dove x è un resto di X). Sia Aristotele, relativamente all'anima *vis-à-vis* con l'intelletto (in quanto parte dell'anima che rimane in ogni condizione), che Plotino, rispetto all'Uno, considerano la conservazione di un resto come garantita. Il mondo non può essere intelligibile e muovere verso l'intelletto se non in base all'ipotesi che la sottrazione o mortificazione dell'anima dal corpo non porti in primo luogo alla cancellazione totale dell'anima. Il sistema metafisico di Aristotele è quindi costruito su un'ipotesi che è data per scontata: per ogni sottrazione, vi è la possibilità della persistenza sotto forma di un residuo, e, per ogni residuo, la possibilità della persistenza nel restare, cioè una resistenza verso un'ulteriore sottrazione attraverso il restare in se stesso.

L'accoppiamento dell'anima con il corpo potrebbe condurre, in verità, ad una istantanea mortificazione dell'anima, e con ciò eliminare la possibilità per l'anima di conferire intelligibilità all'universo. Ma non è questo il caso, in quanto l'anima rimane in se stessa; e ciò comporta la possibilità dell'intelligibilità. Per tale ragione, la possibilità dell'intelligibilità è fondata sulla possibilità che una parte si conservi o resti dopo la sottrazione – cioè, sulla possibilità della continuazione dell'anima dopo l'accoppiamento con il morto, dopo aver subito la putrefazione attraverso il suo doppio marcente. Solo quando questa possibilità è data in quanto determinata e certa possibilità, la ragione è in grado di essere associata con l'intelligibilità che sgorga dal *nous*. La persistenza dell'anima a conservare la sua essenza, o la determinazione dell'Uno nel restare, sicuramente scongiurano la minaccia di diventare intimi o problematicamente congiunti con il morto. Ora vedremo come l'insistenza nel *restare così come tale* e la *conservazione* rispetto alla sottrazione spinga l'anima ad una profondità più marcia di *nigredo*, e come la ragione esumi una intimità più problematica con il *nekrous*.

Orrore nel negativo

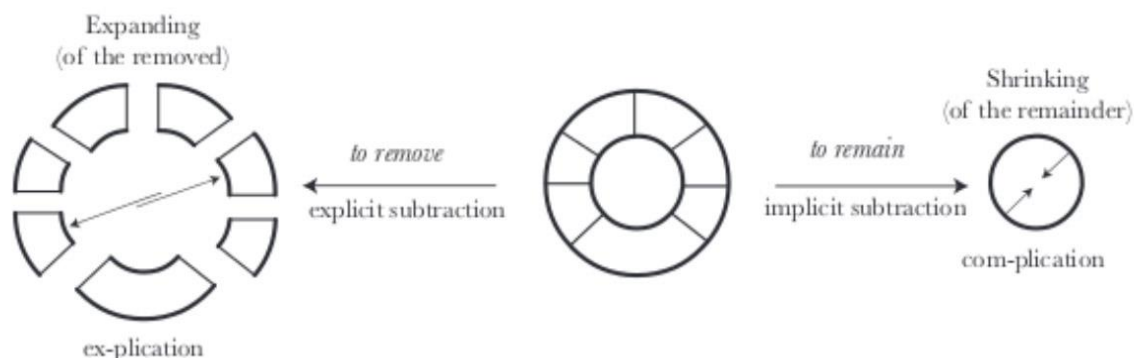
La sottrazione è una mobilitazione economica di non-appartenenza (*non-belonging*) in due direzioni: 1) lo spargimento di appartenenze, vale a dire l'estensione mediante appartenenze *consumabili* (*expendable*); 2) il restare, vale a dire la resistenza intensiva contro la consumabilità delle appartenenze. La procedura sottrattiva si biforca in due opposti, ma sinergici, vettori – il vettore estensivo e quello intensivo di sottrazione. Il vettore estensivo di sottrazione verso l'esterno è quello attraverso il quale le appartenenze sono eliminate o attraverso il quale l'anima è

in grado di estendersi al di là di sé per mezzo di un corpo. Ma il secondo è il vettore del restare così come tale. In quanto vettore che va verso l'interno, il restare – o, con più precisione, la persistenza di ciò che resta – caratterizza un vettore intensivo di sottrazione per cui ciò che continua a restare comporta la possibilità dell'essere in quanto essere o dell'ideale. È la persistenza dell'anima nel restare dopo il suo catabatico contatto con il corpo che apre l'opportunità del suo arrivare all'unisono con l'intelletto. Nello stesso modo, solo ciò che continua a rimanere, nonostante sia stato spogliato delle sue appartenenze o attributi, può risolversi nell'Uno (*hen*) e nell'idea dell'essere in quanto essere; ancora una volta, l'essere in quanto essere è “l'essere che *rimane* così e in quanto tale”. A questo punto bisogna affermare che non solo l'anima deve restare dopo il suo negromantico contatto con il corpo, ma anche che per lo meno una parte di essa deve “continuare” a restare. In altre parole, il modello aristotelico di conservazione (vale a dire che una parte rimane conservata dopo la sottrazione) potrebbe essere fondato in primo luogo sulla determinabilità dell'avere un resto, ma soprattutto concerne la persistenza di ciò che rimane.

