

## Attrezzzeria

### LA NATURA È UN LIBRO SCRITTO IN CARATTERI MATEMATICI?

Enrico Bassani

In questo mio intervento cercherò di cogliere e rilanciare alcune delle sollecitazioni che provengono dagli “Intrecci” mechrìtici avvenuti in questi anni. Intrecci che a me sembrano un luogo di sperimentazione diretta ed autentica di quella transdisciplinarietà che la nostra associazione propone fin dalle sue origini.

Rileggerò, dunque, alcuni di questi interventi e colloqui alla luce del tema del rapporto tra *natura e cultura*. Sarà una sorta di *intreccio tra gli intrecci* - diciamo così - per approfondire un argomento che inevitabilmente percorre tutto il sapere e che attraversa Mechri da sempre.

Dobbiamo precisare che si tratta di accostamenti del tutto personali, che possono risultare anche un po' forzati e magari discutibili, ma aiutano me a lavorare autobiograficamente su temi che ritengo decisivi rispetto a qualsiasi campo del sapere e pratica (compresa la psicologia e la psicoterapia di cui mi occupo direttamente). Cercherò di osservare in controluce alcune linee che mi sembra di vedere, foriere di ulteriori domande, da rimettere in gioco e proporre.

Mi riferirò in particolare agli intrecci che hanno avuto luogo a Mechri nelle ultime stagioni. In particolare farò riferimento alla presentazione de “Quando un corpo può dirsi umano?”, con Manuela Monti, Carlo Sini, Carlo Alberto Redi e Riccardo Conte; “E avvertirono il cielo”, con Carlo Sini, Telmo Pievani, Carlo Alberto Redi e Andrea Parravicini; e al recente intreccio tra Rossella Fabbrichesi, Carlo Sini ed Andrea Parravicini sul tema “Il potere del sapere”. In questo mio contributo proverò a mettere in relazione alcuni aspetti di questi dibattiti anche con sollecitazioni di Enrico Redaelli rispetto alla lettura del rapporto natura/cultura in Levi-Strauss e nell'ultimo Freud di “Costruzioni nell'analisi”. Infine citerò alcuni passaggi del Linguaggio in Transito di Francesco Remotti e del percorso di Florinda Cambria e Carlo Sini nel Seminario di Filosofia e Arti del Sapere Dinamico di quest'anno.

Cercherò, a mio modo, di “far dialogare tra loro i dialoghi” già avvenuti a Mechri, proprio in virtù (e in vista) di quella transdisciplinarietà che tanto ci sta a cuore.

Chi volesse approfondire il materiale citato, lo trova nell'archivio di Mechri e nelle attività in corso al sito [www.mechri.it](http://www.mechri.it).

L'intento di questi accostamenti – lo ripetiamo – è provare cogliere dei *flash*, emersi tra noi, e farne un “uso” in vista di un possibile esito teoretico.

In questo percorso ideale mi farò condurre, anzitutto, da due osservazioni-guida e da una domanda. Si tratta di “lampi”, appunto, che offrono una buona sintesi di alcune consapevolezze emerse chiaramente e prepotentemente in me in questi anni mechrìtici. Piccoli punti di approdo, e di ripartenza, che penso siano condivisi nel nostro lavoro comune a Mechri, anche se è possibile che questa sia una percezione solo mia.

La prima osservazione-guida è una citazione del fisico Percy Williams Bridgman, tratta da “La logica della fisica moderna” del 1927: “*Non è lecito separare l'oggetto della conoscenza e lo strumento della conoscenza, essi debbono essere considerati come un tutto unico*”. Si tratta di un riferimento da me già ampiamente utilizzato in “Linguaggio in Transito: Psicologia” nel 2020.

La seconda è una citazione di Heinz von Foerster, anch'egli fisico e pioniere della cibernetica e dell'Intelligenza Artificiale, tratta da “Cybernetics of cybernetics” del 1974: “*L'oggettività è l'illusione che si possano fare osservazioni senza un osservatore*”.

Da queste due citazioni, tra loro teoricamente molto vicine, che spostano decisamente l'attenzione dall'oggetto della conoscenza al soggetto conoscente e alla sua “provenienza”, mi sembra emerga con forza una domanda improcrastinabile e onnipresente; una domanda autobiografica (sicuramente in senso sociale, ma probabilmente anche in senso strettamente personale, come arriveremo a dire) che potremmo sintetizzare in questi termini: “*E qui chi parla? Chi osserva?*”. Interrogativo siniano e, ancor prima, nicciano, che abbiamo sentito risuonare innumerevoli volte nelle sessioni dei seminari di Filosofia e delle Arti Dinamiche di questi anni.

