

## DIO, L'EVENTO E L'ALGORITMO: IL TRADIMENTO DI LEIBNIZ NELL'ONTOLOGIA DIGITALE E L'ETICA DELL'ISTANTE

**GIUSEPPE DE RUVO\***

**Abstract:** This article shows how the so-called digital ontology betrays the metaphysical-theological thought of Leibniz (of which it claims to be heir), giving rise to an apparent “algorithmic providence” which, however, confines subjects in algorithmic types, making it impossible the occurrence of event and of the new. If digital ontology sees in Leibniz a thinker from whom to interpret being on the basis of algorithms, this article – by reconstructing Leibniz’s thought – wants to show not only how the operation of digital ontology is not legitimate, but also how – through Leibniz’s doctrine of the divine decrees – it is possible to think of a praxis effectively generating of event. Starting from Leibniz, therefore, we will describe a metaphysics of the instant, in which the moment of decision and action is untied from algorithmic determinism. In conclusion, the article proposes that the theological-metaphysical notion of Providence can constitute a central idea for thinking a practice that is able to transcend the immanence of virtual reality, dominated by algorithmic determinism and the indefinite reproduction of the identical.

**Keywords:** Algorithm, Digital, Event, Instant, Leibniz, Providence.

---

\* Dottorando all’Università Vita-Salute di Milano.

## 1. Introduzione

Il nostro tempo è oramai segnato dalle nuove tecnologie digitali. La loro pervasività è tale che, come molti autori hanno sottolineato, il nostro mondo della vita è sempre più mediatizzato<sup>1</sup>, ed è sostanzialmente impossibile separare astrattamente vita *online* e vita *offline*. Luciano Floridi, di conseguenza, ha proposto di utilizzare il termine *onlife* per descrivere la forma di vita dell'umanità contemporanea, sottolineando – attraverso questa felice espressione – come la vita umana sia, oramai, sempre in relazione con le nuove tecnologie: «non ha molto senso chiedersi se qualcuno è online o offline mentre guida seguendo le istruzioni del navigatore»<sup>2</sup>.

Ovviamente, come nota molto acutamente Maurizio Ferraris, la condizione di possibilità di quella che Floridi chiama infosfera, risiede nella biosfera: se l'essere umano non agisse concretamente nel mondo, i dispositivi digitali non avrebbero nulla da *registrare*. In questo senso, nota Ferraris, la “quarta rivoluzione” non è propriamente una rivoluzione, perché essa è piuttosto una «trasformazione tecnologica dei supporti dell'isteresi e della comunicazione»<sup>3</sup>. Il digitale si configura come un clamoroso sviluppo della tendenza umana di registrare fatti e azioni, e il *web* non è *immediatamente* infosfera: l'infosfera si sviluppa soltanto *dopo* che gli elementi vengono registrati e posti in relazione tra di loro. La rete, dunque, funziona «come un archivio»<sup>4</sup>, che ritiene fatti ed azioni provenienti dalla *biosfera*. In questo senso, prosegue Ferraris, «l'infosfera è la schiuma superficiale, e particolarmente torbida, di un mare ben più vasto, che definisco “docusfera”, e che consiste nell'ambito della documentalità: nella capitalizzazione degli atti compiuti sul web»<sup>5</sup>.

La prospettiva di Ferraris è molto utile, perché – pur non negando l'infosfera – mostra come essa sia radicata nelle pratiche concrete ed ordinarie degli esseri umani. Proprio partendo da questo elemento, tuttavia, bisogna interrogarsi su un secondo punto: in che modo le tecnologie digitali *retro-agiscono* su quella biosfera che le nutre? In una parola: è certamente vero che,

<sup>1</sup> A. Hepp, *Deep Mediatization*, Routledge, New York 2020.

<sup>2</sup> L. Floridi, *The fourth revolution. How the inphosphere is reshaping human reality*, Oxford University Press, Oxford 2014 (*La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, tr. it. di M. Duranti, Cortina, Milano 2017, p. 48).

<sup>3</sup> M. Ferraris, *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma/Bari 2021, p. 14.

<sup>4</sup> Ivi, p. 29.

<sup>5</sup> Ivi, p. 41.

senza biosfera, non avremmo infosfera, ma cosa avviene alla biosfera quando si è formata un'infosfera particolarmente potente? Se la rete, secondo Ferraris, funziona come un archivio, allora dovremmo – nell'analisi delle nuove tecnologie – tenere ben presenti le parole di Derrida, per il quale «la cosiddetta tecnica archivistica non determina più, e non l'avrà mai fatto, il solo momento della registrazione conservatrice, ma l'istituzione stessa dell'evento archiviabile»<sup>6</sup>. L'archivio non è neutro: esso determina la struttura dell'archiviabile e, dunque, determina ciò che può essere registrato. Ma se – come nota Ferraris – la nostra è una società interamente fondata sulla digitalizzazione, il potere dell'archivio diventa enorme: se la vita concreta degli uomini è sempre più mediatizzata, ciò implica che il potere di archiviare retroagisce sulla vita delle persone in maniera estremamente concreta, perché – come abbiamo sottolineato all'inizio – *la biosfera è di per sé mediatizzata*. Ecco: il potere di archivio, ovvero il potere di controllare e di decidere la struttura dell'archiviabile, oltre che il disporre delle tecniche e delle tecnologie stesse dell'archiviazione, è ciò che è stato chiamato Capitalismo della sorveglianza<sup>7</sup>.

Molti studi, tra cui quelli della stessa Zuboff, hanno descritto come funziona tale potere da un punto di vista tecnico ed economico<sup>8</sup>, oltre che – ovviamente – da un punto di vista politico, sia tematizzando l'influenza che le grandi aziende tecnologiche hanno sui governi<sup>9</sup>, sia mostrando come esse polarizzano l'opinione pubblica, generando *fake news* e disinformazione<sup>10</sup>. Ciò che è stato tuttavia poco indagato è un altro tema: perché tali piattaforme sono in grado di generare un'incredibile attrattiva sugli utenti, nonostante oramai sia noto che esse producono utili attraverso continue violazioni della

<sup>6</sup> J. Derrida, *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Editions Galilée, Paris 1995 (*Mal d'Archivio. Un'impressione freudiana*, tr. it. di G. Scibilia, Filema, Napoli 2005, p. 29).

<sup>7</sup> S. Zuboff, *The age of surveillance capitalism*, Public Affairs, London/New York 2019 (*Il Capitalismo della sorveglianza*, tr. it. di P. Bassotti, LUISS University Press, Roma 2019).

<sup>8</sup> Si veda, almeno, N. Srnicek, *Platform capitalism*, Polity Press, London/New York 2016 (*Capitalismo digitale. Google, Facebook, Amazon e la nuova economia del web*, tr. it. di C. Papaccio, LUISS University Press, Roma 2017) e J. Haskel – S. Westlake, *Capitalism without capital*, Princeton University Press, Princeton 2017 (*Capitalismo senza capitale* tr. it. di P. Micalizzi, Franco Angeli, Milano 2018).

<sup>9</sup> B. Milanovic, *Capitalism, Alone. The future of the system that rules the world*, Harvard University Press, Harvard 2019 (*Capitalismo contro Capitalismo. La sfida che deciderà il nostro futuro*, tr. it. di D. Cavallini, Laterza, Roma/Bari, 2021, pp. 15-75).

<sup>10</sup> G. Giacomini, *Potere digitale. Come Internet sta cambiando la sfera pubblica e la democrazia*, Meltemi, Milano 2018 e D. Palano, *Bubble democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Scholè, Brescia 2020.

*privacy* e generando gravi problemi politici, sociali e – alle volte – psicologici? È ovviamente molto complesso dare una risposta univoca a tale domanda<sup>11</sup>, ma un elemento appare abbastanza chiaro: queste piattaforme sono in grado di dare un *ordine* alla vita del singolo, in una società estremamente complessa nella quale è sempre più difficile orientarsi. Esse agiscono come dei riduttori di complessità. Pensiamo ai suggerimenti algoritmici: grazie a tutti i dati che ci lasciamo alle spalle, infatti, le piattaforme costruiscono un'immagine algoritmica della nostra personalità e sono in grado, in maniera abbastanza precisa, di determinare esattamente di cosa abbiamo bisogno, e di consigliarcelo nel momento adatto.

Le piattaforme si prendono *cura* di noi, e il loro intervento, in un mondo complesso, appare letteralmente *provvidenziale*. Già Agostino, parlando della Provvidenza divina, l'aveva messa in relazione con la cura: la Provvidenza è quell'azione con cui Dio «si degna di prendersi cura delle cose umane»<sup>12</sup>. Con ciò non vogliamo certamente dire che vi sia una filiazione genetica o un processo di secolarizzazione tra la nozione di Provvidenza e la *big data analytics*. Al contrario: non potrebbe esservi opposizione più netta. Quello che però intendiamo sostenere è che, apparentemente, la *fede*, che le persone hanno nei confronti della *big data analytics* e dei suggerimenti algoritmici, condivide qualcosa con la fede nei confronti della Provvidenza divina: è una fede nei confronti di un'entità trascendente che si prende cura dei soggetti nella complessità della loro vita, inserendo in essa un ordine.

Il «datismo» è in questo senso una vera e propria religione e, infatti, non è un caso che l'architettura informatica e ontologica che è sottesa ai processi di datificazione e di *big data analytics* derivi in larga parte dallo studio di un autore che è fondamentale proprio per quanto riguarda la sua speculazione teologico-filosofica: Gottfried Wilhelm Leibniz. I padri della cosiddetta ontologia digitale, infatti, sono partiti proprio dalla speculazione di Leibniz per tematizzare la loro metafisica, e non solo dagli *Scritti di Logica* o da opere come la *Dissertatio de Arte Combinatoria*. Essi hanno creato una vera e propria metafisica informatica, una teologia computazionale, partendo

---

<sup>11</sup> Esistono infatti studi in vari settori, dalla psicologia alla sociologia. Molto interessante è N.S. Kim e D. A. Telman, *Internet Giants as Quasi-Governmental Actors and the Limits of Contractual Consensus*, in "Missouri Law Review", 2015, p. 725-770, che ha il merito di mostrare non solo le tecniche che le *big tech* usano per ottenere il consenso all'estrazione ed all'uso di dati, ma anche come la maggior parte delle persone sia molto più incline a fidarsi e ad accettare queste *policies* di quanto lo sia a lasciare i propri dati direttamente al governo.

<sup>12</sup> Agostino da Ippona, *La Provvidenza*, tr. it. di E. Dal Chiele, Patròn, Bologna 2022, p. 49.

dalle opere filosofico-teologiche di Leibniz: la *Monadologia* e, soprattutto, il *Discorso di Metafisica*.

