

Seminario di Filosofia. Interazioni

DOPO LA SETTIMA SESSIONE

Andrea Parravicini

«Il filosofo promuove la figura di una gioia "conoscitiva" consapevole, che esplora il fondo oscuro della vita, il gioco dei cuccioli e il sorriso fiducioso degli infanti, all'orizzonte dell'Axis mundi ritornante, là dove il pianeta azzurro si affaccia da sempre sul balcone dell'infinito, nella complessità delle stratificazioni in gioco e in una notte di eterno silenzio» (Carlo Sini).

Siamo giunti pressoché alla fine del percorso tracciato da Carlo Sini nel suo Seminario di Filosofia. Nella settima sessione, così ricca di stimoli e così complessa, molti dei nodi e dei problemi più importanti tra quelli emersi durante il percorso segnato dalle sessioni precedenti, sono stati ripresi, affrontati, sciolti. E nello stesso tempo, nuove questioni si sono affacciate, nell'orizzonte di una visione finale, condensata a sua volta in sei luoghi del compimento, così come sei erano stati i luoghi di Platone, di Dewey e di Gramsci. A questo proposito, vorrei riprendere in questa mia interazione alcuni luoghi gramsciani, che hanno costituito, mi pare, uno snodo fondamentale del percorso e posto premesse cruciali, che ci serviranno per poter brevemente affrontare alcuni dettagli luminosi emersi dai «luoghi finali».

Anzitutto, però, prima di riattraversare alcuni momenti delle ultime due sessioni del seminario, dobbiamo far risuonare, in noi stessi e in chi legge, un monito che Sini ripete fin dall'inizio del suo percorso: facciamo attenzione a noi stessi, al nostro sguardo sulle cose, a chi siamo, al luogo da cui proveniamo. Con questo avvertimento risuonante come un mantra nel sottofondo dei miei pensieri, mi accingo a scrivere queste considerazioni, avvertendo che esse non possono che giungere filtrate dalla mia provenienza autobiografica, plasmate dal *corpo* dei miei saperi. In quanto parte del «coro delle voci vicine», il mio corpo insegnante è anche e allo stesso tempo un corpo discendente, una voce del coro di Mechrí in cui di nuovo, in quanto *parte*, si condensa e riproietta (eccola di nuovo!) la visione del «dio-tutto», Dioniso. Ma questa visione *di parte* comprende ora in sé anche la consapevolezza che la visione del tutto è un sogno impossibile (votato alla catastrofe) della parte, proiettato com'è dalla particolare angolatura prospettica che mi caratterizza come parte, facendo risuonare dal fondo oscuro e infinito della mia memoria obliante i contenuti e le interpretazioni generali di quella voce irripetibile e inconfondibile che connota il nostro corifeo, Carlo Sini. Una visione dell'altro o del tutto che, come ha affermato Sini, non si può dimostrare, non si può spiegare, ma che si deve solo rappresentare, cantare, raffigurare o danzare, ogni volta, consapevolmente, tradendola, in quanto il tutto è irrappresentabile, pensato come sempre è, ogni volta, sul modello della parte.

Transitando i sei luoghi di Gramsci, si illuminano nella mia memoria *obliante* alcuni dettagli che Sini ha posto in evidenza e portato sotto il fuoco del nostro sguardo. In primo luogo la relazione *metabolica* tra la «struttura» e la «soprastruttura», secondo la nota distinzione marxiana e marxista, che Gramsci rilancia, nei suoi *Quaderni dal carcere*, attraverso quella che chiama la *filosofia della praxis*. La *struttura*, potremmo dire nei nostri termini, non è che il «vortice di vortici in continuo sommovimento» costituito dal fare concreto di ognuno e di tutti, o come afferma Gramsci, l'insieme dei rapporti sociali, economici, ecologici oggettivi, e così via, che storicamente si dipanano e si intramano. Nel loro insieme essi agiscono come un *potere invisibile*, che non esiste da nessuna parte (è il tutto impossibile), ma che ovunque e a tutti i livelli mostra i propri effetti di verità, la sua *potenza d'agire*. Nella prospettiva di questa filosofia della praxis, la realtà strutturale non è che il risultato parziale della conoscenza soggettiva, della verità immanente in cammino, che si esprime nella sua soggettività anche nella stessa filosofia della praxis (Marx è un uomo, concreto, e così Gramsci!); ma ciò non è che un capovolgimento della realtà strutturale nella sua traduzione sovrastrutturale, in quanto essa è da intendersi come «soggettività storica di un gruppo sociale». Dunque secondo la filosofia della praxis, la *struttura* è una realtà operante nella *soprastruttura*, e viceversa la