Mettiamoci per strada, dunque, in questo breve percorso sul rapporto natura/cultura, facendoci condurre da questa domanda, sorretta da una forte consapevolezza della comune origine di soggetto conoscente e oggetto conosciuto.

Nell'intreccio **“Quando un corpo può dirsi umano?”** a me sembra che affiori da subito, in modo esplicito, la consapevolezza di una sorta di *comune amalgama costitutiva tra natura e cultura*: il sociale si incarna nel biologico – suggeriscono Manuela Monti e Carlo Alberto Redi - la cultura si fa biologia. Le nozioni di con-dividuo, genomica sociale e di relazione ecologica nel senso più ampio del termine, fatte proprie dalla biologia contemporanea, conducono in questa direzione: tra individuo, ambiente e storia (sociale-collettiva e individuale-personale) si verifica un'osmosi infinita ed inarrestabile. Sono dimensioni che si co-appartengono e che si co-costruiscono.

*Cultura che si fa biologia*, anzitutto. Questo aspetto, fatto “esplosione” dagli studi sull'isteria di Freud, era già evidente nella medicina antica di impronta pitagorica, ed è oggi acclarato, nell'ambito della Psicologia Sperimentale e della Psicologia Clinica, da tutte le ricerche che indagano il rapporto tra lo psichico e il somatico. La storia sociale, culturale, linguistica di una collettività entra nelle carni di ciascuno dei suoi membri, così come la storia individuale, personale, biografica ed autobiografica di ogni individuo ne plasma la postura, la mimica, il corpo, fin quasi nelle catene polimeriche del Dna, permettendo l'espressione di alcuni caratteri anziché di altri.

Quindi cultura che si fa biologia, stiamo dicendo. Ma anche *biologia che si fa cultura*. Senza l'uomo-organismo, l'uomo-biologico - immagino che direbbero Manuela Monti e Carlo Alberto Redi – non ci sarebbe alcuna forma di cultura perché non ci sarebbe – letteralmente - nessuno, nessun uomo. E quindi nessuno che possa – fisicamente – parlare e costruire un sapere. Senza un oggetto “fisico” primordiale, un uomo nella sua oggettualità materiale, non ci sarebbe il punto di avvio di alcunché, cultura compresa.

Eppure – mi verrebbe da argomentare ulteriormente - la biologia che cos'è se non un *racconto culturale*? E non è altrettanto per la fisica o per qualsiasi disciplina specialistica in qualsivoglia campo della conoscenza? Certo, un racconto (o molti racconti) costruito attorno alla verificabilità dei propri enunciati, alla logica dei propri ragionamenti, all'universalità dei propri assunti, e via dicendo; ma pur sempre un racconto.

Ma allora viene prima l'uomo biologico (nella sua struttura fisica e materiale) o viene prima il racconto della biologia (di cui l'uomo biologico è un esito inevitabile)? Viene prima l'organismo-uomo, che nel suo percorso naturalistico ha dato luogo alla cultura e ad un sapere che sappia descrivere la sua stessa origine in quei termini, o viene prima un sapere (in questo caso biologico) dell'uomo in cui viene poi iscritta l'origine stessa dell'uomo (che “diventa” – in qualche modo – “biologico”)?

Il che, detto in termini gnoseologici, suona grossomodo così: quale istanza ha un potere esplicativo o descrittivo sull'altra? La cultura sulla natura o viceversa? La cultura deve essere compresa “naturalisticamente”, come sostiene il realismo ipotetico (fin dai patriarchi contemporanei Popper e Lorenz), oppure è la natura ad inscrivere in un “discorso” culturale e quindi è a partire da questo che deve essere compresa?

Possiamo porre questa stessa questione attraverso la nostra domanda di partenza: “E qui chi parla?” Chi fa queste osservazioni? La natura? La cultura? Io, essere biologico, diventato capace di comprendere se stesso e la propria origine dopo un infinito percorso naturalistico? Oppure io, prodotto culturale, diventato capace di intrecciare racconti in cui collocare, e ritrovare, la mia stessa origine? E, se così fosse, nel primo caso, *quale natura* starebbe parlando? Oppure, nel secondo, *quale cultura*? E attraverso *quale linguaggio*?