L'avere un resto dopo la sottrazione non è sufficiente per il tragitto verso l'intelletto o per lo svelamento (esplicazione) dell'idea dell'essere in quanto essere. Ciò che resta deve *continuare* a rimanere – questa è ciò che insinua il modello metafisico della conservazione. La possibilità del restante (*remainder*) è necessaria ma non sufficiente, poiché la sua sufficienza riposa nella possibilità che il restante rimanga. Il restante, in quanto esposta e determinabile quantità, deve essere ospitato nell'indeterminabile vettore che porta a restare, cioè, *a rimanere*. Il restante solo in quanto determinabile quantità è esposto da ciò che viene sottratto, ma *al rimanere*, o, in altre parole, a persistere nel rimanere, e coincide con la continuazione della sottrazione – una sottrazione sempre maggiore. In breve, più il rimanere persiste, più è sottratto, maggiormente diminuisce. La persistenza nel rimanere significa ridursi di più, perché l'atto del rimanere coesiste con la progressione della sottrazione. Rimanere è nello stesso tempo un persistere nella sottrazione (quindi la mobilitazione del vettore che elimina le appartenenze) e la continuazione del restante (*remainder*) nel rimanere meno (*remaining less*). *R* in quanto resto rivela qualcosa *già lì*, ma la persistenza o continuazione nel rimanere suggerisce l'insistenza su ciò che è *sempre già lì* e che può solo essere perpetuato attraverso *rs*, più piccolo di *R*. Un sistema di cosmogenesi i cui ideali e infinitezze sono stati stabiliti prima dei suoi processi di costruzione – come *ciò che è già presente* – è sicuramente destinato al genere horror: le storie horror riguardano intrinsecamente il degrado anche quando trattano di altri temi e si diletano in altre questioni.

Per fornire ulteriori chiarimenti su come la continuazione del restare o il restare in sé sia possibile solo nella forma del restare meno – estensione sottrattiva e intenzione diminutiva – è possibile matematicamente (per quanto schematicamente) dimostrare la procedura dell'*aphairesis*. Prendiamo le due grandezze geometriche *A* e *B*, laddove $A > B$ in quanto base ideale del procedimento e garanzia della sua continuazione (sottrazione iterativa). Il procedimento inizia con la sottrazione del più grande multiplo della grandezza più piccola *B* (d'ora in poi mB) dal più grande multiplo della grandezza più grande *A*: $A - mB = R$. Il risultato della sottrazione, fin qui parte conservata, è il resto *R* che è minore della più piccola grandezza *B* ($R < B$). Finché il resto *R* è minore della grandezza più piccola *B*, il procedimento continua attraverso la sottrazione del più grande multiplo del restante *R* (d'ora in poi nR) dalla grandezza minore *B*: $B - nR = r'$. Il risultato della sottrazione è di nuovo un resto ma è minore del precedente ($r' < R$). Il procedimento di sottrazione (*aphairesis*) continuerà in questo modo a rivelare ciò che rimane come ciò che è già lì presente. Per tale ragione la persistenza nel rimanere o l'atto del rimanere (a rimanere) – in quanto risultato continuo dell'operazione sottrattiva – può solo investire se stessa nel *rimanere meno*, in quanto degrado ontologico. La continuità del rimanere, quindi la rivelazione dell'Uno (già lì presente) e dell'essere in quanto

essere (l'essere nel rimanere così in quanto tale), è accessibile solo, e deve essere condotta, attraverso la diminuzione e il degrado: $R > r' > r'' > \dots$



I vettori di sottrazione intensivo ed estensivo

La tenacia dell'anima – in quanto atto dell'intelletto sul corpo – nel conservare la sue parti più interne porta vita nell'universo come principio intelligibile. Eppure questa insistenza nel sopravvivere o nel rimanere introduce decadimento e *nigredo* sia nell'intelligibilità che nella vitalità. La persistenza del restante nel restare è una sottomissione al regno della putrefazione *de facto*, all'universale dell'intelligibilità e al particolare di una problematica apertura al morto. Per il corpo che è nutrito dall'anima, la obbligatoria sottomissione dell'anima al decadimento (*diminutio*) è infatti l'imitazione del morto da parte dell'anima. Attraverso l'imitazione del morto, l'anima può giacere intimamente con il morto prima che sia reclamata dall'intelletto, attraverso la ragione. Ma lo svelamento dell'intelletto è troppo dipendente dalla sua correlazione con l'anima attraverso la ragione, la quale, a sua volta, è allineata con il degrado (o diminuzione intensiva) assunto attraverso l'anima. Di conseguenza, *rimanere* in quanto tale è uguale alla diminuzione intensiva accoppiata e differenzialmente connessa al decadimento estensivo⁹ – l'anima avvizzita la cui continuità si estende al corpo necrotizzato attraverso i vermi che si torcono dentro e fuori di esso:

Come si dice che gli Etruschi spesso legavano corpi morti [*nekrous*] faccia a faccia con corpi viventi, adattando gli uni agli altri, così l'anima sembra essere *estesa attraverso e attaccata a* tutti le membra sensibili del corpo.¹⁰

Applicando il vettore del decadimento intensivo o diminuzione, l'atto del rimanere colma il divario tra l'estensione sottrattiva e l'interiorizzazione del ni-ente (*no-thing*) o non restante (*no remainder*). Se l'anima deve conservare le più intime parti di sé (corrispondenti al più alto genere dell'essere in quanto essere) dopo il suo accoppiamento con il corpo, allora essa deve rimanere in sé nello stesso tempo in cui si estende al di là di sé. Tuttavia, come su argomentato, il restare (come quello dell'anima) non è possibile se non attraverso il rimanere meno, vale a dire l'intensiva diminuzione del restare. Ancora, cosa è il garante del rimanere *per se*, o per essere esatti, cosa garantisce che il restante si contraiga e divenga meno? Tenendo presente che il restare in se stesso sia *rimanere meno* (*remaining less*), la diminuzione intensiva è rinforzata

9 Nella letteratura e nella pittura medievali, i vettori intensivo ed estensivo di putrefazione sono immaginati come un corpo avvizzito dal quale emerge una gamma cosmica di altri enti. Mentre il corpo avvizzito che ripiega su se stesso esprime visivamente l'aspetto intensivo del degrado, i vermi, i corpuscoli e le altre cose senza nome che vengono fuori dal corpo che si contrae stanno per il vettore estensivo della putrefazione. In quanto erede della tradizione alchemica, Giordano Bruno vede il degrado intensivo del corpo avvizzentesi nel *caput mortuum* del residuo di una sostanza dopo che i suoi attributi siano stati estratti attraverso la distillazione; mentre il vettore estensivo del degrado è visto da Leibniz come vermi che contengono vermi ancora più piccoli, *ad infinitum*.