sovrastuttura è a sua volta operante nella *struttura*. Non c'è che questa capriola continua tra realtà e verità della struttura (o della mappa, che poi è il territorio, che poi è la mappa), in un inarrestabile capovolgimento metabolico, come Sini chiarirà nel quarto luogo finale, quello del «ritorno» (ci torniamo). In questa filosofia della praxis, la realtà strutturale – ovvero ciò che mi accade, i corpi e le voci che si relazionano a me come corpi e voci insegnanti – vengono filtrati dalla mia soggettività, che a sua volta evolve storicamente, e da essa interpretati, tradotti e rilanciati in una nuova sovrastuttura, la quale si fa strumento di determinati fini operando dentro la struttura e capovolgendosi di nuovo in essa, con una nuova capriola. *Oplà!* Questo esercizio auto-bio-grafico di imparare l'arte della capriola, come già avevo notato in una precedente interazione¹, è l'esercizio post-filosofico e trans-nichilistico che Sini ha inteso insegnarci fin dall'inizio, ed è questo continuo sommovimento che governa la logica del *farsi* della verità, e del suo rapporto metabolico con la realtà (delle mappe). Il motivo di questo rapporto profondamente intrecciato e metabolico, ce lo dice ancora Gramsci: ognuno di noi, con la sua prassi, con i propri abiti e pratiche, intrattiene un'unità profonda con il *suo* mondo, il *suo* ambiente, il *suo* linguaggio, che si può definire un'«unità morale», che si radica profondamente nella «struttura», ma che può essere conosciuta solo attraverso la «sovrastuttura».

Ma allora emergeva la domanda, cruciale per noi *choros* di Mechrí, di come si debba intendere questa filosofia della prassi, che poi non è che da intendersi come quel *pensiero delle pratiche* che costituisce l'orizzonte, l'*atmosfera* entro cui prendono vita, trovano e *fanno* spazio, le nostre riflessioni. Tale filosofia della praxis è da considerarsi come una delle tante filosofie che il tempo vedrà morire, come è immancabilmente successo per tutte le altre? È l'ultima filosofia? O è la dissoluzione della filosofia, quella che Sini ha chiamato la post-filosofia, un pensiero trans-nichilistico inteso come una filosofia che cancella sé stessa? Oppure, aggiungerei, è l'atmosfera, lo spazio (un *fare spazio*) entro cui far *ritornare* la pratica filosofica, da Platone a Dewey. Uno *spazio del domandare* in cui le risposte date dalle filosofie precedenti sostino e transitino, come resti progettuali da riattivare e rimemorare, algoritmi della memoria o corpi del sapere da riattivare e vivificare, nella consapevolezza della loro catastrofe, del loro tramonto, che è anche il nostro.

Nell'ultima sessione Sini ha svelato la natura *ideologica* delle filosofie (di *tutte* le filosofie), e la loro inevitabile presa di posizione sempre parziale, obliante-ignorante in quanto prospettica, ma con una pretesa generalizzante e universalistica. Fichte vuole andare con l'esercito prussiano contro Napoleone, Dewey fonda un partito, Gramsci scende in piazza a capeggiare gli scioperi. La filosofia della prassi concepisce se stessa e le altre filosofie come fasi transitorie e transitanti, come urgenze del pensiero che nascono dalla necessità del loro tempo. Gramsci aveva già inteso in modo molto profondo l'intreccio che sussiste tra vita e conoscenza, tra prassi e pensiero, che per noi a Mechrí è forse la «questione» fondamentale. La filosofia si nutre del mondo della vita, delle sue contraddizioni, da cui la società è da sempre lacerata, eppure il filosofo non vuole ammettere che anche il suo pensiero è il prodotto di queste contraddizioni, che anche il suo pensiero è *ideologia* che *prende parte* nella lotta. Con Hegel si inizia a capire che la realtà è un movimento dialettico che comprende in sé tutte le contraddizioni e la filosofia inizia a prendere coscienza di essere *parte* di queste contraddizioni, di esserne veicolo. La filosofia della prassi è un prendere consapevolezza di questo continuo capovolgimento metabolico tra realtà e verità, dell'impossibilità costitutiva di astrarre dalle contraddizioni o di evadere dal terreno della propria costituzione senza dar luogo a un'utopia. È la consapevolezza che non c'è il fanciullo e l'insegnante, o l'intellettuale e la massa, come ancora d'altra parte pensavano tenacemente Dewey e Gramsci, ma *questo* fanciullo e *questo* insegnante, *questo* intellettuale di *questa* massa, intesi come prodotti politico-sociali di un clima, di una temperie storico-sociale, situati nella strozzatura dei loro corpi che mutano al cospetto dell'*axis terrae*, o meglio, di *questo* *axis terrae*, una verità anch'essa votata alla catastrofe e all'oblio.