Ogni volta, infatti, non possiamo che constatare questa ovvietà: ovunque vi sia un predicato, di qualsiasi origine, contenuto, attribuzione e via dicendo, sorge spontanea ed insopprimibile la domanda: “E qui chi parla?”. Perché c'è sempre qualcuno che parla! “Tutto accade nel linguaggio”, amava ricordare Humberto Maturana, biologo e filosofo della scienza.

E se volessimo andare ancor più in profondità di questo nostro dire dovremmo formulare una domanda genealogica in questi termini: ma prima della cultura che cosa c'era? Nulla? Né nulla né qualcosa? La natura? Probabilmente un naturalista ortodosso – come abbiamo già osservato - direbbe che la cultura stessa è un evento naturale e in quell'alveo va ricondotta la sua origine e l'intero suo dispiegamento. Ma, se questo è vero, lo è anche l'esatto contrario: la natura, al di fuori di un discorso e di un sapere naturalistico, ossia di

un racconto culturale, come si potrebbe “costruire in quei termini” e, soprattutto, come potrebbe “dire di sé”? Senza parole nessuno può parlare, neanche madre-natura.

Diciamolo ancora, in estrema sintesi, con questi altri termini: se è vero che senza l’organismo-uomo non c’è nessuno che possa proferire parola, è altrettanto vero che senza parole non vi è nessuno che possa dire alcunché; quindi, tantomeno, parlare “veritativamente” di sé e della propria origine.

Le stesse tematiche, in questa lettura trasversale che abbozzo attraverso la lente del rapporto natura/cultura, mi sembra emergano anche nel dialogo “**E avvertirono il cielo**” tra Manuela Monti, Carlo Alberto Redi, Telmo Pievani e Carlo Sini.

In quel dibattito è centrale una metafora rispetto alla quale si è trovato un generale accordo tra i relatori. Si tratta della metafora dello scienziato che, nel processo di conoscenza, getta le sue reti nel mondo, e raccoglie *porzioni di verità*. Ossia, la natura risponde alle domande che la cultura (in questo caso la scienza) le pone attraverso teorie, modelli e predizioni possibili. E risponde veritativamente, dando indicazioni su come il mondo è fatto *in realtà*.

Qui siamo di fronte, ancora una volta, al grande paradigma naturalistico o del realismo ipotetico: la natura dà riscontro (ossia, verifica o falsifica) alle ipotesi dell’uomo. Il che permette allo scienziato di formulare ipotesi *vere* (per quanto sempre rivedibili e falsificabili) circa la natura stessa.

Ed è sicuramente così, di questo non c’è ragione di dubitare: confrontando i calcoli matematici degli astrofisici con l’osservazione fisica dell’orbita della Terra è possibile stabilire con assoluta certezza (e prevedere senza possibilità di errore) il suo percorso.

Però non basta. Nel compiere le nostre ipotesi, verificare i calcoli, predire esiti futuri e via dicendo, dobbiamo anche aggiungere *dove* tutto questo si verifica. Dobbiamo cioè indicare esplicitamente che la possibilità di verificare ipotesi circa la natura oggettiva e naturalistica dell’uomo e del mondo si dà in un mondo già così costruito, ossia costruito oggettivamente e naturalisticamente. Un mondo *già fatto* di oggetti fisici, biologici, chimici, e via dicendo.

Altrove non è così. L’uomo di Dante non è l’uomo di Damasio (neuroscienziato contemporaneo), così come l’uomo degli antichi Egizi (per quanto riusciamo ad immaginare) non è l’uomo di Sartre, e così via, all’infinito. Ma non solo: due mele più due pere non fa quattro frutti (se non in matematica). Il risultato dipende sempre da che cosa, con quei frutti, ci devo fare: uno strudel? La frutta cotta? Una macedonia? Oppure li devo vendere? O acquistare? Oppure ancora lanciare dal balcone (per vedere “l’effetto che fa”, come capitava di fare da bambini?). Due più due fa quattro solo in matematica – dicevamo, facendo eco alle lezioni del professor Giovanni Bruno Vicario all’Università di Padova oltre trent’anni fa - dove si manipolano oggetti assoluti estrapolati dal proprio contesto e dalle azioni di cui sono investiti (e che danno loro l’identità che, di volta in volta, assumono).

Tornando al nostro discorso, dunque, possiamo provare ad esprimerci in questi termini: la natura risponde ai quesiti della cultura (in questo caso la scienza) solo dopo che la cultura ha già costruito la natura in quei termini (che sono i “propri” termini, della cultura; anzi, di quel tipo specifico di cultura). Nella nostra realtà, “quei termini” sono – appunto - *naturalistici*.