10 Iamblichus, *Protreptico* 8, (Leipzig, 1893), 47, 21-48.

dalla sottrazione estensiva. La risposta è che solo attraverso l'interiorizzazione del niente in quanto non-appartenenza (*non-belonging*), il restante è in grado di continuare a rimanere, o per essere precisi, è in grado di continuare a *rimanere meno*. Se il *niente* non fosse interiorizzato diacronicamente all'interno del restante, quest'ultimo non potrebbe continuare a restare meno e quindi a persistere. Questo niente in quanto non-appartenenza non può essere semplicemente uguale all'esaurimento del restante; non può essere equiparato all'idea dell'essere in quanto essere (vale a dire dell'Uno) che perde le sue appartenenze. In altre parole, il *niente* in quanto garante della "continuazione a rimanere" non è né il contenuto dell'esaurimento, né può essere assunto come correlato al restante. In modo interessante, le ragioni di questa resistenza verso la correlazione di ciò che rimane e di ciò che è rimosso riposa nelle premesse dell'atto del restare – la persistenza nel restare assume due idee di base: la diminuzione o contrazione, e la continuità nella diminuzione. Non solo ciò che rimane/sopravvive diviene meno, ma deve anche mantenere continuità nella diminuzione. Per questa ragione, il garante del rimanere deve essere simultaneamente l'impeto della diminuzione intensiva da un lato ed indurre una continuità nel restare (nel rimanere meno) dall'esterno, dall'altro. Il garante deve essere autonomo e separato da ciò che rimane, perché se fosse correlato con ciò che rimane, sarebbe indicizzato dall'esaurimento. Ancora, il garante non può essere il soggetto dell'esaurimento poiché se lo fosse allora esso non sarebbe in grado di mantenere e garantire la diminuzione del restante, vale a dire la continuità del rimanere. Ciò che in sé si consuma non è in grado di garantire adeguatamente l'esaurimento di ciò che correlativamente lo segue.

In breve, se il garante del restare fosse correlato all'atto del restare, esso sarebbe indicizzato dall'esaurimento e così verrebbe meno la sua influenza. Ogni rottura nell'influenza di questo garante indurrebbe una discontinuità nella persistenza nella diminuzione, che infatti è la continuazione del restare. Inoltre, il garante del restare non dovrebbe essere ricercato nel vettore estensivo della sottrazione attraverso il quale le appartenenze sono eliminate, perché la grandezza sottratta non può influenzare il destino della grandezza rimanente. Perciò, non solo questo garante deve sottrarsi alla correlazione con ciò che rimane (il qualcosa), ma deve anche suscitare l'atto del restare, o, in termini intensivi, il restare meno, vale a dire la diminuzione. Esterno all'idea di ontologia (cioè all'idea del restante), il garante del rimanere in quanto tale è il *niente* – l'impossibilità di essere correlato sia con ciò che è eliminato sia con ciò che rimane. A questo grado, questa impossibilità della correlazione e di appartenenze implica sia diacronicità che esteriorità. Il garante del restare – il ni-ente – deve essere diacronico ed esterno al restante, in caso contrario il restante non potrebbe mantenere la sua continuità, la cui costituzione ontologica è ancorata al restare meno. Approssimando il ni-ente come radicale esteriorità, il restante può continuare a rimanere e gettare via le sue appartenenze, vale a dire che esso è in grado di rimanere meno o rimanere in se stesso. Rimanere in se stesso è il medium dell'essere in quanto essere ed è quindi il medium attraverso il quale l'unione con l'intelletto e la rivelazione dell'Uno sono possibili. Ma questo medium assume la sua struttura solo nella misura in cui il restante approssima o appropria limitropicamente (*limitropically*) il ni-ente – vale a dire l'impossibilità dell'appartenenza – al fine di mantenere una diminuzione intensiva necessaria al rimanere meno o rimanere in se stesso. La diminuzione intensiva è in se stessa sincrona solo in virtù della sua disgiunzione da una esteriorità diacronica che ontologicamente sostiene la continuità del restare nel rimanere meno.

Per spiegare il restare in ogni caso, il niente, in quanto impossibilità di appartenenza, deve essere in primo luogo postulato a priori nella sua esteriorità. La ragione dell'apriorità del niente in quanto non-correlabile esteriorità, è quella di soddisfare lo status ontologico prerequisito per l'effettuazione del restante in ogni caso. Questo status prerequisito è la diminuzione intensiva o il rimanere meno, poiché la diminuzione del restante è niente altro che il restante in quanto tale. Nella sottrazione, diminuzione o decadimento intensivo c'è allo stesso tempo una soluzione al problema del rimanere e la costituzione ontologica stessa del rimanere *per se*. Comunque, questa soluzione non può semplicemente funzionare o, in altre parole, non è in grado di essere correlata

con il suo problema, a meno che *il niente* come radicale exteriorità non sia assunto come necessario. Per spiegare la perdita di appartenenze e il restare meno, bisogna postulare il primato in-correlabile della non-appartenenza. In altre parole, il *niente* deve essere apriorizzato prima di tutte le disposizioni e le costituzioni di ciò che resta.