In questo articolo, dunque, ricostruiremo la nascita dell'ontologia digitale, mostrando come essa abbia una profonda impronta teologica e provvidenzialistica, affondando pienamente nella teodicea leibniziana. Mostriamo, dunque, come tale ontologia riorganizzi l'esperienza dei soggetti, rendendo così possibile la fiducia nei meccanismi di *big data analytics*, chiarendo perché essi appaiono come provvidenziali. Subito dopo, però, mostreremo come l'ontologia digitale sia solo apparentemente provvidenziale, perché espunge – ontologicamente – un elemento cardine: la libertà dei soggetti, *conditio sine qua non* di qualsiasi teoria della Provvidenza.

Ritourneremo dunque a Leibniz, mostrando come in realtà la sua opera non possa ridursi ad un meccanismo computazionale, come vorrebbero i teorici della *big data analytics*, e, interrogandoci sul rapporto tra Provvidenza e libertà in Leibniz, cercheremo di tematizzare una “metafisica dell'istante”, leggendo Leibniz insieme a pensatori come Kierkegaard e Derrida, che solo apparentemente sono lontani dalla sua prospettiva.

Tale metafisica dell'istante, a nostro avviso, potrà essere considerata come la base per una filosofia pratica che riesca a trovare una fessura per l'agire dell'uomo, in un mondo sempre più dominato dalle nuove tecnologie digitali, che invece tendono – in nome della prevedibilità – a chiudere ogni biforcazione. In questo senso, la nozione di Provvidenza sarà utile proprio in antitesi a quella provvidenza apparente che la *big data analytics* genera, proprio perché l'intervento provvidenziale di Dio e il riconoscimento umano della mano divina generano un'apertura nella storia, aprono al *novum* e al differente, laddove la provvidenza computazionale chiude ogni spiraglio. La nozione di provvidenza, dunque, può costituire, anche da un punto di vista laico, un filo conduttore estremamente fecondo per pensare una prassi che trascenda l'immanenza dei suggerimenti algoritmici.

## 2. Leibniz e la nascita dell'ontologia digitale

Gregory Chaitin, grande matematico noto soprattutto per la formulazione della teoria algoritmica dell'informazione, afferma che «Leibniz è a un livello intellettuale troppo alto. È troppo difficile da capire e da apprezzare. In realtà, Leibniz si può apprezzare davvero solo se si è al suo livello. Si può realmente capire che Leibniz ci ha anticipati solo dopo aver inventato un

nuovo settore»<sup>13</sup>. La grandezza di Leibniz può, secondo Chaitin, essere colta solo quando – dopo aver scoperto un nuovo settore – ci si rende conto che egli aveva già battuto quella via. Ciò è esattamente quello che è avvenuto a Chaitin dopo aver formulato la teoria algoritmica dell'informazione, che si basa su due assunti fondamentali, che egli rintraccia proprio nel pensiero di Leibniz e che possiamo riportare sinteticamente con le parole di una famosa intervista a Chaitin: «la nuova prospettiva rappresentata dalla filosofia digitale afferma: “il mondo è discreto, è fatto di 0 e 1, cioè di bit, e Dio è un programmatore”»<sup>14</sup>.

Iniziamo dal primo punto, ovvero dall'idea per la quale – stando a Chaitin – l'universo è fatto di bit. Già nel compiere questa affermazione, Chaitin si riferisce espressamente a Leibniz: «la scoperta di Leibniz dell'aritmetica binaria [...] segna l'inizio vero e proprio della teoria dell'informazione [...]. Leibniz intuì che la combinazione di 0 e 1 aveva il potere di creare l'intero universo»<sup>15</sup>. Secondo Chaitin, è proprio a partire da questa intuizione – ovvero dalla scoperta dell'aritmetica binaria – che Leibniz può tematizzare due elementi fondamentali del suo pensiero: l'arte combinatoria e la *characteristica universalis*, in virtù delle quali «si possono pertanto scrivere le cose che debbono essere comprese da tutti mediante numeri»<sup>16</sup>.

Conviene seguire, da questo punto di vista, il ragionamento di Chaitin: se questa intuizione leibniziana è corretta, allora «una teoria scientifica va pensata come un programma, scritto in binario, per calcolare le informazioni, anch'esse scritte in binario»<sup>17</sup>. La teoria scientifica, dunque, è tale «se i dati sperimentali sono compressi in un programma che ha meno *bit* dei dati che spiega»<sup>18</sup>, mantenendo però lo stesso grado di informazione. Una teoria scientifica è una teoria che riesce a dar conto di uno stato di cose – ovvero di una serie di informazioni – attraverso una formula che comprime tale stato di cose in una scrittura nella quale la quantità d'informazione rimane la stessa, ma viene espressa in meno *bit*.

---

<sup>13</sup> G. Chaitin, *Meta Math! The quest for Omega*, Pantheon Books, New York 2005 (*Alla ricerca di Omega*, tr. it. di S. Frediani, Adelphi, Milano 2017, p. 74).

<sup>14</sup> Id., *Intervista a Philosophy to go*, 18/12/2010, disponibile qui: <http://philosophytogo.org/wordpress/?p=1863>

<sup>15</sup> Id., *Alla Ricerca di Omega*, cit., p. 77.

<sup>16</sup> G.W. Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, Hachette, Paris 2012 (*Arte Combinatoria*, in G.W. Leibniz, *Scritti di Logica*, tr. it. di F. Barone, Zanichelli, Bologna, 1968, p. 130).

<sup>17</sup> G. Chaitin, *Alla ricerca di Omega*, cit., p. 81.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

Fino a qui, il ragionamento di Chiatin si limita all'ambito scientifico, e in un certo senso è estremamente coerente con l'indagine logico-matematica leibniziana, la quale – come è stato notato – si propone di offrire «un incredibile aiuto al pensiero»<sup>19</sup>, riducendo la complessità della contingenza attraverso il ricorso ad una scrittura universale e ad una logica delle combinazioni in grado di dar conto della realtà. Come nota Gadamer, infatti, questa impostazione logico-matematica che Leibniz assume «era determinata dallo sviluppo della nuova scienza, che aveva intrapreso la conoscenza della natura impiegando metodi matematici»<sup>20</sup>. Insomma, questa parte del pensiero leibniziano rientra pienamente in quella congiuntura filosofica che Husserl definirà obiettivismo moderno<sup>21</sup>, e che si pone come fine quello di matematizzare il *plenum* della natura. Come nota Mugnai, infatti, per Leibniz, «una volta attuata la codificazione dei concetti in numeri, le inferenze logiche si sarebbero ridotte in maniera naturale a meri calcoli di tipo aritmetico»<sup>22</sup>. Da questo punto di vista, la riflessione leibniziana sulla *characteristica universalis* può essere interpretata come un tentativo di passare – secondo l'efficace espressione di Koyré – dal mondo del pressappoco all'universo della precisione anche nell'ambito del linguaggio, affiancando al linguaggio naturale, affetto dall'appetizione, un linguaggio artificiale pienamente razionale:

nella misura in cui ogni “monade umana” – per usare un lessico del Leibniz maturo – è dotata sia di *appetizione* sia di *intelletto*, i due tipi di linguaggio: quello naturale da un lato e quello artificiale dall'altro, corrispondono ciascuno a ciascuna di queste due funzioni. Il linguaggio naturale si fonda sull'*appetito* e, in generale, sulla funzione sensibile emotiva dell'uomo; il linguaggio artificiale avrebbe dovuto avere natura puramente razionale<sup>23</sup>.

Appare evidente che queste considerazioni leibniziane hanno un carattere squisitamente epistemologico, e si propongono di orientare la

---

<sup>19</sup> L. Spruit - G. Tamburrini, *Reasoning and Computing in Leibniz*, in “History of Philosophy and Logic”, XII, n. 1(1991), p. 9.

<sup>20</sup> H.G. Gadamer, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, tr. it. Di R. Cristin, in “AutAut”, CCLIV-CCLV, n. 2(1993), p. 11.

<sup>21</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Paci, Il Saggiatore, Miano, 2015).

<sup>22</sup> M. Mugnai, *Logica e Metafisica*, in M. Mori (a cura di), *Leibniz e la cultura enciclopedica*, il Mulino, Bologna 2018, p. 40.

<sup>23</sup> Id., *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, p. 246.

ragione. Leibniz non nega che tali considerazioni possano avere anche una valenza pratica, anzi, Mugnai nota come – per Leibniz – «un linguaggio comune all’intera umanità [...] avrebbe potuto facilitare il contatto e la discussione, avrebbe reso più agevole la comunicazione, ridotto i malintesi e le controversie»<sup>24</sup>. Quel che pare tuttavia evidente è che, per Leibniz, tali considerazioni – come vedremo meglio in seguito – *non esauriscono lo spettro della dimensione metafisica*. È proprio qui, tuttavia, che Chaitin, nel suo riferirsi a Leibniz, procede oltre e, forzando il pensiero leibniziano, trascende il campo epistemologico della sua opera, arrivando a riferirsi esplicitamente alla sua metafisica.

Procediamo con ordine: fino ad ora, Chaitin ci ha semplicemente detto che una teoria è scientifica nella misura in cui è in grado di comprimere il contenuto informativo in una struttura con meno bit ma con la stessa quantità di informazione. Non abbiamo fatto alcun riferimento al mezzo che rende possibile questa informazione, anche perché nulla esclude che possa essere la mente del singolo pensatore, del singolo scienziato che – cogliendo una formula – riesce a comprimere il contenuto informativo in essa. Pensiamo, ad esempio, al teorema di Pitagora: esso vale per *ogni* triangolo rettangolo, sebbene di triangoli rettangoli ne possano esistere infiniti. È evidente che, in questo senso, è stata la mente di Pitagora a rendere possibile la compressione dell’informazione nella formula del teorema: Pitagora capisce che non è proprio del triangolo “x” o del triangolo “y” il fatto che la somma dell’area dei quadrati costruiti sui cateti sia uguale all’area del quadrato costruito sull’ipotenusa, ma è una caratteristica propria di tutti quei triangoli che hanno al loro interno un angolo di 90°. La molteplicità informazionale (l’infinità di triangoli rettangoli) è compressa in una formula, per la quale, se un triangolo ha al suo interno un angolo di 90° – indipendentemente da qualsiasi altra informazione –, allora la somma dell’area dei quadrati costruiti sui cateti sarà uguale all’area del quadrato costruito sull’ipotenusa: non ci sarà più bisogno di lavorare sul triangolo singolo, ricominciando da zero ogni volta che si presenta un nuovo triangolo rettangolo.