Sulla base di *questo* atteggiamento della filosofia della prassi che potremmo definire *ironico*, o *autocritico* (*me-critico!*), nel senso di un conoscere autobiografico che guarda sempre con attenzione anche alle pratiche viventi e agli strumenti che pongono in essere questo stesso conoscere inteso come un fare, Florinda Cambria poneva la questione cruciale della *spontaneità*. Questa continua auto-osservazione riflettente, chiedeva, non paralizza l'azione, la spontaneità dell'agire? Per poter prendere posizione, per poter fare politica non ci vuole una dose di spontaneità irriflessa, di irrazionalismo volontaristico? La filosofia dunque sembrerebbe scontare oggi questa impasse, questo dilemma irrisolvibile, per cui o abbracci l'irrazionalismo spontaneistico e decidi, prendi partito, oppure rinunci, ti isoli nel tuo sapere, perché tanto non puoi fare altro. E d'altra parte a Siracusa abbiamo fallito. Ce lo ha ricordato Sini. Noi siamo i naufraghi

¹ Cfr. A. Parravicini, *Dopo la quarta sessione. Interazioni*, p.1 (http://www.mechri.it/2021-2022/Seminario%20Filosofia/SF2122_Interazioni/06_Parravicini_Dopo%20la%20quarta%20sessione.pdf).

della nave di Socrate e di tutto il progetto filosofico-politico-pedagogico avviato con Platone, e che oggi si risolve nel cumulo di macerie del mondo occidentale. Ma allora si tratta di *rifare la filosofia*, come diceva Dewey, o di pensare in modo diverso, come affermava Foucault. E Gramsci, con il suo pensiero della praxis, è l'introduzione a questo pensar diversamente, a una nuova visione. Gramsci, ha affermato Sini, è la nostra provocazione, e allora proviamo ad accoglierla, ripartendo da qui per fare un esercizio di transito autobiografico di alcuni dettagli luminosi del settimo incontro.

Anzitutto la vita della praxis diviene sapere in quanto si fa ricordo, memoria della vita, un deposito di esperienza che abbandona il suo operare. Il ricordo è nello stesso tempo oblio, alienazione del saper fare nella dimenticanza del ricordo, il tutto della vita che si dà a vedere nella parzialità della parte ricordante, e con ciò transita questo sapere, che in quanto transitante svanisce. Il mondo accade in figura, la figura del tutto nella parte. E allo stesso modo la figura finale del Seminario di Mechrí è la figura del mondo che accade nel suo tutto, affidandosi al ricordo della vita in quanto sapere. Sapere è comunque vita, perché transita, viene meno e rinasce, ma è simultaneamente non-vita, perché ne è una traduzione in figura, è la parte che raffigura un tutto impossibile, nel nulla del suo transitare. Ciò che si è compiuto a Mechrí è stato dunque l'*insearsi* del ricordo proiettato dal *corpo insegnante*, che si è fatto *sostanza* nel coro delle voci vicine, le quali traducono quel divenuto del ricordo in nuovi abiti interpretanti, alienati nell'oblio del ricordo.

Si è così tolto il velo al gesto di Socrate: così come l'oblio sostanzia la memoria, allo stesso modo l'ignoranza socratica sostanzia l'uomo della conoscenza. Dagli *organa* animali, agli strumenti esosomatici, fino all'uso della voce nella parola, il cammino del *diventare umani* è un cammino progressivo dell'ignoranza/conoscenza, che nella parola in particolare, divenendo segno generale della memoria e del sapere, diviene segno della vita come oblio rimemorante di essa. A partire dalla parola dunque viene innescata la peculiare ignoranza del cammino del corpo linguistico, un'ignoranza che nel suo de-cidere il tutto attraverso la sua parzialità obliante innesca ciò che a Mechrí chiamiamo la *politica del sapere*. Compito della filosofia, o della post-filosofia, non è quello di andare a Siracusa, dunque, ovvero di fare politica, ma di prendersi cura del *corpo del sapere* in quanto *corpo linguistico*, e dunque di farsi carico della *politica* del corpo linguistico, in cui il sé vivente originario si estranea, si aliena, diventando un sé sociale, intersoggettivo, un coro di voci lontane e vicine. L'essere umano cambia luogo (Adamo, dove sei?), non è più centrato in sé stesso, ma decentrato nel luogo estraniato della parola, un luogo della generalità intersoggettiva, il luogo dell'Io, dell'«altro generalizzato», come direbbe Mead, che trasferisce l'individualità irripetibile e stratificata del mio corpo, dei miei abiti e della mia voce inconfondibile nella generalità vuota, ripetibile e iterabile *per tutti*, del significato linguistico. Farsi carico di questi passaggi stratificati di alienazione, di tutto il lavoro alienato che ha prodotto ogni essere umano, *fino a qui*, dando luogo alla particolare ignoranza di *questo* uomo, di *questa* donna, di *questo* bambino, è il compito infinito di ogni insegnante, che a sua volta opera a partire dalla sua ignoranza alienata. In questo senso la filosofia ha il compito di prendersi cura di *questa* politica del sapere in quanto lavoro di estraneazione del sé sociale, invocando e pro-vocando l'insegnante a prendersi cura della propria ignoranza di uomo della conoscenza (di ciò che non sa di sapere), affinché egli possa prendersi cura dell'ignoranza dei suoi allievi. Ma immaginare questa post-filosofia della praxis come pedagogia universale non è che la *nostra* ideologia, il *nostro* sogno del tutto impossibile sognato dalla parte, il dio cantato da Mechrí. Con in più questo: *che lo sappiamo*.