La Terra è sferica, non è piatta – facciamo un altro esempio sovrapponibile al precedente - Questo, la scienza, lo può affermare in modo inequivocabile. Ma non possiamo tralasciare di aggiungere che questa osservazione, incontestabile, la si può compiere solo dopo che un certo tipo di cultura (scientifica, metrica, oggettiva, e via dicendo, in questo caso) ha costruito la Terra come oggetto fisico, matematico, planetario, eccetera.

E va benissimo, ci mancherebbe, ma dobbiamo tenere sempre presente la provenienza e la genealogia del mondo per come ci appare, ossia per come l’abbiamo costruito.

Anche il concetto di *serendipity*, citato nel dibattito e fatto valere come testimonianza di un fattore di imprevedibilità delle risposte che la natura offre, non rappresenta una autentica prova di una diversa costruzione del mondo all’opera. Tutt’al più testimonia un risultato inaspettato di ciò che, in quel modo, si è pur sempre (e già) costruito.

Ecco che qui emerge, ancora una volta, la nostra domanda: come il mondo si è costruito in quei termini e ha dato forma a quegli oggetti? Chi, o che cosa, ne è artefice? Insomma, qui chi parla?

Detto in altri termini, come accade che il mondo si dia in oggetti fisici (o in qualsiasi altra categoria di oggetti)? Anche perché – come già abbiamo osservato, ma è sempre opportuno ribadire - non è da sempre che il mondo è fatto così, e meno che mai lo sarà per sempre. Dipende dalla narrazione dalla quale è, di volta in volta, avvolto e nella quale prende, ogni volta, corpo e forma. Il mondo si è costruito e ricostruito in molti modi nella brevissima storia di noi occidentali (per citare il piccolo microcosmo che ci è familiare e in cui siamo immersi). Figuriamoci in altre culture, saperi, pratiche e forme di vita umana (come Francesco Remotti ci ha insegnato nel Linguaggio in Transito di quest'anno dedicato all'Antropologia Culturale): “*Ma l'uomo non è mica un sasso!*” - recita il titolo di una sua giornata di studio, che sembra andare nella direzione diametralmente opposta al riduzionismo fisicalista – L'uomo non è la sua materialità fisica e non è da lì che è opportuno partire per comprenderne la “natura”.

Tornando alla metafora dei nostri interlocutori di questo dibattito, dobbiamo cioè chiederci *da che cosa è formata* la rete che lo scienziato getta, *come è costruita*? E dobbiamo ancora una volta domandarci: *chi la getta? Perché? Con quali intenti?*

“*La natura è un libro scritto in caratteri matematici*” – è la celebre espressione di Galileo.

Sorge però, immediatamente, la nostra domanda: chi l'ha scritto, quel libro, con quei caratteri? Chi parla qui?

Il buon Dio? La natura stessa (che avrebbe dunque scritto se stessa)? La cultura? La cultura – ogni volta - di una certa epoca, latitudine e longitudine specifica, con tutte le sue pratiche (come siamo abituati a dire)? E ancora: è sempre stato così? È scritto per tutti così, il libro della natura? Ci sono altri modi di scriverlo? E in rapporto a che cosa un tipo di scrittura è, o potrebbe essere, migliore di un altro (e anche qui dovremmo spiegare che cosa intendiamo con il termine “migliore”)?

Oppure, infine, è stato proprio lui, Galileo Galilei (e tutto ciò che, in quella figura di uomo, ha preso corpo e si è raggrumato) a scrivere il libro della natura in caratteri matematici? Di che cosa, il suo dire, è stato autenticamente espressione, in senso culturale e sociale? E chi era Galileo Galilei? Che cosa l'ha mosso nel dire ciò che ha detto? Da che storia veniva e di che cosa era – profondamente – in cerca?

È la stessa domanda che Carlo Sini ha posto a ciascuno di noi nel corso del seminario di Filosofia del 2020 – 2021: “*Che cosa vi porta qui? Che cosa volete? E perché così non vi va bene?*”.

Sì, perché – io credo - è sempre un'istanza autobiografica (in senso personale e, contemporaneamente, collettivo) a muoverci. Noi come Galileo, Nietzsche, Lorenz, Peirce o chiunque altro. Compreso il cosiddetto “uomo della strada”, nome collettivo che designa infinite vite personali, ciascuna da incontrare e considerare per sé e da sé, animato dall'altrettanto cosiddetto “senso comune”, anch'esso, in egual misura, *singolare e personale*, per quanto collettivo. Ma su questo tema torneremo oltre.