Questo, possiamo dire, è il livello “base” della teoria algoritmica dell’informazione di Chaitin. Tuttavia, come appare evidente, il passaggio all’informatica è abbastanza immediato: una volta posta l’esprimibilità binaria dell’essere, l’azione di un calcolatore permette di ottenere un risultato binario nel quale la quantità d’informazione rimane identica, ma viene espressa in meno *bit*. Pensiamo a come funziona una calcolatrice elettronica:

---

<sup>24</sup> Ibidem.



cosa è il numero “12” se non l’espressione di “7 + 5” in meno *bit*? Ovviamente, i calcolatori che ha in mente Chaitin non servono per svolgere calcoli così semplici, ma è altrettanto evidente che – all’aumentare della complessità del calcolo – aumenta anche la quantità di informazione che vi entra, e dunque – per una mente umana – l’errore è decisamente più probabile. Un computer, invece, è in grado di svolgere milioni di operazioni al secondo, comprimendo la complessità informazionale, ma senza disperdere l’informazione, cioè senza commettere errori (come potrebbe fare la mente umana). È così che funzionano da un punto di vista matematico non solo i nostri computer, ma anche gli algoritmi che guidano la nostra esperienza *online*<sup>25</sup>.

È a questo punto che Chaitin compie un’associazione tanto precisa quanto forzata: a svolgere il ruolo del moderno computer – che abbiamo appena descritto – era, in Leibniz, la mente di Dio, nel suo agire provvidenziale. Esattamente come il calcolatore deve trovare il risultato che meglio *comprima* il contenuto informazionale dato senza disperdere l’informazione, così la mente divina, nella generazione del migliore dei mondi possibili, deve comprimere i possibili ideali, realizzandone alcuni che generano la maggior compossibilità d’essere, nella quale i singoli elementi mantengono tuttavia la loro singolarità. Nel *Discorso di Metafisica*, Leibniz descrive questa operazione con una felice metafora:

Supponiamo, per esempio, che qualcuno segni su un foglio una certa quantità di punti, del tutto a caso [...]. Io affermo che è possibile trovare una linea geometrica, la cui nozione sia costante ed uniforme secondo una certa regola, in modo che tale linea passi per tutti quei punti e nello stesso ordine in cui la mano li ha segnati [...]. Si può dire che in qualsiasi modo Dio avesse creato il mondo, questo sarebbe stato regolare ed entro un certo ordine generale. Ma Dio ha scelto quello che è il più perfetto, quello cioè che è al tempo stesso più semplice quanto a ipotesi e più ricco quanto a fenomeni<sup>26</sup>.

La prospettiva di Leibniz, dunque, assume immediatamente una valenza cosmologica, e trascende la dimensione epistemologica: la perfezione di Dio fa sì che esso «possedendo la saggezza suprema e infinita, agisce nella

<sup>25</sup> Si veda, su questo, P. Zellini, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, Adelphi, Milano 2016.

<sup>26</sup> G.W. Leibniz, *Discours de Metaphysique – Monadologie*, Folio, Paris 2012 (*Discorso di Metafisica*, tr. it. di R. Cristin, Studium, Roma 2016, pp. 23-24).

maniera più perfetta»<sup>27</sup>. Potremmo pensare, dunque, che l'ontologia digitale recuperi la versione epistemologica della filosofia leibniziana, mettendo tra parentesi quella cosmologica e strettamente teologica, e ridurre il parallelismo di Chaitin tra mente di Dio e il Calcolatore ad una felice metafora.

E invece non è così: gli studi di Chaitin, infatti, prendono le mosse dalla metafisica informatica di Edward Fredkin, nel quale lo slancio metafisico-religioso è estremamente presente. Egli, infatti, parla della sua opera, nella quale «la computazione divenne la teoria del tutto»<sup>28</sup>, come di una “nuova cosmogonia”, nella quale tutta la realtà obbedisce alle regole di programmazione del «computer definitivo»<sup>29</sup>. Come notano Longo e Vaccaro, anche Fredkin prende le mosse da Leibniz: anzi, nella sua prospettiva, «la versione techno della metafisica leibniziana stava prendendo forma definitiva»<sup>30</sup>. Molto indicativo è infatti il fatto che Fredkin scelga un nome molto preciso per definire il “computer definitivo”: esso viene infatti chiamato «*the perfect thing*»<sup>31</sup>, quasi a voler ricordare il carattere di perfezione che Leibniz attribuisce a Dio, inteso come capacità di contenere tutti i possibili<sup>32</sup> e di realizzarli con il massimo di ordine. Poste le sue basi ed i suoi riferimenti metafisici, possiamo ora vedere schematicamente come si configura l'ontologia digitale.

In primo luogo, in essa vige il determinismo più assoluto. Fredkin afferma: «mi è difficile credere che qualcosa nell'universo sia accidentale»<sup>33</sup>. Egli ricava questo determinismo da due fonti principali: da un lato, dalla teoria degli automi cellulari di Zuse – per la quale i cambiamenti di stato delle “celle” sono determinati interamente dal comportamento delle celle vicine in base ad un programma che viene dato in anticipo – e, dall'altro, da una lettura piuttosto superficiale della famosa sentenza leibniziana, per la quale «il presente è gravido dell'avvenire»<sup>34</sup>. In sintesi, dunque, Fredkin assimila le monadi leibniziane a degli automi cellulari, e dunque esse vengono deter-

<sup>27</sup> Ivi, p. 16.

<sup>28</sup> G. O. Longo – A. Vaccaro, *Bit Bang. La nascita della filosofia digitale*, Maggioli, San Marino, 2013, p. 51.

<sup>29</sup> E. Fredkin, *A new Cosmogony. On the origin of the universe*, in “Proceedings of the IEEE Physics of Computation Workshop”, Dallas, 1992, p. 69. Il testo dell'intervento di Fredkin è disponibile online: <http://www.ai.mit.edu/projects/im/ftp/poc/fredkin/New-Cosmogony>

<sup>30</sup> G.O. Longo – A. Vaccaro, op. cit., p. 51.

<sup>31</sup> Citato in R. Wright, *Three Scientists and Their Gods*, Times Books, New York, 1988, p. 32.

<sup>32</sup> G.W. Leibniz, *Discours de Metaphysique – Monadologie*, cit. (*Monadologia*, tr. it. di S. Cariati, Bompiani, Milano, 2017, § 41, p. 75).

<sup>33</sup> Citato in R. Wright, op. cit., p. 69.

<sup>34</sup> G.W. Leibniz, *Monadologia*, cit, § 22, p. 69.

minate dall'azione delle altre monadi-automi in maniera deterministica, sulla base del Programma che viene stabilito dal “computer definitivo” – letteralmente *Deus ex machina* di tale processo –, il cui meccanismo d'azione verrà poi chiarito da Chaitin con la teoria algoritmica dell'informazione.

In secondo luogo, l'ontologia digitale tematizza l'universale univocità dell'essere in senso riduzionista: il *bit* è l'*archè* assoluto, esattamente nel senso in cui lo intendevano i presocratici. È Chaitin stesso, del resto, ad affermare che «fondamentalmente stiamo facendo filosofia presocratica»<sup>35</sup>, e lo stesso Fredkin afferma che «la rappresentazione di stati di cose attraverso bit non ha limiti»<sup>36</sup>. Questo significa che qualsiasi stato di cose è commensurabile all'altro, giacché ogni stato di cose è ontologicamente riducibile alla sua struttura informazionale. Ciò significa che – nell'ontologia digitale – non vi è spazio per la differenza, perché qualsiasi differenza può essere ricondotta ad identità data l'assoluta commensurabilità dell'essere.

In terzo luogo, come abbiamo visto, nell'ontologia digitale è un algoritmo ad operare sulle informazioni, e il suo obiettivo – secondo la teoria algoritmica dell'informazione di Chaitin – è quello di intervenire sull'informazione per comprimerla, mantenendo invariata la quantità di informazione, ma esprimendola in meno *bit*. L'algoritmo, dunque, dovrà operare andando alla ricerca di leggi generali, cogliendo *patterns* di generalità, associazioni frequenti e strutture invarianti, così da poter ordinare la complessità informazionale e le miliardi di informazioni che sono presenti in rete. Del resto, come nota Barabasi, gli algoritmi devono operare un taglio nell'immensità della rete, perché «l'ultima cosa che vogliamo vedere sono milioni di risultati»<sup>37</sup>, e la teoria algoritmica dell'informazione permette di dare una logica a questo taglio, facendo in modo che non sia casuale, ma che sia determinato sulla base di *patterns* o strutture ricorsive.

Sotto questi aspetti, dunque, autori come Fredkin e Chaitin sono rappresentativi di una certa corrente di pensiero che, equiparando il procedimento della mente divina leibniziana e quello dei moderni calcolatori elettronici, inclina verso una particolare forma di riduzionismo, in virtù del quale l'essere – nella sua totalità – può essere ridotto a bit e computato sulla base di meccanismi algoritmici. Stando ai pensatori dell'ontologia digitale, dunque, come nota Chalmers, la realtà «ha a che fare solo con bit e con gli

<sup>35</sup> G. Chaitin, *Intervista a Philosophy to Go*, cit.

<sup>36</sup> E. Fredkin, *An Introduction to Digital Philosophy* in “International Journal of Theoretical Physics”, XLII, n. 2 (2003) p. 193.

<sup>37</sup> L. Barabasi, *Linked. The new science of networks*, Perseus, Cambridge 2002, p. 165.

algoritmi che soprassedono alla loro interazione»<sup>38</sup>. L'ontologia digitale, sotto molti aspetti, si configura dunque come una ripresa dell'"obiettivismo moderno" in un'arena tecnologica più matura.

Se, infatti, già Husserl vedeva, nella *Crisi delle scienze europee*, la tendenza verso la matematizzazione assoluta dell'essere, allora l'ontologia digitale – riducendo l'essere a bit (ovvero a combinazioni numeriche di 0 e 1) – si configura come quella metafisica che non soltanto radicalizza questa tendenza, ma le permette un ulteriore salto qualitativo. Nella misura in cui, come abbiamo mostrato, la nostra esistenza si fa sempre più mediatizzata e nella misura in cui questi *media*, ovvero i dispositivi informatici, agiscono con delle sistematiche prassi di digitalizzazione e matematizzazione, allora, nella nostra attuale congiuntura, la mediatizzazione del mondo della vita si configura come *radicale algoritmizzazione del mondo della vita*, all'interno del quale è sempre più complesso pensare una prassi effettivamente autonoma, nella misura in cui – come già notava Husserl per l'obiettivismo moderno – l'ontologia digitale, avendo a che fare solo con bit ed algoritmi, «astrae appunto da qualsiasi soggetto»<sup>39</sup>.

Mostrare come, in realtà, il pensiero di autori come Chaitin e Fredkin sia radicato in una particolare tradizione riduzionista ci aiuta a comprendere anche i fondamenti metafisici di quelle prassi di potere che sono generate dai meccanismi algoritmici e, dunque, ora che abbiamo definito le caratteristiche di questa metafisica, possiamo vedere come essa retroagisce sulla vita delle persone, generando degli effetti di potere anche al livello della biosfera.

Solo dopo aver mostrato questi effetti di potere, torneremo a Leibniz, mostrando come, in realtà, la lettura dell'ontologia digitale non sia giustificata, e come sia invece possibile trovare – proprio in Leibniz e nella sua impostazione metafisico-teologica – un filo conduttore molto utile per pensare una forma di resistenza a questo potere.