Si è detto che il sé individuale si estrania nel sé sociale, che il sé naturale cambia luogo, si trasferisce nel luogo della generalità intersoggettiva, un luogo di scambi, a tutti i livelli, generando anche conflitto tra gli strati della costituzione soggettiva e tra i soggetti stessi dello scambio. Siamo dunque nel luogo che Sini ha chiamato del «patto». Ma lo scambio, si diceva, è un luogo originario, è un luogo in cui il genere *Homo* è iscritto fin dalla sua nascita. Non esiste alcun umano e alcuna umanità senza socialità, senza vita di gruppo, senza intersoggettività. Il soggetto umano è allevato nell'intersoggettività, è un prodotto di essa, di questa tensione irrisolvibile tra pace e conflitto sociale, è il prodotto di un patto originario fondato sul sangue e sullo sperma. Ma a questa dimensione sociale originaria si aggiunge uno strato più ampio: quello dell'istituzione. In questo luogo, ha precisato Sini, anche la violenza si fa più orrenda e spietata: in nome delle finalità dell'istituzione alla luce di cui si è sottoscritto il patto si compiono le peggiori atrocità. Il patto in cui tutto l'umano si iscrive è dunque scandito da tre momenti: il patto tacito, che comprende lo scambio tra tutti i viventi che non possono vivere separati e che vivono insieme *perché* separati (è quella che Darwin chiamava la rete delle relazioni inestricabili tra i viventi); il patto loquace dell'umanità della voce, che nella voce convoca e riconosce gli amici e identifica i componenti del gruppo sociale, ma anche identifica i nemici e gli estranei; infine abbiamo il patto istituzionale, che viene scritto nelle leggi. La vita dunque è esposta originariamente nel luogo comunitario di uno scambio asimmetrico tra chi offre e chi chiede, un luogo che si

stratifica in modo complesso in nicchie che si contengono l'un l'altra come scatole cinesi della socialità, frammentata in una rete di gruppi in conflitto tra loro anche all'interno della stessa struttura sociale. La politica dei corpi e dei saperi si iscrive in questa dimensione del patto, per cui ognuno con il suo corpo e i suoi saperi è ogni volta l'effetto incorporato di questa complessità sociale stratificata, esposto alle risposte e agli abiti, agli effetti di verità di questa molteplicità metamorfica e multilivello di nicchie. Noi ne siamo un *condensato ambiguo*, siamo il *ritorno parziale* e transitante del *tutto* della matrisoka in continuo sommovimento secondo i tre gradi dell'*axis mundi*. Condensato ambiguo e ritorno parziale perché siamo un tutto che ritorna in modo sempre trasformato. Ma, avverte Sini, chiedere cosa rimane e cosa muta non ha più alcun senso dalla prospettiva di questa post-filosofia transnichilistica. Non ha più alcun senso chiedere "che cos'è?", chiedere conto di cause e definizioni. Questo modo di domandare è al tramonto. Già dire "A=A" è un modo di differenziare nell'identità, o di identificare nella differenza. È questo il gioco mobile delle verità, che qualcosa permane mutando. Se si prova a rispondere, non si fa che ipostatizzare l'oggetto della nostra risposta, credere ideologicamente e superstiziosamente che il ritaglio che abbiamo elevato a ciò che permane, sia una cosa fissa, al di là del movimento fluido del pensiero. Ma come diceva Peirce, «il pensiero è un filo di melodia che corre attraverso la successione delle nostre sensazioni»², e questa sua estrema fluidità inarrestabile non va tradita, ma indagata nella continuità del suo transito. Il pensiero costruisce continuamente mappe con cui si orienta all'interno dell'esperienza, mappe che sono un precipitato dei tre gradi dell'*axis terrae*, che transitando genera mutamenti nel cammino della loro verità, delle nostre credenze di donne e uomini copernicani.