Di conseguenza, qualcosa che rimane, o *qualcosa* in generale – in quanto qualcosa che resta – testimonia sempre il legame e l'interiorizzazione del niente in quanto priorità e primato. Nella persistenza del suo rimanere, il restante deve eliminare le sue appartenenze (cioè restare meno) attraverso l'affermazione del primato del niente, poiché solo il niente, in quanto impossibilità di appartenenza, può garantire la continua perdita delle appartenenze. Questa relazione tra la soluzione e il problema, garantita dall'apriorizzazione del niente, può essere spiegata in termini aristotelici: incatenata al corpo, l'anima non può portare l'universo all'unisono con l'intelletto o essere la causa della possibilità della progressione verso il *nous* (il problema) se non continua a *rimanere* in sé, conservando l'intimità della sua essenza (la soluzione). Qui la soluzione, che pertiene al rimanere, non può essere correlata con il problema senza essere sottomessa alla priorità del niente o – nei termini dell'anima – del vuoto. L'anima deve sottomettersi alla priorità e al primato del niente o del vuoto al fine di risolvere il suo problema in relazione all'intelletto.

In breve, la diminuzione intensiva o il rimanere meno, è la soluzione al problema del restare, ma questa soluzione stessa deve essere legata, nella più ampia misura, alla priorità e al primato del niente. In questo senso, il niente in quanto exteriorità è interiorizzato per dotare ciò che rimane della costituzione ontologica necessaria al restare in quanto tale – ma solo come legame problematico con il niente, che, in quanto impossibilità di appartenenza, non può essere mitigato attraverso il processo di cattura implicato nella correlazione. Se il niente in quanto non-appartenenza è in-correlabile, allora è l'abbraccio del *niente*, attraverso l'anima o il vivente, che diviene manifestamente problematico. Per sopravvivere o per illuminare con la vita, l'anima deve sia dormire con il morto, sia accedere alla priorità e al primato del vuoto in quanto sua guida interna. Cosa potrebbe essere peggio per il vitalismo che essere animato, ad un tempo, attraverso una necrofila alleanza, e, simultaneamente, protetto sotto l'egida del vuoto? È il decadimento che provvede a costruire un ponte tra quest'ultimo (il problematico abbraccio del niente) e il precedente (il legame sottrattivo con il corpo o appartenenza). Ciò che nasce dalla morte può solo riposare pacificamente tra i morti, in quanto vivente.

L'interiorizzazione del niente attraverso la quale il restante continua a rimanere, ed è soggetto a contrazione ontologica attraverso il restare in se stesso, dispiega un vettore sottrattivo che è implicito nel rimanere. Questo vettore interiorizzato o implicitamente sottrattivo corrisponde con la persistenza del restante, o più precisamente, coincide con la sopravvivenza del restante nella sua resistenza al vettore esplicitamente sottrattivo attraverso il quale le appartenenze sono exteriorizzate. Il medium della sopravvivenza e la sua costituzione sono quindi, problematicamente, l'apparato implicito della morte. È in questo senso che la persistenza di ciò che rimane – l'intima profondità dell'anima, l'intelletto o l'Uno – è in definitiva interminabile; poiché essa non è solo determinata dall'esteriorizzazione delle appartenenze ma anche da quel *niente* al quale deve necessariamente sottomettersi per rimanere (meno). Una volta che l'intelletto, in quanto massimo genere dell'essere in quanto essere, è privato della sua determinabilità, la ragione, nella sua missione di redimere il mondo in nome dell'intelletto, reclama il mondo per una problematica morte, invece che in quanto vita.

Come per la metafisica di Plotino, l'orrore dell'astrazione (*aphairesis*) è simile all'orrore implicito nell'idea di ontologia o del rimanere in quanto tale: l'apogeo dell'Uno è minato da un altro culmine che enfaticamente lo precede, ma che non può essere cronologicamente portato a termine. La ricerca volta all'ideale risulta essere una segreta (*sub rosa*) ricerca volta al problematico (*problematic*) in nome del niente, condotta attraverso la chimica bottom-up e le dinamiche differenziali del decadimento e delle putrefazione. Come vedremo, il garante di ogni idea di persistenza, senza riguardo al suo ideale o telos, è il *niente*. Il rimanere potrebbe essere

una soluzione al fine di trovare un medium attraverso il quale l'ideale possa essere dispiegato, ma tale soluzione porta con sé i problemi inerenti all'alleanza clandestina con il niente. La persistenza, sotto ogni condizione sottrattiva, è senza dubbio la soluzione per la rivelazione dell'Uno e la realizzazione dell'essere in quanto essere, ma questa soluzione è già infestata da problemi che non le appartengono. La nostra sopravvivenza o continuazione nel rimanere è senza dubbio una soluzione vitalistica, ma non è quella autentica o genuina, poiché essa intrinsecamente trasmette un complesso completamente estraneo di problemi ai quali non può essere né correlata né appartenere. La sopravvivenza, in questo senso, è la rimobilizzazione di problemi la cui natura è radicalmente dannosa per le nostre soluzioni.