### 3. *Gli effetti di potere dell'ontologia digitale*

Conviene partire da un romanzo. Pubblicato nel 1995, *Galatea 2.2.* di Richard Powers anticipa di circa venticinque anni il dibattito intorno all'intelligenza artificiale. Il romanzo narra dell'incontro tra un Professore di letteratura e un neurologo cognitivista. L'obiettivo di quest'ultimo è enorme:

<sup>38</sup> D.J. Chalmers, *Reality+. Virtual worlds and the problems of philosophy*, Allen Lane, London 2022, p. 161.

<sup>39</sup> E. Husserl, *op. cit.*, §2, p. 43.

istruire un sistema di intelligenza artificiale attraverso un sistema di *machine learning* basato sulla memorizzazione, da parte della macchina, dei grandi classici della letteratura. Ma cosa significa “intelligenza” in un tale contesto? Richard Powers ci descrive il modo di ragionare e di imparare della macchina in questi termini:

L’intelligenza consisteva in un costante sradicamento di informazioni. Volevamo una creatura che riconoscesse che il fringuello era un uccello senza lasciarsi sviare dalle dimensioni del becco, dal colore, dal richiamo o da qualsiasi altra qualità che tendesse a collocarlo in una categoria a sé. Allo stesso tempo, l’operazione di scarto doveva interrompersi prima che la tendenza a generalizzare portasse F [la macchina] a identificare il fringuello con un pipistrello, un fiocco di neve o un batuffolo di sporcizia sospeso in aria<sup>40</sup>.

Questa frase è un compendio di teoria algoritmica dell’informazione: l’intelligenza artificiale deve “sradicare” le informazioni, riconducendo il particolare al generale e al tipico, evitando che la generalizzazione diventi eccessiva, rischio sempre possibile ed intrinseco alla *big data analytics* nella misura in cui – come abbiamo visto in precedenza – tutto è commensurabile, in quanto tutto è in ultimo riducibile ad informazione. Cerchiamo adesso, però, di cogliere le implicazioni di tale metafisica. Se tutto è riducibile ad informazione, e se l’informazione ha un carattere logico matematico che la rende calcolabile tramite determinati algoritmi, allora la combinazione tra stato informazionale e programma deputato a calcolarlo/comprimerlo rende il mondo dell’ontologia digitale inevitabilmente deterministico: dato uno stato informazionale ed un algoritmo programmato in una certa maniera, le conseguenze saranno immediatamente deducibili.

Del resto, l’ontologia digitale – come già sosteneva Fredkin –, muovendo dallo studio degli automi cellulari, pare accettare il determinismo senza eccessivi problemi, spiegando l’inatteso tramite l’emergentismo, giustificandolo tuttavia approssimativamente e non tematizzandolo direttamente<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> R. Powers, *Galatea 2.2*, Farrar Strauss, New York 1995 (*Galatea 2.2*.tr. it. di L. Briasco, La Nave di Teseo, Milano 2021, p. 252).

<sup>41</sup> Su questo, G.O. Longo – A. Vaccaro, *op. cit.*, pp. 52-55, in cui gli autori mostrano il rapporto di emergenza tra, ad esempio, anima e computer, mostrando come Fredkin ragioni spesso ingenuamente. Sull’emergentismo, comunque, si veda E. Onnis, *Metafisica dell’Emergenza*, Rosenberg & Selliers, Torino 2021.

Da questo punto di vista, dunque, ha ragione Chiurazzi ad affermare che, da un punto di vista metafisico, «le verità su un mondo del genere non possono che essere deducibili algebricamente dai suoi stati fondamentali: si tratta di verità analitiche, commensurabili, in ragione di un “minimo comun divisore”, un fattore comune (il *bit*). Tutte le verità “digitali”, pertanto, si riducono a proposizioni identiche, a mere equivalenze»<sup>42</sup>. Immaginiamo un algoritmo, in virtù del quale le informazioni A, B, C, D, E possono essere ridotte alla categoria X. Da un punto di vista matematico, ci troveremo a scrivere un’equivalenza:  $A, B, C, D, E = X$ . Ovviamente, tale equivalenza non sarà mai perfetta, ma questo – da un punto di vista operativo – non è importante per la macchina: ciò che conta è che essa si comporterà *come se* fosse perfetta. La macchina, per recuperare l’esempio del romanzo di Powers, deve riconoscere che il fringuello è un uccello, *esattamente come anche il pinguino è un uccello*, indipendentemente dal fatto che essi siano completamente diversi sotto altri aspetti.

Questo discorso può sembrare astratto, ma in realtà è esattamente in questa maniera che gli utenti, nel loro navigare *online*, vengono tipizzati e indirizzati verso ciò che il sistema algoritmico rileva come simile a loro. Recuperiamo l’equivalenza precedente:  $A, B, C, D, E = X$ . “X” potrebbe essere una caratteristica comune alle informazioni A, B, C, D, E. Dunque, un utente (U) che possiede le caratteristiche A, B, C, D, E, verrà ridotto ad X. Supponiamo, però, che anche un altro utente (U2) con le caratteristiche A, C, E, G, I, possa essere ridotto ad X. Sia U che U2 saranno ridotti ad X *indipendentemente da tutte le altre differenze che questi utenti hanno*, esattamente come il fringuello e il pinguino sono entrambi uccelli, sebbene vivano in ambienti diversi e siano evidentemente molto diversi. Il problema è che, mentre il fringuello e il pinguino sono abbastanza indifferenti all’essere classificati entrambi come uccelli, per le vite degli abitanti del mondo digitale, una tale classificazione – la loro riduzione ad un tipo generico – ha un impatto fortissimo, proprio perché – come abbiamo mostrato nell’introduzione – la vita è sempre più mediatizzata, e non si possono ignorare le retroazioni della sfera digitale sulla biosfera, sulla vita concreta.

La retroazione più pericolosa, nonché quella che genera le maggiori dinamiche di potere, è quella per la quale gli utenti – passando sempre più tempo *online*, chiusi in bolle ed *echo chambers* – rischiano di considerare la loro immagine digitale come la loro immagine *tout court*. Autori come Berns

---

<sup>42</sup> G. Chiurazzi, *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*, Rosenberg & Selliers, Torino 2021, p. 128.

e Rouvroy, o come Romele, hanno considerato tale immedesimazione come il rischio più grande che la “governamentalità algoritmica” genera<sup>43</sup>. Questo elemento è molto importante, perché – nel mondo digitale – il soggetto è costantemente circondato da quelli che Cardon<sup>44</sup> ha definito “sistemi metrici di reputazione” (*likes, retweets*, ecc.), in virtù dei quali il sé è costantemente valutato. Come nota Floridi, infatti, «il sé iperconsapevole non smette mai di tentare di comprendere come è percepito dagli altri. [...] quanto più potenti, diffuse e disponibili sono le ICT, tanto più lo sguardo digitale può diventare ipnotico: ci si può perdere nella contemplazione della percezione che gli altri hanno di noi nell’infosfera»<sup>45</sup>.

Inoltre, bisogna sottolineare che tale sguardo non è neutro, ma è già uno sguardo tipizzato: sono sempre tipi generici a “guardarci”, sono utenti già ridotti ad una categoria, *che sono in contatto con noi proprio perché sono ridotti a quella categoria proprio come noi*. Sono persone magari molto differenti da noi, ma che – per il semplice fatto di essere ridotti ad una categoria simile alla nostra – ci *impongono* con il loro sguardo l’adesione a quel determinato ordine di significati, che viene riprodotto dalla costante conferma ricorsiva di strutture semantiche e di ordini del discorso.

Cosa possiamo dedurre da una tale situazione? Se gli utenti si trovano ridotti ad una categoria, ad un tipo, e si identificano con esso perché la mediatizzazione del mondo della vita è sempre più profonda e perché subiscono questa “pressione dello sguardo digitale”, appare evidente come questi processi non possano far altro che incasellarci «nei nostri gesti muti senza consentirci di modificarli o di spiegarli»<sup>46</sup>. Cerchiamo di procedere analiticamente. Vi sono infatti, in questo processo, due momenti che bisogna tenere distinti.

In primo luogo, il soggetto si trova legato ad una categoria sulla base dei dati e delle informazioni che lascia nel suo navigare. Questo momento è puramente tecnico-algoritmico: sulla base dei dati raccolti e della programmazione algoritmica, il soggetto viene ridotto ad un tipo attraverso processi di *big data analytics* e – deterministicamente – indirizzato verso una

---

<sup>43</sup> Cfr. T. Berns - A. Rouvroy, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d’émancipation. Le disparate comme condition d’individuation par la relation ?*, in “Réseaux”, CLXXVII, n. 1 (2013), pp. 163-196 e A. Romele, *Digital Hermeneutics. Philosophical Investigations in New Media and Technologies*, Routledge, London/New York 2009.

<sup>44</sup> D. Cardon, *À qua rêvent les algorithms*, Editions du Seuil, Paris, 2015 (*Che cosa sognano gli algoritmi*, tr. it. di C. De Carolis, Mondadori, Milano, 2016).

<sup>45</sup> L. Floridi, op. cit., p. 84.

<sup>46</sup> T. Numerico, *Big data e algoritmi. Prospettive critiche*, Roma, Carocci 2021, p. 167.

bolla con persone *algoritmicamente* simili a lui, ovvero con persone che – magari sulla base di altri dati – sono state tipizzate allo stesso modo.

Una volta incasellato, l'utente viene dunque costretto in una bolla dove la pressione dello sguardo digitale lo porta ad adattarsi ancora di più a tale ordine di significati. Questo momento è sostanzialmente sociologico-digitale, e sfrutta meccanismi psicologici come il *confirmation bias*<sup>47</sup>, per il quale l'utente è soddisfatto della bolla nella quale si trova, dal momento che bene o male tutti condividono le sue opinioni o i suoi gusti.

Ma quale è la conseguenza che questi due momenti – quello tecnico-algoritmico e quello sociologico-digitale – generano? Entrambi questi momenti, per motivi differenti, rendono estremamente difficile che, nel mondo digitale, possa verificarsi un *evento*. Da un punto di vista tecnico-algoritmico, infatti – come abbiamo più volte sottolineato – a farla da padrone sono le nozioni di commensurabilità e di identità: tutto deve essere commensurabile, ovvero tutto deve essere riducibile a *bit*, organizzabile tramite algoritmi che operano deterministicamente sulla base della *reductio ad identitatem*.