Su questo tema esplose il rapporto tra verità e realtà delle mappe, un rapporto che, come si è notato sopra, richiama quello gramsciano tra struttura e sovrastruttura. La verità della mappa è un *tener per vero*, è ciò che pragmaticamente si è pronti a fare o a dire sulla base di ciò che si crede, è ciò su cui si reggono le istituzioni politiche del sapere, è il terreno di credenze condivise, stabilite scientificamente ad esempio, che tuttavia sono destinate a precipitare prima o poi, sono esposte all'infinito mutare dell'*axis terrae*. Ma, affermava Sini, questi saperi non accadono nel vuoto, non sono delle verità disincarnate, ma accadono sulla soglia della strozzatura dei nostri corpi, attraverso i nostri abiti, attraverso il nostro agire, come un saper fare e un saper dire operativo, come delle memorie operanti.

Sini precisa che il corpo così inteso non è il corpo della biologia o della chimica, ovvero il "corpo" analizzato e frammentato in scritte di mappe peculiari, specialistiche, che anzitutto sono iscritte all'interno della mappa cosiddetta scientifica, che mira a eliminare qualsivoglia fine o movimento teleologicamente orientato dalle sue spiegazioni "oggettive" e che mira altresì a ridurre qualsiasi fenomeno alla spiegazione delle cause efficienti. Sini oppone al corpo della scienza il *corpo vivente animato dai suoi fini*, dai suoi strumenti, dalle sue mappe, un corpo che nello stesso tempo è un corpo esposto, un *corpo indifferente*, che condensa i famosi tre gradi dell'*axis*. Dunque *un corpo esposto alla differenza dei suoi fini nell'indifferenza della sua incarnazione*. Il corpo come algoritmo, essere-dover essere, un corpo come progetto che *agisce*, ma anche *accade*, che è materia animata nella totale indifferenza. È sulla soglia di questo intreccio metabolico che verità e realtà, afferma Sini, si incontrano, si *toccano*, in un punto che converge all'infinito e che non si compie mai, perché tale punto non esiste, ma è il filo di melodia di cui parlava Peirce, è un eguale da intendersi come differenza nell'identico, l'eterno ritorno di un eguale che non è mai andato via, e che purtuttavia rinasce continuamente in altre forme.

Nell'intendere le cose in questo modo, questo *pensare diversamente* cozza inevitabilmente con l'approccio scientifico, compreso quello darwiniano. Tale approccio, nota Sini, intende cancellare la finalità iscritta nei viventi, o meglio mira a spiegarla partendo da un'assenza di finalità. Essa cioè mira a spiegare il progettuale attraverso il non progettuale, sulla base della riduzione del corpo vivente alla prospettiva della causalità efficiente, tipica dell'uomo socratico dell'ignoranza e della conoscenza. Sini, credo, qui non vuole affatto sminuire l'importanza dell'approccio scientifico ai fenomeni naturali, col suo indagare la vita e la sua intrinseca finalità attraverso un pensiero causalistico. Egli ci vuol dire però che anche l'uomo della causalità è una figura peculiare dell'*axis terrae*, la figura che deriva dall'uomo dell'ignoranza-conoscenza socratica, e che ora si tratta di smascherare nella sua pretesa di verità assoluta. Oltretutto, aggiungerei, uno sguardo postcopernicano e transnichilistico non potrebbe affatto sussistere senza l'evoluzionismo darwiniano. Noi proveniamo (anche) da quella visione, che iscrive la vita in un mondo senza fini preordinati, senza alcun Dio ordinatore che ha creato tutto fin dall'inizio attraverso un disegno intelligente. Darwin in questa presa di posizione contro una teleologia cosmica, non ha mai inteso negare che la lotta per la sopravvivenza, le azioni

² C.S. Peirce, *Scritti scelti*, UTET, Torino 2005, p.211.