Per ora mi viene da osservare che chi (o che cosa) risponde alle domande dello scienziato che getta le reti (nella metafora dei nostri interlocutori) è sicuramente la natura; ma non la natura che ha in mente il naturalista e lo scienziato stesso (assoluta, universale, a-storica, pre-verbale, a-teorica e via dicendo), bensì la *natura intesa come cultura* (e non c'è altro modo di intenderla). La natura per come l'ha scritta colui che domanda (e tutto quell'intreccio di saperi di cui egli stesso è una manifestazione puntiforme), o che getta le reti. Il quale, in questo caso, è proprio lo scienziato, con tutti i suoi saputi, le sue pratiche e procedure, mosso dai suoi dubbi, animato dalle sue convinzioni, legittimamente maturate in un mondo così costruito. Lì, in quel mondo oggettivo, fisico, metrico, quantitativamente ridotto, e via dicendo, troverà le sue risposte, certo. Ma sono le risposte della “sua” natura (che è, ogni volta, “tutta la natura”, senza resti), scritta con quei caratteri, *già scritta* (ossia costruita) con quei caratteri. E chi l'ha scritta con quei caratteri è, ancora una volta, lui; o meglio, le infinite vite, tradizioni, usi, abitudini, pratiche, saperi, strumenti, culture che in lui, momentaneamente, singolarmente e personalmente, si condensano.

Il mondo oggettivo, materiale, naturalistico (se ci riferiamo al sapere scientifico oggettivante) non è, infatti, più vero, più essenziale, più reale rispetto a qualsiasi altro “mondo”. Tantomeno è ateorico (ossia precedente qualsiasi lettura o interpretazione del mondo stesso). Possiamo dire senza tema di smentita che la prospettiva che la scienza incarna è *oggettiva*, questo sì. Ma *oggettiva* non significa *ateorica*. L'oggettività è altrettanto carica di “teoria” e di “saputi” quanto qualsiasi altra prospettiva gnoseologica, e “costruisce” i propri oggetti nello stesso modo in cui li costruisce qualsiasi altra forma di operatività, azione, “lavoro” (come abbiamo imparato ad esprimerci in questi anni), produzione di conoscenza fatta in comune. Siamo sem-

pre all'interno di un fare collettivo e di un "lingueggiare" comunitario, anche quando pensiamo di osservare in modo neutro oggetti "gettati davanti a noi" (*obiectum* significa proprio questo).

Qualcuno, metaforicamente, li avrà pur gettati, quegli oggetti (rendendoli tali attraverso la propria azione); non sono là fuori "da sé", "per sé". E per "qualcuno", in senso lato, intendiamo un *soggetto conoscente*, un soggetto che agisce conoscendo, e, così agendo - nel modo specifico in cui lo fa - incarna uno sguardo comune, un modo di porre e di porsi, di osservare, di "frequentare il linguaggio" e prendere dimestichezza con il mondo cui dà corpo, costruito in una storia sterminata prima di lui e arrivato fino a lui attraverso un intreccio indistricabile di vite, contesti e circostanze, come dicevamo.

Nel caso della "conoscenza oggettiva" l'azione di cui è protagonista e, contemporaneamente, fruitore, il nostro soggetto conoscente (ossia, in qualche misura, tutti noi) è il "gettare davanti a sé". Coerentemente con tale azione (da immaginare in un orizzonte "mentale" e gnoseologico) si verrà costruendo un "mondo oggettivo", rispetto al quale egli stesso, il soggetto conoscente, - in questa chiave di lettura - sarà oggetto tra gli oggetti. Lì, in quel mondo così costruito, troverà inoltre soluzione ai suoi quesiti, "sorpreso" o meno (come la nozione di serendipity ben chiarisce), dalle risposte che la natura (anch'essa così costruita) gli fornirà.

L'oggettività ha quest'aura di neutralità, perché incarna l'essenza di quel movimento di esternalizzazione che è il tratto proprio del linguaggio: il trasferimento su di un supporto e l'astrazione della vita vivente dal contesto in cui accade. Ma è essa stessa (la costruzione oggettiva del sapere) un'azione, o, se vogliamo, una modalità relazionale di costruire oggetti. Ed è anch'essa interna al linguaggio, con tutto ciò che di storico, sociale, culturale, contestuale, pragmatico, eminentemente peculiare e specifico questa iscrizione comporta.