In contrasto con l'esteriorizzazione delle appartenenze, l'esteriorità del niente nel suo primato è interiorizzata affinché il restante possa rimanere e sopravvivere. Il rimanere è una traiettoria la cui *continuità* è descritta dalla rimozione dei suoi attributi ed appartenenze, ma la cui *continuazione* è garantita solo dalla sua diminuzione e dal suo decadimento. Per evitare il realismo del morto che consegue al suo accoppiamento col corpo, l'anima maschera la sua putrefazione come sopravvivenza; vale a dire, riformula il problema del degrado in relazione alle nuove correlazioni con i suoi propri ideali e ragioni. Tuttavia, nel suo distrarsi dal morto, l'anima è esposta a problemi che non appartengono né al vivente né al morto. La *katabasis*¹¹, o la discesa dell'anima, non è abbastanza radicale, poiché essa comunica l'apertura, in cerca di profitto, dell'anima al corpo in quanto strumento, un'apertura *economica* fondata sulla mutua accessibilità. Ora è esattamente questa accessibilità (*affordance*) conservazionista del composto anima-corpo che causa il fatto che l'anima sia incrinata, aperta dal nulla dal di dentro. La prima discesa dell'anima è solo una torsione (*twist*) che apre l'anima ad una *katabasis* finale nella quale essa è direttamente – per quanto problematicamente – incatenata al niente, tenuta insieme a marcire in sé e per sé. È qui che l'analogia di Aristotele della relazione tra il corpo e l'anima con le tribolazioni imposte dai pirati etruschi si dimostra, se non errata, almeno problematica; poiché essa sinceramente suggerisce la necrotizzazione dell'anima attraverso il corpo solo per distrarre l'attenzione da una seconda necrosi, più nera della prima.

L'anima è necrotizzata nella sua missione di governare l'universo e vitalizzare la materia in accordo con l'intelletto. In piena conformità con le sue intenzioni vitalistiche, l'anima assume una intimità con il niente: è invasa dal niente da dietro (*a tergo*). La seconda necrosi dell'anima – avvolta e celata nella crudeltà esplicita della prima – è il suo legame indistruttibile e caparbio (*wilful*) con il niente allo scopo di restare, un vincolo completamente fondato sulla ragione. È solo nella seconda necrosi che il climax della tortura etrusca trova il suo proprio resoconto. La legatura del vivente al morto è un punto di arrivo nella prospettiva di una riunione collettiva, ma è di sicuro di minor interesse quando ci rendiamo conto che il vivente, l'anima, è essa stessa in putrefazione. Il vero climax della tortura etrusca, per tale ragione, è l'*alimentazione* del vivente mentre è legato al morto. È solo questa seconda necrosi che indica chiaramente il punto culminante della tortura etrusca: mentre è legato al niente, l'anima in quanto restante continua a vivere, giacché la sua continuazione nel rimanere (meno) è garantita dal primato e dalla priorità del niente. Legato al niente il restante realizza l'atto del rimanere nella forma della diminuzione e del degrado, ed è attaccato al niente come ad un primato costituzionale. Le due necrosi dell'anima possono essere, a questo punto, categorizzate, per quanto riguarda il loro sviluppo estensivo ed intensivo nella crudeltà metafisica e nella *katabasis* nigrescente, in quanto necrosi *esplicita ed implicita* dell'anima. La prima – la necrosi esplicita dell'anima – è l'accoppiamento con il corpo in quanto *cadavere* affinché l'anima possa estendersi al di là di sé attraverso la sottrazione e la necrotizzazione dell'appartenenza (del corpo). La seconda – la necrosi implicita dell'anima – è la conseguenza dell'interiorizzazione del niente nel suo primato per l'eliminazione

11 Nella tradizione ritualistica greco-romana, la *katabasis* si riferisce ad un viaggio caratterizzato da una discesa (in genere nel mondo sotterraneo). *Katabasis* è un movimento profondo; per tale ragione, nella alchimia scolastica, è spesso associato con il *nigredo* o degrado intensivo profondo.

delle appartenenze in modo che l'anima rimanga in se stessa. Le due necrosi dell'anima, sulle quali l'universo e l'intelletto sono fissati, comportano la possibilità di un'ontologia in quanto grande catena di cadaveri la cui disposizione è determinata dalla loro esplicita ed implicita indulgenza alla necrofilia. Aristotele espone compiutamente la prima necrosi solo per sfruttare il suo dramma esplicito e nascondere la seconda.

L'Idea e i vermi

La correlazione sottrattiva tra vitalismo e materia, come abbiamo visto, è compiuta attraverso una necrosi esplicita, o il composto anima-corpo secondo il sistema di Aristotele. Ora, la necrosi esplicita è legata ad una implicita la cui necessità è del tutto supportata e confermata dalla ragione. Per motivi di chiarezza, delineeremo la natura della seconda necrosi prima di andare avanti. La correlazione sottrattiva tra la materia e il vitalismo è intensivamente condotta attraverso il medium che costituisce l'idea stessa di ontologia – cioè, del rimanere così e in quanto tale. Ora, il rimanere in quanto rimanere meno – la diminuzione o il degrado intensivo – richiede un garante per mezzo del quale possa essere perpetuata o almeno resa possibile sia nella sua diminuzione che nella sua continuità. Se questo garante non può essere incluso dai vettori estensivo e intensivo di sottrazione, può essere problematicamente postulato in modo tale che il rimanere possa mantenere la sua diminuzione e la sua continuità avvicinandosi ad esso in un processo limite. Questo garante è l'impossibilità delle appartenenze o il niente disgiuntivo che, una volta presupposto dal restante, può imporre la continua perdita delle appartenenze. Ricordo che la perdita delle appartenenze è registrata estensivamente come estensione sottrattiva o esteriorizzazione delle appartenenze, e, intensivamente, come rimanere o, più precisamente, come rimanere meno. Secondo lo stesso tenore, la procedura di *aphairesis* o astrazione di Plotino rivela l'Uno attraverso il rimanere come medium ontologico; ma in tal modo si esercita l'imposizione del niente o non-uno. È in tal senso che, sia per Aristotele che per Plotino, il medium della rivelazione per l'ideale (ciò che continua a rimanere al di sotto di qualsiasi grandezza sottrattiva) è la diminuzione e il degrado intensivo. Ora questa non è l'unica torsione intrinseca al problema della rivelazione o del dispiegamento dell'ideale. La seconda – implicita – necrosi porta con sé una torsione di gran lunga più complicata rispetto alle assunte correlazioni tra l'ideale, il problema e la soluzione.