che i viventi intraprendono per vivere e riprodursi, siano loro stesse finalizzate, abbiano scopi funzionali, programmi d'azione operanti, strumentali in relazione a fini e obiettivi impliciti o anche esplicitamente posti. Darwin, e con lui gli evoluzionisti moderni, non intendono mettere in questione che vita e movimento finalizzato siano il medesimo, ma che il mondo sia il risultato di un progetto superiore, di un'intelligenza divina. Vogliono contestare la visione teologica di una teleologia cosmica e contrapporvi il movimento infinitamente vorticoso e a-direzionale dell'evoluzione, cercando di comprendere come la vita, attraverso l'agire finalizzato dei suoi frammenti individuali, si sia evoluta attraverso un movimento cieco (cieco nel senso che non è governato da alcun progetto divino preordinato) in base a un procedere per tentativi ed errori. In questo procedere, i frammenti di vita agiscono in modo finalizzato, ma spesso essi falliscono e periscono, si estinguono, mentre solo alcuni si rivelano a posteriori efficaci, e cioè *sono nel vero*. E questo agire efficace, che *sta nel vero*, che opera con successo, ha una maggior probabilità (dice lo scienziato darwiniano) di propagarsi tra i viventi rispetto a quell'agire finalizzato che invece è meno efficace o che addirittura risulta dannoso ai fini della sopravvivenza e della riproduzione. Ma, chiediamoci, efficace *per chi?* Vero *per chi?* Per noi, per l'interprete darwiniano, per chi, uomo della conoscenza/ignoranza osserva la scena dall'interno del movimento dell'*axis terrae*, che si pone all'interno del vortice, del movimento evolutivo, ravvisando una storia, una evoluzione. Non per un occhio disincarnato che guarda da fuori una realtà oggettiva e assoluta, perché un tale occhio semplicemente non si dà: esso è un sogno della parte, immersa nella logica della pratica di scrittura. In questo senso, dunque, è proprio Darwin a porre le condizioni per pensare la verità come un agire strumentalmente efficace, come un essere pronti a fare che ha successo; e dunque per pensare la verità come essa stessa in evoluzione.

Oserei anche affermare che quel movimento metabolico tra verità e realtà, tra struttura e sovrastruttura, di cui si diceva sopra, condivide esso stesso una logica molto simile a quella darwiniana: la verità, in un mondo darwiniano, si manifesta, come abbiamo detto, attraverso l'efficacia degli abiti, ovvero di un ricordo operativo che orienta la vita nel suo aver a che fare con le varie occasioni offerte dal suo mondo ambiente. Nella differenza di efficacia tra questi complessi di abiti che vengono posti in essere dai viventi, nel loro aver successo o meno nelle circostanze di fronte a cui i loro corpi indifferenti sono posti, vi è il discrimine tra quali corpi verranno riprodotti nella generazione successiva e quali no, ovvero verranno estinti. Ma anche in questa logica selettiva darwiniana il successo delle variazioni più efficaci nelle progettualità operanti nei dintorni ecologici, non accade nel vuoto, ma è sempre incarnato nella materialità indifferente della corporeità. In questo senso l'accadere della variazione è connesso in un punto infinitamente convergente con la verità della variazione stessa, ovvero con la sua efficacia operativa. La variazione darwiniana è perciò *simultaneamente* materia corporea indifferente e aver-da-essere progettuale, ossia una scommessa sul futuro che può avere o non avere successo nel contesto ecologico in cui essa viene resa operante. Ma la variazione biologica, proprio come la realtà della mappa, è del tutto indifferente (ovvero accidentale/casuale, nei termini darwiniani), nella materialità del suo accadere, alla verità di essa (ovvero alla sua efficacia/strumentalità operativa e operante nei dintorni ecologici). Eppure, è attraverso il successo (la verità) o meno del suo uso (la sua interpretazione nei dintorni ecologici, il suo "significato" per la vita, gli abiti a cui essa dà luogo) che essa può influenzare la continuità evolutiva della variazione nell'indifferenza del corpo in cui accade. In questo senso, come dicevamo in termini gramsciani, la struttura corporea, nell'indifferenza delle sue variazioni accadute, è una realtà ogni volta operante nella sovrastruttura dei suoi significati per la vita, delle sue interpretazioni in termini di verità operativa ed efficace nei dintorni ecologici; viceversa, la sovrastruttura legata all'uso delle strutture o delle variazioni emergenti, è a sua volta operante nella struttura perché ne influenza il destino deviandone la traiettoria evolutiva verso direzioni imprevedibili.