Il mondo digitale vuole essere letteralmente *tautologico*: nulla può avvenire che trascenda l'immanenza dell'informazione. La legge algoritmica, la computabilità – per usare le parole di Fredkin – diventano la legge del tutto. L'algoritmo deve eliminare la differenza, *stabilendo l'identità tra i termini*, generando equivalenze perfettamente simmetriche, marcate dal simbolo dell'uguale che identifica il disparato in perfetta simmetria. Se, attraverso l'algoritmo, possiamo dire che  $U(A, B, C, D, E) = X$  e  $U_2(A, C, E, G, I) = X$ , da ciò segue che  $U(A, B, C, D, E) = U_2(A, C, E, G, I)$ . Sebbene appaia intuitivo che tra  $U$  e  $U_2$  vi siano delle differenze, l'operazione algoritmica permette di metterle tra parentesi, considerandoli entrambi come  $X$ , riducendoli a  $X$ , rendendoli perfettamente simmetrici e, di fatto, interscambiabili. Ma, in una tale circostanza, propriamente non avviene *nulla*:  $X$  verrà riconfermato *ad infinitum*, anche perché  $U$  e  $U_2$  si troveranno ad essere soggetti alla pressione dello sguardo digitale, generando una dinamica simile a quella che Heidegger descrive nel §27 di *Essere e Tempo*. Qui, Heidegger tematizza il “Si”, in virtù del quale l'Esserci

Non è se stesso, gli altri lo hanno sgravato del suo essere. L'arbitrio degli altri dispone delle possibilità quotidiane dell'Esserci. Gli altri non sono però *determinati* altri. Al contrario, essi sono interscambiabili [...]. Si appartiene agli altri e si consolida così il loro potere [...]. Il Chi non è

<sup>47</sup> Si veda R. S. Nickerson, *Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises*, in “Review of general psychology”, II, n. 2(1998), pp. 175-220.



questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il “Chi” è il neutro, *il Si* [...]. Questo essere-assieme dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere “degli altri”, sicchè gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e in distinzione il Si esercita la sua autentica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura ed arte come *si* vede e *si* giudica<sup>48</sup>.

Insomma, il Si condanna l’Esserci a riprodurre le sue strutture in maniera sempre identica, senza soluzione di continuità, ed esattamente la stessa cosa avviene nelle varie bolle *social*. Anche qui, come nell’analitica dell’Esserci heideggeriana, non esiste la possibilità di produrre evento, ovvero di introdurre un’asimmetria nell’assoluta commensurabilità dell’essere.

Tuttavia, bisogna essere chiari su un punto: queste conseguenze derivano in larga parte dalla metafisica che è sottesa ai processi di datificazione e di *big data analytics*. Contestando tale metafisica, dunque, si aprirà anche la possibilità per ripensare una prassi in grado di generare asimmetria ed evento, perché – come nota ancora Chiurazzi – affinché «qualcosa accada, perché si produca un evento, infatti, necessaria non è la simmetria, bensì l’asimmetria [...]. L’evento reale attesta un’asimmetria che la legge non può contenere»<sup>49</sup>.

Bisogna, dunque, tornare a Leibniz, per mostrare come – in realtà – le teorie dell’ontologia digitale che si rifanno esplicitamente alla metafisica leibniziana tendano ad astrarre da alcuni elementi fondamentali dell’impostazione del filosofo tedesco.

È in questo senso, infatti, che riteniamo che l’ontologia digitale “tradisca” il pensiero leibniziano: autori come Chaitin e Fredkin, infatti, considerano solo *una parte* del suo pensiero, ovvero considerano esclusivamente la dimensione inerente alle verità di ragione, la quale gli offre le basi per fondare la loro metafisica computazionale. È per questo che è, adesso, di fondamentale importanza mostrare come, in realtà, “l’altra metà” della speculazione leibniziana – quella inerente alle verità di fatto e alla contingenza – sia assolutamente centrale e che, anzi, possa costituire un filo conduttore decisivo per pensare una prassi effettivamente in grado di produrre evento anche nell’epoca della mediatizzazione del mondo della vita.

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Nyemeier, Halle 1927 (*Essere e Tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2019, § 27, p. 158).

<sup>49</sup> G. Chiurazzi, op. cit., p. 129.

#### 4. Ritorno a Leibniz: la riduzione impossibile

Leibniz, infatti, è ben consapevole che la sua teoria della logica rischia di generare un mondo nel quale esistano solo verità analitiche. Ridurre l'essere ad un qualcosa di organizzabile e computabile attraverso il calcolo binario e la *characteristica universalis* significa ridurre la questione della verità alla produzione di equivalenze, nelle quali il soggetto include necessariamente il predicato. La conoscenza – da questo punto di vista – «non è altro che mostrare una certa equazione o coincidenza del predicato col soggetto in una proposizione reciproca, risolvendo i termini della proposizione»<sup>50</sup>. Il problema teoretico che viene sollevato da una tale posizione è che «dal momento che *tutte le proposizioni vere sono tali perché il concetto del soggetto contiene il concetto del predicato*, si ha come conseguenza che sia le proposizioni *contingentemente* vere [...] sia quelle *necessariamente* vere [...] sono analitiche»<sup>51</sup>. Insomma, per dirla in breve, cadrebbe qualsiasi differenza tra verità di fatto e verità di ragione.

A questo punto, per il principio di ragion sufficiente, Leibniz si trova in un'aporia: o ridurre interamente le verità di fatto alle verità di ragione, generando di fatto un cortocircuito logico, o negare il principio di ragion sufficiente stesso, lasciando le verità di fatto prive di spiegazione. Quando Leibniz si trova in un'aporia, il suo pensiero – stando a Deleuze e Ortega y Gasset – assume una postura infantile e ludica<sup>52</sup>: come un bambino, nel giocare, inventa una nuova regola per uscire dall'*impasse*, così «quando è con le spalle al muro, Leibniz inventa un nuovo principio, una regola a sua misura, una legge fatta apposta per risolvere il problema»<sup>53</sup>. Ecco che, allora, le verità di fatto devono possedere un proprio statuto epistemologico ed ontologico, che però non può essere riducibile all'analiticità delle verità di ragione: «occorre trovare un criterio diverso dall'analicità, qualora si voglia rendere conto della differenza tra *verità necessarie* e *verità contingenti*»<sup>54</sup>.

Prima di mostrare la soluzione leibniziana, però, dobbiamo nuovamente sottolineare in che senso l'ontologia digitale tradisca il pensiero di

<sup>50</sup> G.W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, De Gruyter, Berlin 2006 (*Scritti Filosofici*, tr. it. di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, Vol. I, p. 424).

<sup>51</sup> M. Mugnai, *Logica e Metafisica*, cit., p. 52.

<sup>52</sup> Cfr., G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Editions de Minuit, Paris 1998 (*La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi 2004, p. 73) e J. Ortega y Gasset, *L'évolution de la théorie deductive. L'idée de principe chez Leibniz*, Gallimard, Paris 1970, pp. 10-11.

<sup>53</sup> F. Leoni, *L'automa. Leibniz, Bergson*, Mimesis, Milano/Udine 2019, p. 19.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

Leibniz. L'ontologia digitale – infatti – non ne tradisce il pensiero *tout court*, ma ne elide (forse inconsapevolmente) interamente una parte. L'idea di una realtà assolutamente riducibile alla dimensione calcolabile e commensurabile, ovvero integralmente computabile, non è assolutamente congruente con la speculazione leibniziana, perché – al contrario – il filosofo tedesco mette al centro della sua opera anche la dimensione della contingenza irriducibile a qualsiasi meccanismo di calcolo. Infatti, come nota Chiurazzi, in un mondo assolutamente riducibile alle verità di ragione, le monadi sarebbero trasformate in «mondi del tutto autonomi, privi di interazione con l'esterno, che producono una serie di configurazioni secondo la ferrea legge dell'algoritmo che li definisce. Tutto risulta così preformato e determinato dalla configurazione iniziale e dal relativo algoritmo»<sup>55</sup>.

E tuttavia, come abbiamo appena affermato, Leibniz è perfettamente consapevole del fatto che una riduzione del mondo alle sole verità di ragione creerebbe degli enormi problemi teoretici e metafisici, proprio perché la dimensione dell'esistenza e della contingenza è, come vedremo a breve, assolutamente centrale. Ciononostante, l'ontologia digitale pare ignorare questo spiccato interesse di Leibniz per le verità di fatto e preferisce recuperare soltanto *una parte* del suo sistema metafisico, generando l'immagine di un mondo assolutamente riducibile alle verità di ragione.

In un mondo del genere, tuttavia, non potrà mai avvenire niente di nuovo: tutto sarà necessitato *orizzontalmente* dal flusso di informazioni che l'algoritmo computa, senza soluzione di continuità. Non è ontologicamente possibile *rompere* questa orizzontalità: «per dimostrare che non sia così, bisognerebbe dimostrare che una macchina è in grado *da se*, cioè spontaneamente, di rompere la sua simmetria»<sup>56</sup>, e la macchina non ne è capace<sup>57</sup>. Non può esserlo, perché è ontologicamente impossibilitata a farlo. Si potrebbe dire che l'uomo, a differenza della macchina, può rompere questa simmetria. Ed è effettivamente così.

Tuttavia, come abbiamo mostrato, la combinazione tra mediatizzazione integrale del mondo della vita, riduzione informazionale della personalità e pressione dello sguardo digitale, fa sì che «in misura crescente siamo spinti ad adattare il mondo e le nostre vite alla rappresentazione della

<sup>55</sup> G. Chiurazzi, op. cit., pp. 127-128.

<sup>56</sup> Ivi, p. 128.

<sup>57</sup> Non a caso, gli studi sull'IA *riproduttiva* – in grado cioè di comportarsi esattamente come un umano – sono ad un punto morto: l'IA, per adesso, si limita a svolgere un programma, cioè a produrre equivalenze. Cfr. L. Floridi – F. Cabitza, *Intelligenza Artificiale. L'uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano 2021.

realtà che è strumentale al funzionamento dei modelli computazionali»<sup>58</sup>. Insomma, gli utenti – ma in generale i soggetti agenti che operano in un mondo mediatizzato – tendono ad adattare le proprie vite e i propri comportamenti al funzionamento delle macchine e degli algoritmi, perché – affidandosi ad essi – si assiste ad una sensibile riduzione delle complessità della vita sociale: «il tempo che risparmiamo non è solo quello che spenderemmo a cercare informazioni, ma anche quello che impiegheremmo a capire quali informazioni cercare e perché»<sup>59</sup>.

Tale riduzione della complessità, tuttavia, «è il risultato di un patto implicito»<sup>60</sup>: per ottenerla, infatti, dobbiamo iniziare a guardare il mondo con gli occhi delle macchine, rinunciando a vedere in esso la possibilità dell'evento, dell'avvento del *novum* che squaderna le pagine della Storia. Come nota Durante, «le macchine sono [...] eccezionali motori sintattici ma non semantici»<sup>61</sup>: il potere delle macchine e degli algoritmi – che si alimenta grazie alla riduzione di complessità che esso genera, dal momento che, come nota Zuboff, «il nostro bisogno di una vita efficiente è in contrasto con la tentazione di resistere all'invadenza di tale capitalismo»<sup>62</sup> – fa sì che la dimensione sintattica – in termini leibniziani, la dimensione necessaria delle verità logico-matematiche – schiacci la dimensione semantica – la dimensione contingente delle verità di fatto.