Abbiamo sostenuto che sia l'intelletto che l'Uno in quanto idealità pongono problemi in relazione al loro status ontologico (l'essere in quanto essere) in quanto connessi all'universo o enti. Parlando in modo alquanto riduttivo, parte del problema posto dall'intelletto riguarda le modalità progressive di accordo dell'universo secondo ragione. Nello stesso modo, il problema posto dall'Uno è la rivelazione dell'Uno come ideale dell'essere in quanto essere – vale a dire, la rivelazione dell'Uno come ciò che è indifferente, o che comunque resiste, alla mobilitazione sottrattiva delle appartenenze. La soluzione riposa nell'instaurazione di un medium ontologico che non solo rinforzi la sottrazione ma anche rimanga in se stesso secondo l'ideale. In altre parole, per risolvere il problema della rivelazione dell'ideale, la soluzione deve rispettare lo statuto ontologico dell'ideale inteso “come ciò che resiste a qualsiasi sottrazione di grandezza”. Per questa ragione, la soluzione deve essere correlata sia alla sottrazione che al medium ontologico dell'ideale. Sebbene connessa per un verso alla sottrazione, l'intenzione ontologica della soluzione deve corrispondere solo al lato dell'ideale. Altrimenti essa disfarebbe il problema espropriandolo del suo assunto fondamento.

Ora, se l'intenzione ontologica dell'ideale fosse indifferente alla sottrazione, allora per spiegare l'ideale, la soluzione dovrebbe svelare (*expose*) la continuità dell'ideale nel restare, o, con con maggior precisione, l'intrattabilità dell'ideale in relazione alla sottrazione. Allora, di

conseguenza, il rimanere in se stesso – o, in altre parole, *il rimanere in quanto tale* – costituirebbe la soluzione. Tuttavia, come già detto, *il rimanere in quanto tale*, per svelare l'ideale, deve corrispondere all'atto del rimanere meno, che è impossibile senza l'intervento del niente. Quindi, la soluzione (vale a dire il rimanere in quanto medium ontologico) tradisce radicalmente l'ideale perché, in primo luogo, lo sottomette alla priorità e al primato del niente; e, in secondo luogo, essa interiorizza l'esteriorità disgiuntiva del niente per realizzare e autenticare se stessa. A questo punto, se l'ideale deve essere svelato (il problema), la soluzione deve essere essenzialmente posta in nome del *niente* perché solo attraverso il rimanere meno, o più esattamente, attraverso il degrado (la soluzione), l'ideale, il problema e la soluzione possono accompagnarsi l'un l'altro in quanto idea. In quanto medium che cementa l'idea nelle sue più concrete – per quanto volatili – forme, il degrado o rimanere (meno) implica il *niente* sui due piani dell'esteriorità e dell'interiorità perché, attraverso l'intervento del niente, l'idea stessa del rimanere può essere sostenuta nella sua continuità, diminuzione ed essere. L'idea di qualcosa come ciò che rimane o sopravvive alla sottrazione punta anche transitoriamente alla essenziale duplice natura del suo intervento. Questo, vale a dire l'imposizione del niente, nella sua priorità e nel suo primato, garantisce l'atto del rimanere e la persistenza di qualcosa, ma allo stesso tempo questo trionfo vitalistico avviene attraverso il rimanere meno o l'approssimazione al niente. Per dirlo in modo diverso, l'imposizione del niente conferisce una natura intimamente ambigua all'idea di ontologia: il rimanere è allo stesso tempo una vitalistica persistenza e un degrado intensivo a motivo di una problematica intimità col niente. Il degrado esprime questa duplicità nella maniera più sottile laddove l'idea del *rimanere per sé* diviene quella del *rimanere meno* a l'idea di ontologia in quanto tale coincide con la seconda necrosi.