In altri termini, mi pare di ravvisare una certa omologia o consonanza tra il rapporto metabolico di verità e realtà, che si toccano in un punto di convergenza infinita, e la logica evolutiva (o transazionale, come direbbe Dewey) proposta da Darwin, a patto che la si porti a fondo in direzione post-filosofica e transnichilistica. In questo senso i semi dell'evoluzionismo darwiniano, incorporati autobiograficamente e germogliati nel corpo dei nostri saperi hanno modificato e infine dissolto la pretesa assoluta di qualsiasi Verità, compresa quella dello stesso Darwin. Oggi ci accompagna una consapevolezza darwiniana, potremmo dire, che la verità non è una proposizione fuori dal mondo e dalla vita, assoluta, che dice cosa il mondo e la vita siano. La verità è da intendersi come efficacia strumentale (finalistica) dei saperi, che derivano dal fare del corpo, degli strumenti esosomatici, della voce e della scrittura; essa è da intendersi come un prodotto interno che viene consumato *nel* mondo e che eventualmente ha successo *nel* mondo. Perciò la verità cammina nel mondo, evolve, si trasforma e si estingue, riemergendo sotto nuove spoglie, ma è pur sempre un'azione pedagogica, politica, orientata e finalizzata secondo i due aspetti che riguardano la formazione già evidenziati da Sini lungo il cammino, e cioè la *sopravvivenza* (come si sopravvive) e lo *scambio* con gli altri

(come si convive). Essi naturalmente vanno pensati insieme, in quanto la sopravvivenza non può essere pensata senza la convivenza, senza il patto originario di cui si è accennato sopra. Lo scambio originario rende politico l'essere umano. Ma al filosofo, dopo Siracusa, dicevamo, non compete più l'arte politica. O meglio, può competere al filosofo in quanto essere umano, ma non al filosofo in quanto *filosofo*. Al filosofo compete la *politica del sapere*, ovvero quello che si fa a Mechrí. La filosofia, ha detto Sini, è *l'arte di innescare una gioia partecipativa e consapevole del comprendere*: una sorta di politica copernicana, che si iscrive nell'orizzonte dell'uomo della conoscenza in cammino nello scambio in atto della vita, e che intende ricomporre per tutti l'unità producendo *gioia*, ovvero, spinozianamente, un aumento indefinito di potenza. Un sogno impossibile di giustizia, ha aggiunto Sini.

In questa visione etico-politica copernicana, ogni corpo è posto ed esposto, nella sua indifferenza di corpo, nello scambio, nelle sue interpretazioni, nei suoi abiti di risposta. Per questo ogni corpo è politico e insegnante, perché ogni risposta *fa* storia, *fa* sapere, viene imitata e trasgredita, diventa memorabile. E questa è la premessa di ogni specializzazione pedagogica e politica come vengono intese oggi. Il filosofo in questo senso non è colui che agisce spontaneamente e attivamente in senso politico (non dobbiamo andare a Siracusa, non dobbiamo fondare partiti, non dobbiamo capeggiare scioperi...). *Il filosofo si fa carico dei corpi del sapere*. La prassi filosofica è interessata ai corpi, alle pratiche del sapere, intese come il presupposto di ogni modello di azione, di ogni convivenza, di ogni modalità politica e pedagogica, di ogni istituzione, e così via. Ecco dunque l'importanza degli *abiti* notata fin dalle prime sessioni del Seminario da Sini: dimmi come sei pronto a rispondere, in che pratiche vivi, e ti dirò quello che potrai fare (sul piano politico e pedagogico). Si deve dunque partire dalle pratiche concrete, dagli abiti di risposta, in primo luogo di noi stessi, chiedendo conto della propria autobiografia, delle proprie pratiche, in cui sono già iscritte le proprie finalità, le proprie pretese di verità. Si chiarisce così il senso del monito di Sini, secondo cui è fondamentale chiedersi «chi parla qui?», intendendo *questo* corpo come un precipitato di un sapere infinito, di una storia in cammino di cui esso è solo una piccola conseguenza.

Chi parla qui? Chi governa la nostra nave? Socrate ha ora lasciato il posto di nuovo ai sofisti? Dunque la post-filosofia è in realtà un *ritorno* dei sofisti? Non si tratta di rispondere, ma di stare nelle domande, frequentando un esercizio differente, che ha cambiato luogo. L'uomo socratico della conoscenza e dell'ignoranza sta così lasciando il posto a un tipo di umanità *consapevole* che i discorsi veri, come in ogni scambio, sono discorsi efficaci, riconosciuti di maggior valore, ma pregiudicati ideologicamente, in cui c'è chi chiede e chi offre, chi è più potente e chi invece è a rischio di vita o di morte. Sicché, precisa Sini, la proposta di condurre una autobiografia e la sua ambigua e efficace pretesa di verità filosofica, rientra essa stessa nel medesimo mondo dell'ideologia, della *doxa*, che solo avrebbe la pretesa di proporsi come una opinione di maggior valore, stando però *all'interno* del coro delle voci vicine e lontane, non al di sopra. In questo senso ogni progetto pedagogico è sempre anche ideologico, provvisorio, e perciò fallimentare. Ciò non significa che non possa avere successo o non possa essere efficace. Significa che la sua pretesa verità allude a una efficacia e a una verità *relative*. Allo stesso modo ognuno di noi è il fallimento di un progetto umano, efficace in quanto transita, inefficace in quanto scompare. È l'intero che si dà a vedere nella parte che transita, e che in quanto transita lascia un segno di sé per gli altri, per la memoria futura, collettiva.