La “provvidenza algoritmica” – per la quale l'utente riceve *provvidenzialmente* dal sistema suggerimenti che permettono una riduzione di complessità della vita ordinaria – in realtà chiede in cambio l'assoluta macchinizzazione dell'immagine del mondo e dell'umano, per la quale quest'ultimo può essere inteso come flusso deterministico di informazioni, linearmente determinabile e dunque prevedibile, incapace di produrre evento o di generare una biforcazione nella Storia. La provvidenza algoritmica mira a generare un sistema chiuso, neghentropico, in cui – come nota Bernard Stiegler:

la tecnologia di potere digitale pare essere invincibile, proprio perché la potenza del sistema algoritmico sembra essere *letteralmente e strutturalmente im-perturbabile* – imperturbabile *dall'improbabile* così come

<sup>58</sup> M. Durante, *Potere computazionale. L'impatto delle ICT su diritto, società, sapere*, Meltemi, Milano 2019, p. 180.

<sup>59</sup> M. Delmastro – A. Nicita, *Big data*, Il Mulino, Bologna 2019, p. 13.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> M. Durante, op. cit., p. 164.

<sup>62</sup> S. Zuboff, op. cit., p. 21.

bisogna intenderlo qui, in un senso che non è semplicemente quello che i calcoli matematici non possono *provare* [...] ma nel senso di ciò che sfuggerà sempre a ogni calcolo e a ogni probabilità o dimostrazione<sup>63</sup>.

Davanti ad una tale potenza computazionale, «il processo di semanticizzazione della realtà non è solo una capacità o un potere, ma principalmente un compito»<sup>64</sup>. Semanticizzare la realtà significa introdurre in essa la differenza, destrutturando il monopolio della sintassi formalistica e logico-matematica dell'ontologia digitale, riuscendo a pensare una fessura, una piega, nella quale possa avvenire un evento che possa dischiudere il sistema algoritmico.

Ovviamente, non si tratta di assumere posture luddiste o di sostenere la necessità dell'*abbandono* della rete. Si tratta, al contrario, di mostrare come – in realtà – affianco alla realtà sintattica della rete, dominata dagli algoritmi, possano esistere delle prassi in grado di semanticizzare il mondo. Tali prassi, radicandosi nella biosfera – che, come abbiamo più volte sottolineato, nutre l'infosfera – potrebbero anche *contaminare* la purezza logico-matematica del sistema algoritmico, inserendo in esso la dimensione del possibile, liberandolo dalla tirannia del necessario. Di questo, tratteremo più avanti, perché – prima di ciò – è necessario comprendere come Leibniz esca dall'aporia che abbiamo presentato in precedenza.

Dunque, tornando a Leibniz, il problema che si pone è lo statuto delle verità di fatto. In una parola: la legittimità della contingenza. Come nota Mugnai «Leibniz elabora due soluzioni per risolvere questo problema: una basata sul concetto di *analisi infinita*; un'altra fondata sui *decreti divini*»<sup>65</sup>. Analizziamo nel dettaglio queste due soluzioni, che sono decisive per il proseguire del nostro ragionamento. In esse, infatti, Leibniz tematizza due elementi che sono fondamentali e che si intrecciano: l'incommensurabilità dell'agire alla sfera logico-matematica e il rapporto tra Provvidenza e contingenza.

Analizzando questa proposta leibniziana, saremo in grado di svolgere una duplice operazione: offrire dei lineamenti per una prassi generatrice di evento, mostrando come la nozione di provvidenza possa costituire un filo conduttore estremamente fecondo per pensare tale prassi, in quanto re-introduce un elemento di trascendenza all'interno dell'immanenza del dispo-

<sup>63</sup> B. Stiegler, *La société automatique. I. L'avenir du travail*, Libraire Artheme Fayard, Paris 2015 (*La società automatica I. L'avenir del lavoro*, tr. it. di S. Baranzoni, I. Pelgrefi e P. Vignola, Meltemi, Milano 2019, p. 220).

<sup>64</sup> M. Durante, op. cit., p. 181.

<sup>65</sup> M. Mugnai, *Logica e Metafisica*, cit., pp. 52-53.

sitivo algoritmico reticolare, che – come abbiamo più volte detto – tende sempre di più ad imporre il suo linguaggio.

#### 4.1. *L'analisi infinita e l'incommensurabilità*

Non è esagerato affermare che le verità di ragione hanno, nella prospettiva leibniziana, una natura simil-algoritmica. Di esse, infatti, si deve poter dimostrare la verità in un numero finito di passi: «data una proposizione del tipo “A è B”, per Leibniz dimostrare che è vera significa analizzare sia A sia B nelle loro parti concettuali e giungere infine, *in un numero finito di passi*, a un'identità reale [...] “CDF è CDF”, oppure a un'inclusione (identità virtuale) come “CDF è DF”»<sup>66</sup>. Se le cose stanno così, allora, per le verità di fatto – ovvero quegli stati di cose che, pur essendo veri, potrebbero essere falsi senza contraddizione – «l'analisi [...] non si conclude né con un'identità reale, né con un'identità virtuale, bensì procede all'infinito»<sup>67</sup>. Nella *Monadologia*, Leibniz paragona esplicitamente l'analisi delle verità di ragione al processo matematico di riduzione ad assiomi e postulati<sup>68</sup>, mentre per le verità di fatto – quelle il cui «opposto è possibile»<sup>69</sup> – «la scomposizione in ragioni particolari potrebbe proseguire indefinitivamente di dettaglio in dettaglio [...]. Ora, poiché tutti questi *dettagli* implicano unicamente altre contingenze ulteriori anteriori [...] per questa via non si ottiene affatto un vero progresso»<sup>70</sup>.

Non è dunque un caso che Leibniz instauri qui un paragone tra le verità di ragione e le grandezze commensurabili e tra le verità di fatto e le grandezze incommensurabili: le verità di ragione, infatti, «sono assimilate al rapporto tra grandezze che risultano commensurabili»<sup>71</sup> proprio perché sono sostanzialmente basate, e in fin dei conti riducibili, al principio d'identità e di non contraddizione.

Tuttavia, se l'intero universo fosse riducibile a queste verità, esso sarebbe semplicemente «volto alla mera preservazione dell'identico»<sup>72</sup>. La chiave per evitare questo destino, per Leibniz, risiede invece proprio nell'analisi delle verità di fatto, perché «l'analisi dell'infinito che ciascuna verità

<sup>66</sup> Ivi, p. 53.

<sup>67</sup> Ivi, p. 54.

<sup>68</sup> G.W. Leibniz, *Monadologia*, cit., §33-34, p. 73

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> Ivi, §36-37, p. 75

<sup>71</sup> M. Mugnai, *Logica e Metafisica*, cit., p. 55.

<sup>72</sup> G. Chiurazzi, op. cit., p. 131.

di fatto comporta escludere che il processo di risoluzione giunga ad un “equazione” o a proposizioni “identiche”<sup>73</sup>. L’analisi delle verità di fatto manifesta che «ci sono delle verità [...] che non sono riducibili a proposizioni identiche [...]. L’analisi infinita che esse comportano rappresenta di fatto una *limitazione* dell’assoluta commensurabilità dell’essere»<sup>74</sup>. Ovviamente, ciò non significa che una spiegazione ultima non è possibile, semplicemente essa non può essere ricostruita linearmente in un numero finito di passi attraverso il processo di regressione causale.

In una parola: vi è la spiegazione, la ragione sufficiente, delle verità di fatto, ma *esse non sono algoritmizzabili*, perché non è possibile dar conto di esse in un numero *finito* di passi. Questo fatto, evidentemente, sferra un colpo decisivo all’ontologia digitale e alla lettura di Leibniz che essa compie: l’essere non è algoritmizzabile nella sua totalità, e la metafisica leibniziana presuppone un’*incommensurabilità* dell’essere alla riduzione matematizzante. Tuttavia, prosegue Leibniz, «la *ragion sufficiente* si deve trovare anche nelle *verità contingenti o fattuali*»<sup>75</sup>, ma essa non può essere trovata nella serie infinita delle spiegazioni, proprio in quanto è infinita. Da ciò segue che:

la ragion sufficiente o ultima sia al di fuori della catena o *serie* di tali dettagli delle contingenze, per quanto infinita possa essere questa serie. 38. E così la ragione ultima delle cose dev’essere in una Sostanza necessaria, nella quale i dettagli dei mutamenti si trovino in modo eminente, come nella propria fonte: ed è questa sostanza ciò che noi chiamiamo *Dio*<sup>76</sup>.

Bisogna dunque comprendere come agisce Dio nei confronti delle verità di fatto, e per farlo bisogna ora portare la nostra attenzione alla dottrina dei decreti divini.

#### 4.2. *I decreti divini e la libertà del soggetto*

Continuando a seguire Mugnai, possiamo notare che «la soluzione che ricorre ai *decreti divini* fa riferimento alla struttura interna del concetto

<sup>73</sup> U. Pagallo, *Introduzione alla filosofia digitale. Da Leibniz a Chaitin*, Giappichelli, Milano 2005, p. 35.

<sup>74</sup> G. Chiurazzi, op. cit., p. 128

<sup>75</sup> G.W. Leibniz, *Monadologia*, cit., § 36, p. 75.

<sup>76</sup> *Ibidem*, §37-38.

completo»<sup>77</sup>. La nozione di concetto completo – a sua volta – tira in ballo la nozione di sostanza individuale, la quale «contiene, una volta per tutte, tutto ciò che le potrà accadere, per cui basta considerare tale nozione per scorgervi tutto ciò che si potrà enunciare con verità di essa»<sup>78</sup>. Immediatamente, Leibniz nota che – definendo in questi termini il concetto completo della sostanza individuale – «con ciò sembra che la differenza tra verità contingenti e verità necessarie sia distrutta; che la libertà umana non abbia più un luogo; e che una fatalità assoluta debba regnare su tutte le nostre azioni, così come sul resto degli eventi del mondo»<sup>79</sup>.

Come abbiamo più volte sottolineato, se viene meno la differenza tra le verità di fatto e le verità di ragione, allora il determinismo è inevitabile, sia da un punto di vista ontologico, sia da un punto di vista morale. A questo punto, Leibniz introduce una distinzione: «bisogna distinguere tra ciò che è certo e ciò che è necessario»<sup>80</sup>. Leibniz non nega che i futuri siano inclusi *virtualmente* nel concetto completo della sostanza individuale. Anzi, tale *inclusione* si basa «sui liberi decreti divini e sulla coerenza dell'universo»<sup>81</sup>. Tuttavia, la posizione divina di tale decreti non implica la loro effettiva attualizzazione da parte dei soggetti. Intervenendo i decreti divini sulle verità di fatto, essi conferiscono ad esse la *sicurezza*, ma non l'essere necessario, perché il loro opposto è possibile, anche qualora non si realizzi effettivamente: «nulla è necessario, se il suo opposto è possibile»<sup>82</sup>.