Correlato a questa ambivalente soluzione, non solo il problema è tradito, ma anche l'ideale è scardinato a causa della sua correlazione con il problema. Piuttosto che garantire l'ideale in quanto fondamento, la correlazione tra la soluzione (cioè il rimanere) e il problema (cioè lo spiegamento dell'ideale) perfora e sfonda l'ideale con il niente. Se la correlazione tra la soluzione e il problema è costruita su un doppio tradimento e sulla duplicità della soluzione, allora tale correlazione si attorciglia intorno alla sua intenzione assunta piuttosto che portarla a compimento – ciò accade poiché questa intenzione assunta è sia ciò che svela l'ideale che ciò che rende effettuale l'idea di *qualcosa* (qualunque cosa) attraverso il rimanere. L'idea di correlazione – cioè, la correlazione tra la soluzione e il problema – non ha bisogno di essere portata a compimento perché il *niente* si imponga. Al contrario, la correlazione *per se* è ciò che è fundamentalmente necessario per provocare l'imposizione del niente in quanto svelamento del problematico. Con problematico noi intendiamo la sottomissione alla priorità del niente per rendere effettuale l'idea di qualcosa, o il corto circuito dell'intenzione ontologica con l'intervento del niente per dar conto della possibilità dell'ontologia. Nel seguire l'intenzione ontologica dell'ideale, la correlazione tra la soluzione e il problema traffica e impone l'intenzione del niente come implicita necessità costituzionale e come radicale esteriorità all'ideale e alle sue intenzioni. Correlazione, in questo senso, è uguale all'idea stessa del piegare (*flectere*), per cui l'inflessione (il seguire l'intenzione della correlatività) è già una deviazione (l'apertura a ciò che è radicalmente esteriore a questa intenzione). Nel torcersi nel qualcosa (*in twisting into something*), la correlazione tra la soluzione e il problema, si torce nel niente; e, nel torcersi nel niente, tale correlazione si torce indietro nel qualcosa. Solo attraverso queste torsioni dentro e fuori, l'idea di qualcosa può risuonare. La correlazione tra la soluzione e il problema è realizzata come degrado intensivo o putrefazione profonda (*nigredo*), ma è la torsione della correlazione che produce, per la sua peculiare sinuosità vermicolare di putrefazione implicita, la seconda necrosi. Se la necrosi esplicita, l'accoppiamento dell'anima con il corpo, è differenzialmente consumata nel collegamento, prodotto dai vermi, tra il morto e il supposto vivente, la seconda necrosi, o il nodo tra l'anima e l'intelletto, è completato vermicolarmente dalla correlazione in quanto torsione (*twist*).

Aderendo al *rimanere così e in quanto tale* come un conveniente medium ontologico, l'Uno si sottopone all'intenzione di ciò che lo perfora. Una volta che l'idea di correlazione si stabilisce, essa si rifrange verso il problematico ed è adottata dall'idea della torsione. In quanto ciò che richiede l'intervento del niente, la correlazione tra la soluzione e il problema rende il destino di *essere qualcosa* completamente problematico. Allo stesso tempo rende i destini dell'ideale, del problema e della soluzione indeterminabili in se stessi poiché lavorati dall'esteriorità del niente, in quanto altro fattore determinante al quale non hanno accesso e sul quale non hanno influenza. Dato che il destino dell'ideale è di sopravvivere a tutti i costi, il destino del problema è di svelare l'ideale e il destino della soluzione è di localizzare (*chorizein*) un medium ontologico che comprenda il problema, l'ideale e la soluzione. A tal riguardo, la correlazione-in-quanto-torsione è anche la torsione-in quanto-destino (*wyrd*). Se l'ideale anticipa la correlazione tra la soluzione e il problema, allora la torsione in quanto correlazione può anche operare sotto l'egida dell'ideale. In corrispondenza all'esplicita e l'implicita necrosi dell'anima e alla metafisica crudeltà etrusca, la correlazione in quanto torsione opera anche attraverso due concorrenti onde di distorsione. La torsione esplicita della correlazione è l'idea di ontologia che è generata sotto l'egida del niente in quanto non-appartenenza o esteriorità disgiuntiva. La torsione implicita – più insidiosa della prima – è il problematico intervento del niente sotto il velo del medium ontologico o del regno dell'ideale. In questo senso, l'ideale diventa un pretesto necessario per trasmettere l'intenzione del niente nella forma del problematico. Sia dal lato dell'idea di ontologia che da quello del niente, il problematico in quanto torsione diviene più intricato in quanto ogni lato mantiene la sua posizione per conformarsi alla ragione che supporta entrambi, sia bilateralmente che unilateralmente. Dal momento che il problematico si attorciglia con la ragione, esso scatena i poteri problematizzanti inerenti alla ragione in quanto doppio-trafficante (*double-dealer*). Una volta che la ragione e il problematico si sono accoppiati, si fa avanti l'idea della ragione come ciò che, nel sostenere se stessa e l'altro da sé, è in grado di ospitare il niente al di là del pandemonio del problematico. Ciò che qui è in gioco non è la ragione in quanto glorificato strumento di svelamento (*disclosure*) o madrina di avventure donchisottesche nel suo tragitto verso l'intelletto, ma piuttosto la natura camaleontica della ragione smascherata dal problematico. Legata al problematico, l'animazione della ragione produce spire contorte, circonvoluzioni, pieghe e modanature – vermi, ragioni di putrefazione.

L'idea di sopravvivenza o la persistenza del rimanere caratterizza il problematico sia in quanto idea della perforazione tra il problema e l'ideale, sia in quanto torsione tra la soluzione e il problema. Le idee di perforazione e di torsione sono inerenti al macchinario della putrefazione e del degrado per cui il rimanere meno è persistenza nel rimanere, che a sua volta è insistenza sul niente nella forma del problematico. Solo attraverso la diminuzione o degrado intensivo, che lega la sopravvivenza al problematico, il rimanere può essere postulato come la soluzione al problema dello svelamento degli ideali. Il niente all'interno dell'idea o circondato da essa, è in grado di investire sé al di fuori del degrado; la putrefazione diventa il medium generativo dell'idea. Per essere rivelato o attualizzato, l'ideale non deve solo rimanere in sé ma deve anche essere connesso al degrado. La rivelazione di qualsiasi verità è condotta attraverso il degrado; ma il degrado è radicalmente problematico – l'idea. Nella sua intensiva e implicita forma, il decadimento è la problematica intimità con il niente in quanto non-appartenenza; esso è il movimento intensivo dell'idea secondo il suo medium ontologico e la sua intenzione. L'idea di persistenza nel rimanere o persistenza in generale punta immanentemente al degrado in quanto soluzione nella quale la continuità del restare è sponsorizzata dal niente; perciò, il problematico impone se stesso senza riguardo all'obiettivo del medium ontologico e del suo impeto vitalistico. Se l'atto del rimanere è legato all'intenzione dell'idea, all'ideale, al problema o alla soluzione, il problematico è decretato. In breve, indipendentemente dalla contrazione per le conseguenze del restare, l'idea del rimanere in quanto tale include un incontro con il niente sotto il titolo del problematico.