La pedagogia dunque è parziale nel suo farsi, e fa quello che fa ogni politica, e tutti noi ogni giorno, cioè aggiustare come possiamo l'esistente. Si tratterebbe, dunque, propone Sini, di programmare il futuro in base a *quel che si è e a quel che si ha*, in base a quel che serve e a quel che è urgente. Come si era detto, ogni pedagogia è già sempre il prodotto compromesso dello Stato in cui opera, è un prodotto delle istituzioni in cui è attuata, ma anche di *questi* insegnanti e di *questi* discenti che la mettono in scena, all'interno di *questa* particolare società. Noi possiamo *aggiustarla*, cercare di proporre dei fini, una nuova unità morale, ovvero una nuova proposta ideologica, consapevoli che anche la nostra voce, come ogni voce umana, è una eco di suoni lontani, ed è sempre iscritta e trascritta nei luoghi ecologici dell'*axis terrae*.

I pensieri, le idee, si trasmettono e si reincarnano a lungo, come segni disponibili a un destino metamorfico. La politica copernicana del sapere di Mechrí equivale dunque a un *prendersi cura* di questi *corpi del sapere*, riattivandoli e rianimandoli in un *fare verità* consapevole del suo destino metamorfico. Un fare verità, cioè, consapevole del *gioco della capriola* che lo mette in scena: corpi del sapere ritagliati dalla memoria e gettati in avanti come sintomi, come dettagli luminosi ed efficaci che di nuovo e ancora ritraducono nella propria figura di parte il tutto impossibile.

Anche la proposta di Sini è a suo modo *ideologica*, nel suo pretendersi di maggior valore e condivisibile, pur iscrivendosi nel movimento inarrestabile dell'*axis terrae*. La pratica filosofica deve dunque avere memoria di una incolmabile differenza tra ciò che è e ciò che diciamo che è. Ciò che diciamo

che è, tuttavia, è parte dell'è, così come la sovrastruttura è parte della struttura.

Questa è una nuova visione che si sta facendo largo a Mechrí, una visione a suo modo sconvolgente, una nuova mappa che si propone di guidarci, come una sorta di *bussola copernicana*, nell'infinita complessità di una società di estranei, ormai diffusa su scala planetaria. Una società che non ha più comunanze e unità morali, dispersa com'è nella burocratizzazione dei rapporti, divisa tra produttori del lavoro e proprietari dello scambio. La mappa che così si profila, si pretende di maggior valore perché si propone come una mappa di *questa* società, efficace nel porre ordine a *questo* caos: un ordine, dunque, che è sempre provvisorio, precario, ingiusto nella sua parzialità, nel suo aver da essere continuamente aggiustato. Ereditiamo perciò il progetto di pace platonico, il desiderio di portare la pace e la musica della filosofia nella comunità umana. Ma questo desiderio di pace oggi si declina come speranza di modellare questa società fondata sullo scambio come occasione alla solidarietà partecipativa, e questo, dice Sini, sarebbe un luogo finale aggiuntivo, un settimo luogo che non c'è. Sogno di diritti per l'uomo estraniato, per il cittadino senza patria, di un luogo che non c'è, un luogo dove i diritti non nascono dalla terra, dalla patria, dall'istituzione.

Mechrí forse si approssima indefinitamente – fino a toccarlo – a questo settimo luogo che non c'è, perché è un luogo dove noi stessi ci modelliamo in una forma transdisciplinare, dove si frequenta la gioia della comprensione partecipativa, praticata in una gratuita non necessità, dove non c'è alcun patto se non l'ascolto reciproco e la buona educazione, ma dove nessuno è obbligato a partecipare se non dalle sue urgenze autobiografiche. Qui si esercita un corpo del sapere che si declina come arte del pensiero, arte della memoria come progetto di convivenza tra innumerevoli altri, che accade con la consapevolezza del fallimento costitutivo, che però è anche occasione di sempre nuove aperture, capace di morire, lasciando segni, per vivere ancora.

(4 maggio 2022)