È proprio in questa *piega* che si inserisce la libertà dei soggetti: il soggetto non è determinato ad attualizzare quella virtualità che pure è inclusa nella sua essenza. In realtà vi è di più: la virtualità accede all'esistenza *se e solo se* il soggetto la attualizza, la include nel suo essere con un atto di libertà che rompe l'orizzontalità e la commensurabilità delle verità di ragione.

Ha ragione Deleuze, nel suo straordinario saggio su Leibniz, ad affermare che «il mondo intero [...] non è che una virtualità esistente attualmente solo e soltanto nelle pieghe dell'anima che esprime quel mondo»<sup>83</sup>. Infatti, come nota Mathieu, se la speculazione di Leibniz si fosse fermata alle nozioni formalizzabili e commensurabili delle verità di ragione «nella filosofia di Leibniz non vi sarebbe nulla: mancherebbe appunto la

<sup>77</sup> M. Mugnai, *Logica e Metafisica*, cit., p. 56.

<sup>78</sup> G.W. Leibniz, *Discorso di Metafisica*, cit., p. 32.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>83</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p. 36.



dimensione dell'esistenza»<sup>84</sup>. L'esistenza è resa possibile dall'attualizzazione – da parte di una sostanza individuale – di una virtualità che è presente nel suo concetto completo, sulla base di un decreto divino.

Ecco il punto fondamentale: l'intervento divino, a differenza di quello algoritmico, non chiude il sistema, ma lo squaderna, perché l'attualizzazione di una virtualità è esattamente ciò che chiamiamo un *evento*. È esattamente su queste basi che Leibniz può tematizzare la differenza del rapporto tra soggetto e predicato nelle verità di fatto rispetto alle verità di ragione. In queste ultime, infatti, il rapporto tra soggetto e predicato si concludeva con un'equivalenza, con la scrittura della loro commensurabilità. Nel rapporto predicativo delle verità di ragione, invece «il predicato è evento»<sup>85</sup>, libera attualizzazione di una virtualità che poteva non avvenire, sebbene fosse certo che sarebbe avvenuta.

L'attualizzazione della virtualità, inoltre, implica il riferimento alla volontà divina senza essere da essa determinata: «nel momento in cui pensa il “modello” del nostro mondo, Dio impone il decreto secondo il quale gli uomini che lo abitano dovranno agire in seguito a un atto di volontà conseguente a un giudizio razionale su quale sia il loro bene»<sup>86</sup>. Tale giudizio razionale, tuttavia, non consiste semplicemente nel valutare i pro e i contro dell'azione, secondo un calcolo quasi-economico. Il giudizio razionale è un atto di fede, nel senso che segue ad un tentativo di comprendere la volontà di Dio, di connettersi con il suo decretare.

L'azione attualizzante la virtualità non è determinata linearmente dalla serie dei motivi, ma la squaderna ridistribuendone la potenza sulla base di una connessione verticale con la volontà divina, nella quale la differenza tra fede e ragione si fa sfumata: «non si tratta di un determinismo magari interno, ma di un'interiorità che costituisce la libertà stessa»<sup>87</sup>. Nel suo connettersi verticalmente con i decreti divini, la libertà del soggetto squaderna la logica lineare del determinismo, aprendo l'anima ad accogliere la *potentia Dei* nel presente vivente, il quale riesce a «dettare l'ampiezza dell'anima in quel dato istante»<sup>88</sup>, trasformando la serie dei motivi da fondamento determinante a inclinazione.

---

<sup>84</sup> V. Mathieu, *Il lato notturno della filosofia di Leibniz*, in “AutAut”, CCLIV-CCLV, n. 2(1993), p. 73.

<sup>85</sup> G. Deleuze, op. cit., p. 116.

<sup>86</sup> M. Mugnai, *Logica e Metafisica*, cit., p. 57.

<sup>87</sup> G. Deleuze, op. cit., p. 118.

<sup>88</sup> Ibidem.

Ecco che la libertà «non è l'effetto del passato, ma l'espressione del presente»<sup>89</sup>, certamente *gravido* dell'avvenire, ma in grado di partorirlo solo nella decisione istantanea che lo connette ai decreti divini. La libertà del soggetto si scopre nell'istante della decisione, nel *kairos* come «evento che interrompe il continuum»<sup>90</sup>.

Possiamo trarre alcune conclusioni, prima di procedere a tematizzare direttamente questo istante. Ricostruendo l'immagine leibniziana delle verità di fatto, infatti, abbiamo mostrato come la riduzione al calcolabile della monadologia leibniziana, su cui l'ontologia digitale fonda la sua metafisica, non è assolutamente giustificata. Il mondo leibniziano è assolutamente irriducibile alla computazione. Il Dio leibniziano non è un programmatore che, inserito l'algoritmo, decida di dedurre le conseguenze della sua azione. La metafisica leibniziana, inoltre, oltre a non prestarsi a riduzioni digitali, ci ha svelato una particolare ontologia della libertà, per la quale essa consiste nell'attualizzazione di una virtualità volta ad esplicitare il concetto completo della sostanza individuale sulla base dei decreti divini. Analizzando tale proposta leibniziana, ci sembra di aver trovato – nella nozione di evento e di istante – dei fili conduttori abbastanza fecondi per mettere in questione anche gli effetti di potere dell'ontologia digitale, attraverso l'antitesi tra orizzontalità deterministica della *big data analytics* e verticalità dell'istante che produce evento connettendosi con i decreti divini. Nella *big data analytics*, infatti, il soggetto agisce sulla base del flusso di dati che linearmente egli si lascia alle sue spalle: il passato che le piattaforme raccolgono determina il soggetto a riprodurre quelle strutture formali nelle quali è incasellato, agendo come una «coazione a ripetere che non fa che rinforzare lo *status quo* [...]». È a questo risultato che tendono anche i cosiddetti metodi di profilazione: fondati su *data* considerati immodificabili, questi metodi non fanno altro che rafforzare le nostre abitudini»<sup>91</sup>. In questo senso, la provvidenza algoritmica opera una chiusura del soggetto nella sua immagine algoritmica, riducendolo al suo passato e determinandolo.

Al contrario, la connessione che si instaura con i decreti divini, attualizzando una virtualità tramite una decisione istantanea, *apre* all'evento che squaderna la storia. La preveggenza divina, in questo caso, non blocca la storia. Al contrario. Essa, in combinazione con l'agire dell'uomo, permette alla Storia di accadere, offrendoci una nozione *non lineare* di progresso,

---

<sup>89</sup> Ivi, p. 117.

<sup>90</sup> G. Marramao, *Kairos. Apologia del tempo debito*, Boringhieri, Torino 2020, p. 12.

<sup>91</sup> G. Chiurazzi, op. cit., p. 131.

totalmente antitetica al determinismo lineare della *big data analytics*, che esclude a priori la possibilità dell'evento. Leibniz, infatti, sostiene che «le cose, a poco a poco o talvolta anche *mediante salti*, debbano progredire verso il meglio. Per quanto, in effetti, le cose paiono spesso volgere al peggio, è da ritenere che questo accada perché talora regrediamo al fine di *saltare* con maggior impeto»<sup>92</sup>. Il salto a cui fa riferimento Leibniz consiste nel rompere il determinismo lineare, collegandosi verticalmente con Dio, rompendo il continuo della Storia generando evento: «grazie all'interazione tra continuità e rottura, questo mondo è il migliore non in quanto compiuto, ma in quanto sempre migliorabile, attraverso recuperi e innovazioni»<sup>93</sup>. Tutto sta in quell'istante che produce evento, in quell'istante che – collegandosi con Dio – rompe la linea del tempo e del determinismo, restituendo all'uomo la sua libertà e la sua responsabilità, non compatibili con alcun determinismo, tantomeno con quello algoritmico. Come nota Federico Leoni – in un saggio dedicato alla nozione di automa, che prende le mosse proprio da Leibniz – «accade qualcosa quando c'è cesura e articolazione, discontinuità che articola nuove continuità, divisione che irradia le congiunzioni iscritte in quella stessa divisione»<sup>94</sup> Ecco che Leibniz, attraverso la nozione di istante e di evento, sostituisce alla dimensione sintattica e algoritmizzante un non-algoritmo, che dice l'intensità dell'unione tra causa ed effetto nell'istante dell'attualizzazione del virtuale:

Se *warum* (perché) dice la cosa (*was*) da cui un'altra cosa proviene, *iscrivendo l'intera serie in un regime causale fatto di esteriorità e di successione*, *weil* (perché) afferma invece la coincidenza immediata della causa e dell'effetto, dissolve la causa nell'effetto iscrivendoli entrambi in quella che non sarà più una serie [...]. [...] Leibniz [...] sostituisce all'algoritmo del *warum*, che è l'algoritmo di una macchina immobile che attende di essere messa in movimento (serve una causa per avere un effetto, salvo che anche la causa è l'effetto di qualcosa, e quindi avrà bisogno a sua volta di una causa), un algoritmo del tutto diverso: quello del *weil*<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> G.W. Leibniz, *Philosophischen Schriften*, cit. (*Storia universale ed escatologia. Il frammento sull'Apokatàstis*, tr. it. di R. Celada Ballanti, Il Melangolo, Genova 2001, pp. 17-19. Corsivi miei).

<sup>93</sup> R. Cristin, *Leibniz. La sostanza individuale*, in G.W. Leibniz, *Discorso di Metafisica*, cit., p. 95.

<sup>94</sup> F. Leoni, op. cit., p. 8

<sup>95</sup> Ivi, p. 45. *Warum* è usato per le domande, *Weil* per le risposte. In questo senso, nella risposta si presuppone l'immediata coincidenza di causa ed effetto.

L'opera di Leibniz, dunque, non solo si svela come irriducibile al determinismo algoritmico e smaschera l'apparente provvidenzialità del datismo, ma ci offre anche una linea di fuga da esso, nella nozione di istante, inteso come momento generatore di evento che permette la distruzione della linea deterministica attraverso il collegamento con il trascendente. In Leibniz, tale trascendente è Dio, la sua volontà espressa nei suoi decreti. Ma, per i nostri scopi, la metafisica dell'istante dovrà servire non a dimostrare l'esistenza di Dio, quanto a rintracciare la possibilità di un agire in grado di trascendere l'immanenza del mondo dei dati, ripensando così una prassi generatrice di evento.