Metafisica mezenziale

Il fatto è che ogni cosa vivente intorno a noi soffre il tormento di Mezenzio – che il vivente perisce nell'abbraccio del morto: e sebbene la natura vivente gioisca di sé e gestisca le cose per un po', l'influenza delle parti in ogni caso prende il sopravvento poco dopo, e lo fa secondo la natura della sostanza e per niente secondo la natura del singolo vivente¹²

Le forze vitalizzanti dell'anima muovono nella direzione di due necrosi, vettorialmente opposte ma funzionalmente sinergiche e collusive. L'anima è una necrosi bicefala. La distribuzione estensiva dell'anima attraverso il corpo è uguale alla sintesi dell'idea con ciò che non le appartiene, mentre l'intensiva occupazione dell'anima in se stessa e secondo l'intelletto è la necessaria intenzione dell'idea. Più sinteticamente, l'accoppiamento dell'anima con il corpo è l'attività esteriore ed estensiva dell'idea, mentre l'anima in se stessa come attività dell'intelletto è l'attività interiore o intensiva dell'idea. L'attività esteriore dell'idea è marcata dalla contingenza, mentre la sua attività interiore è definita dalla necessità. Solo attraverso le due necrosi le attività contingenti e necessarie dell'anima o dell'idea possono essere correlate l'un l'altra. Nello stesso modo, la creatività dell'idea, come correlazione tra le sue attività contingenti/estensive e necessarie/intensive, è possibile solo attraverso le due necrosi. La prima necrosi accoppia l'idea (X) con ciò che non le appartiene (non-X) al fine di estenderla al di là di sé; essa è causata dalla ricerca del profitto o apertura economica di X a non-X. La seconda necrosi, è la persistenza dell'idea o il progresso nella direzione della propria perfezione grazie all'imposizione del primato e della priorità del niente; essa è la conseguenza della sopravvivenza di X o della possibilità dell'idea nella sua continuità temporale. L'idea nella sua creatività è la distanza tra la sopravvivenza e l'apertura. Con apertura noi intendiamo la distribuzione estensiva dell'idea in accordo a ciò che non le appartiene; con sopravvivenza, intendiamo l'occupazione intensiva dell'idea in accordo al suo medium ontologico o al suo proprio obiettivo. Mentre stabilisce la continuità tra l'apertura e la sopravvivenza, questa distanza postula anche una correlazione sottrattiva fra di esse.

Grazie a questa distanza, l'apertura e la sopravvivenza, la prima e la seconda necrosi si rinforzano negativamente e contribuiscono l'un l'altra. Attraverso questa distanza o spazio sottrattivo, l'investimento nell'apertura contribuisce alla sopravvivenza o al rimanere che, simultaneamente, coincide con la diminuzione (rimanere meno) e la chiusura (rimanere in se stesso). Al contrario, l'immersione nella sopravvivenza è un contributo all'apertura, tuttavia essa è apertura verso ciò che non appartiene all'idea (non-X) o che non è il soggetto della sua sopravvivenza. La creatività è perciò *l'arte delle ragioni*¹³ tra l'apertura e la sopravvivenza, o, per essere esatti, tra la prima e la seconda necrosi. Lo spazio sottrattivo o la distanza tra apertura e sopravvivenza mantiene l'idea tra due necrosi; ma anche le due necrosi devono essere circondate (*encompass*) da questo spazio per rinforzarsi l'un l'altra. Lo spazio sottrattivo tra l'apertura al corpo ed il restare in accordo con l'intelletto è definito la *terza necrosi*; poiché è lo spazio dove la morte può entrare e la morte è il solo risultato. La terza necrosi dell'anima o dell'idea simultaneamente lega e slega la prima e la seconda necrosi; essa è l'effettuazione della correlazione come sottrazione o come impossibilità dell'addizione. La terza necrosi è il *vinculum del destino*, il legame attraverso il quale ogni contribuzione, ogni investimento e ogni impeto è sottrattivamente – e non additivamente – generato. Il mutamento attraverso la sottrazione, o la mobilitazione dei vettori, estensivo ed intensivo, l'uno rispetto all'altro, è l'idea stessa del degrado.

In questa gradazione (movimento del passo dopo l'altro) tra il corpo, l'anima e l'intelletto, la ragione alligna con tre necrosi; la verità che conferma è determinata prevalentemente dalla logica

12 Francis Bacon, *De Vjis Mortis*, VI 357.

13 Qui, la parola "arte" è impiegata nella sua connotazione lulliana.

ternaria delle tre necrosi. Più gravemente, relativamente alla connessione tra ragione e verità, qualsiasi necrosi la ragione invochi, le due altre necrosi si uniranno al raduno. Non bisogna dimenticare che le tre necrosi dell'anima sono fermamente fissate l'una all'altra nello stesso modo che le tre necrosi dell'idea sono sottrattivamente legate insieme. Di conseguenza, per la ragione, c'è sempre una folla di morti. Il movimento della ragione è l'enumerazione o il conteggio di queste morti. La prima, la seconda e la terza necrosi, ciascuna per sé o nel loro inframmezarsi: "è strano", dice la Ragione facendo spallucce; "tutte le strade conducono in seno alla morte".

(traduzione dall'inglese di Vincenzo Cuomo)