Prima di procedere è necessaria però un'ultima precisazione. Nel tematizzare la metafisica dell'istante, noi non vogliamo cadere nella stessa operazione parziale compiuta dai teorici dell'ontologia digitale. Esattamente come non è legittimo considerare solo la dimensione della verità di ragione, allo stesso modo non sarebbe possibile pensare, da un punto di vista leibniziano, un mondo nel quale esistano solo verità di fatto. Insomma, le due dimensioni sono sempre ed assolutamente compresenti e se, in questo articolo, abbiamo fatto particolare riferimento alla metafisica delle verità di fatto, ciò è stato fatto proprio per riequilibrare i rapporti tra queste due categorie. La metafisica dell'istante che qui tematizzeremo, dunque, non si propone come una metafisica che voglia *inglobare* la sfera delle verità di ragione. Al contrario, nostra intenzione è proprio cercare di capire *dove e come* innestare un elemento di contingenza in un mondo, quello digitale, che sempre più sembra configurarsi come automatico e determinista. Non si tratta, dunque, di sostituire un regime di verità all'altro, quanto di mostrare la compresenza dei due regimi di verità. E, dunque, di mostrare che – anche in un mondo digitale dominato dalla commensurabilità e dall'analiticità – sia possibile individuare una fessura in cui innestare una prassi in grado di introdurre il *novum*. Esattamente come aveva fatto Leibniz.

##### *5. La metafisica dell'istante e la sua rimozione nella Realtà Integrale: lineamenti per una prassi generatrice di evento*

La monade leibniziana, nell'istante della decisione, non può far altro che *tremare*, perché si trova dinnanzi al «*Mysterium tremendum*. Mistero

spaventoso, segreto che fa tremare»<sup>96</sup>. Nella filosofia di Leibniz, semplicisticamente bollata come razionalismo, vi è un «lato oscuro»<sup>97</sup>, che è proprio la dimensione dell'esistenza. Il lato oscuro consiste nel fatto che

se a livello 'esistenziale' può realizzarsi, di volta in volta, solo una serie di possibili, rimane che a livello 'essenziale' tutti i possibili sono ugualmente compossibili e *a pari diritto (pari iure)* manifestano il proprio *conatus* ad esistere. Il primo livello non decide del secondo, nel senso che non lo può superare, togliere, eliminare. L'universo dei compossibili è reale, anche se in forma diversa dalla realtà dell'esistenza contingente<sup>98</sup>.

L'istante della decisione è pieno di angoscia: la sostanza individuale deve connettersi – in qualche forma – con i decreti divini, con una trascendenza che tuttavia essa non può esaurire. La libertà dell'uomo si svela nel tentativo di connettersi con Dio, nel tentativo di comprenderne i decreti e dunque di realizzare un possibile che, *in mente dei*, è perfettamente reale. Ma proprio nello scoprire questa libertà, l'essere umano scopre la sua finitezza, l'impossibilità di adempiere sistematicamente a tale compito: «nell'uomo come monade individuale, la vertigine del possibile è dunque, nel contempo, l'abisso della finitezza e il vortice della libertà»<sup>99</sup>. L'essere umano scopre la sua libertà scoprendo la sua contingenza e la sua finitezza: «il conatus che continuamente percorre un tale universo inquieta, di conseguenza, l'esserci determinato, come continuamente gli ricordasse la propria assoluta contingenza - o, meglio, il carattere intrinsecamente arrischiante del proprio stesso fondamento»<sup>100</sup>.

La monade è sempre inquieta, perché nell'istante della decisione – nel quale scopre la sua libertà – ha a che fare con «un avvenire non anticipabile, anticipato ma non anticipabile, *appreso* ma appunto [...] appreso *come* imprevedibile, imprevedibile, avvicinato *come* inavvicinabile»<sup>101</sup>. È per questo che – nel momento della decisione – la monade trema: «tremo davanti a ciò che eccede il mio vedere e il mio sapere, mentre mi riguarda nel-

<sup>96</sup> J. Derrida, *Donner la mort*, Editions Galilée, Paris 1999 (*Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2021, p. 89).

<sup>97</sup> V. Mathieu, op. cit.

<sup>98</sup> M. Cacciari, *Icone della Legge*, Adelphi, Milano 2002, pp. 281-282.

<sup>99</sup> R. Cristin, op. cit., p. 101.

<sup>100</sup> M. Cacciari, op. cit., p. 283.

<sup>101</sup> J. Derrida, *Donare la Morte*, cit., p. 90.

l'intimo»<sup>102</sup>. Nel rapporto tra monade e decreti divini vi è un'incommensurabilità, un'ontologica impossibilità di previsione che genera una differenza da cui sgorga la libertà: Dio «determina la nostra volontà a scegliere ciò che le sembra meglio, senza tuttavia necessitarla»<sup>103</sup>. È in questa differenza che si innesta l'istante della decisione, che ridisegna il corso della storia, squadrandone la linearità, generando una redistribuzione dei rapporti causa-effetto. Nell'istante della decisione non vale più nessuna Legge, né morale né d'abitudine, perché esso è letteralmente uno stato d'eccezione metafisico: è il momento in cui una Legge s'instaura, inserendosi verticalmente nella linea del tempo, *piegandola*, obbligandola a riorganizzarsi, aprendo un orizzonte di senso completamente nuovo, imprevedibile e incommensurabile a quello precedente.

Nell'istante della decisione appare un supplemento, un qualcosa che trascende l'immanenza dei motivi, che destruttura la stabilità di qualsiasi Legge. Ma la Legge cerca di resistere a questo supplemento. Essa lavora incessantemente per la riproduzione delle sue strutture, nascondendo il supplemento in virtù del quale è *stata*. Ogni Legge nasce da una decisione, da un atto di trascendenza, ma subito lo nasconde, per imporsi come norma. La Legge è «*l'accecamiento al suplemento*»<sup>104</sup>, a quel *di più* che la genera, a quell'evento che – donandogli la vita – è anche in grado di donargli la morte.

Quando accade un evento che genera una Legge, accade la Storia; quando invece la Legge blocca l'evento, la storia – per usare una bella espressione di Baudrillard – va in sciopero<sup>105</sup>. Fine della Storia: «la produzione della realtà è divenuta automatica»<sup>106</sup>.

Torniamo, dunque, alla provvidenza algoritmica, nella quale – scrive Baudrillard:

sembra sia la destinazione ideale di ogni cosa quella di passare dallo stadio del possibile a quello del reale, secondo un movimento che è insieme movimento del progresso e di una necessità interna. Tutti i

---

<sup>102</sup> Ibidem.

<sup>103</sup> G.W. Leibniz, *Discorso di Metafisica*, cit., p. 63.

<sup>104</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris 1967 (*Della Grammatologia*, tr. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2020, p. 207).

<sup>105</sup> J. Baudrillard, *L'esprit du terrorisme*, Editions Galilée, Paris 2002 (*Lo spirito del terrorismo*, tr. it. di A. Serra, Cortina, Milano 2002).

<sup>106</sup> Id., *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*, Editions Galilée, Paris 2004 (*Il Patto di Lucidità o l'intelligenza del Male*, tr. it. di A. Serra, Cortina, Milano 2005, p. 13).

bisogni, tutti i desideri, tutte le virtualità tendono verso questa sanzione oggettiva, verso questa prova di verità<sup>107</sup>.

Reale è ciò che è attuale. La virtualità non è. Non c'è più spazio per l'evento, perché – come abbiamo visto trattando della teoria algoritmica dell'informazione e della pressione dello sguardo digitale – il modello precede l'evento, e per l'agire umano è possibile solo «significare ciò che esso già significa»<sup>108</sup>. Tutto è perfettamente commensurabile, viene meno la paradosalità dell'istante dell'evento, per il quale «quest'ultimo ha luogo d'acchitto, *ex nihilo* in qualche modo, imprevedibilmente»<sup>109</sup>. È importante qui comprendere un fatto. Il *decision making* dei soggetti secondo la provvidenza algoritmica è determinato *linearmente*, sulla base dei dati passati che determinano il soggetto verso determinati ambienti. L'azione segue linearmente la linea del tempo in maniera contigua: dato un tale passato che si coagula nel presente, si darà un certo futuro. Questa è una temporalità classica, nella quale passato presente e futuro si susseguono senza soluzione di continuità. La metafisica dell'istante oppone ad una tale concezione una temporalità completamente diversa, paradossale – o forse *apparentemente* paradossale, paradossale *per noi*, paradossale per un'apertura storica nella quale il modello precede l'evento. Scrive Derrida che il paradosso dell'istante è

inafferrabile nel tempo e per la mediazione, ovvero nel linguaggio e per la ragione. Al pari del dono e del “dare la morte”, senza mai fare un presente, irriducibile alla presenza o alla presentazione, il paradosso esige una temporalità dell'istante. Appartiene ad una temporalità atemporale, a una durata inafferrabile: ciò che non si può stabilizzare, stabilire, apprendere, *prendere*, ma che altresì non si può *comprendere*<sup>110</sup>.

L'istante non si può comprendere, *perché è ciò che apre alla comprensione*; è atemporale perché non è nel tempo, ma lo squaderna, *generando passato e futuro* attraverso una cesura, un evento assolutamente non comprimibile nelle categorie costituite del presente, del passato e del futuro, perché è *momento costituente* di esse. È nell'evento che il passato acquisisce un senso e il futuro un'apertura. Ripensare una prassi di questo genere permetterebbe di mettere in questione la linearità temporale della *big data*

<sup>107</sup> Ivi, p. 14.

<sup>108</sup> Ivi, p. 24.

<sup>109</sup> Ivi, p. 111.

<sup>110</sup> J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 100.

*analytics*. Infatti, come abbiamo mostrato parlando di Leibniz, l'istante della decisione deve collegarsi con qualcosa che trascenda l'immanenza della realtà: per Leibniz erano i decreti divini, Derrida invece prende ad esempio la storia di Abramo – nella versione di Kierkegaard<sup>111</sup> – per mostrare l'irriducibilità dell'evento a qualsiasi legge, anche morale.

Più in generale, dunque, la nozione di Provvidenza divina offre un collegamento teoreticamente valido per pensare tale prassi. L'intervento provvidenziale di Dio, infatti, è un intervento che *apre* la Storia e che garantisce la possibilità del *novum*, grazie alla prassi umana che si collega con l'assoluto. Da questo punto di vista, dunque, la concezione teologica della prassi generatrice di evento ci consegna una possibilità: esistono forme di vita che non possono ridursi alla linearità della *big data analytics*, e dunque rimane un *resto*, un differenziale specificamente umano che può ribellarsi all'algorithmizzazione delle esistenze. Una autentica filosofia della prassi che voglia – anche da un punto di vista laico – pensare un agire in grado di produrre evento nel mondo digitale, dunque, non potrà ignorare le indicazioni che la riflessione teologico-metafisica offre. Heidegger, nella sua famosa intervista a *Der Spiegel*, affermava che oramai solo un Dio ci può salvare. Non sappiamo se ciò sia vero, quel che è certo è che il pensiero teologico offre dei controaltari teoretici che permettono di teorizzare una prassi che produca storia, infrangendo la gabbia d'acciaio del determinismo algoritmico.

---

<sup>111</sup> S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, ULAN Press Reprint, Washington 2012, (*Timore e Tremore*, tr. it. di F. Fortini e K. Montanari Gulbrandsen, Mondadori, Milano 2021).