Qualsiasi azione, una volta attraversata la soglia del linguaggio, produce oggetti. L'azione di "conoscere oggettivamente" sembra primaria, primordiale, nella misura in cui si astiene da ulteriori qualificazioni specifiche (ed appare quindi "neutra"), ma è anch'essa un'azione della stessa "natura" (scusate il gioco di parole) di qualsiasi altra e costruisce i propri oggetti nello stesso modo. Il martellare "produce" (nel senso di "permettere l'emersione di") oggetti martellabili, che si costruiscono e si qualificano in rapporto a quell'azione, l'osservare produce oggetti osservabili, il camminare oggetti calpestabili, e via dicendo, all'infinito, in rapporto ad ogni operatività praticabile.

L'azione di "conoscere oggettivamente" produce oggetti e basta - così sembra. Ossia oggetti primi, "puri", neutri, non ulteriormente qualificati e specificati. Potremmo anche dire "oggetti assoluti". In un secondo momento gli oggetti si qualificano, diventando - nei nostri esempi - martellabili, visibili, calpestabili, e via dicendo. Ma sono anzitutto oggetti. È dunque comprensibile - nella lettura naturalistica che stiamo cercando di sintetizzare - che l'azione di conoscere oggettivamente appaia come un movimento primario, la precondizione, il passaggio preliminare a qualsiasi forma ulteriore di conoscenza.

Ma, osservando ancor più da vicino, si deve constatare che anche il "conoscere oggettivamente" è una modalità di "produzione" di oggetti tout-court, della stessa "natura" di qualsiasi altra azione conoscitiva, con la sola differenza che, anziché oggetti martellabili, visibili, calpestabili, e via dicendo, dal passaggio attraverso quel tipo di azione appaiono "oggetti oggettivi", con la specifica qualità o proprietà di non essere, in prima istanza, ulteriormente qualificati. O meglio, si tratta di oggetti che si astraggono da tutto ciò che è contingente, storico, transeunte, contestuale, nella misura in cui l'azione da cui traggono origine è proprio l'essere "gettati fuori" e osservati dall'esterno. Questa è la loro "proprietà" per come emerge dall'azione di cui sono destinatari e da cui prendono origine. "Oggettivo", in questo orizzonte genealogico, ha lo stesso valore di "martellabile", "visibile", "calpestabile", in quanto esito dello stesso percorso generativo, anche se prodotto da un'azione differente.

Ma qui c'è un punto cieco: quell'universo di "oggetti oggettivi" che si viene così costruendo, non può prescindere dalle circostanze della propria stessa emersione, dall'azione ("conoscere oggettivamente") rispetto alla quale tutto prende avvio. Ecco dunque che quell'oggettività designata come punto d'arrivo assoluto, e conoscenza "ultima" delle cose, si iscrive già in una "pratica di mondo" e descrive qualcosa che avviene al proprio interno e non fuori da sé. Il "mondo oggettivo", così come qualsiasi sua partizione interna a quello sguardo (le diverse discipline scientifiche, ad esempio), si configura come tale in rapporto ad un'azione oggettivante e non "da sé" o "in sé".

Ricordiamo von Foerster: “L’oggettività è l’illusione che si possano fare osservazioni senza un osservatore”.

Se mi chiedo quanto è lungo un sentiero – per fare un esempio già ricordato altrove – troverò un numero, ma non perché il sentiero sia “fatto” di numeri, sia scritto in caratteri matematici, o sia, in sé, numerabile; bensì perché io lo sto misurando e, attraverso questa azione, costruisco un mondo “metrico”.

È così che la *cultura* (ogni volta una specifica forma di sapere che costruisce i propri oggetti, raggrumata nell’esperienza puntiforme di un singolo individuo) ritrova nella *natura* ciò che già ci aveva messo. O meglio, ritrova la natura per come già l’aveva costruita.

Eccoci dunque all’ultimo flash che colgo dall’intreccio “**Il potere del sapere**”, prima di tirare le fila del nostro procedere.

Anche in questo caso provo a focalizzare l’attenzione su un singolo bagliore (quello che ha colpito me ed è funzionale a ciò che sto argomentando) di questo prezioso confronto. Il cuore del dibattito mi sembra essere *il passaggio verso un’etica*. Lo sintetizzo in questi termini, sperando di non aver frainteso troppo il senso che gli interlocutori hanno voluto trasmettere: la vita è qualcosa che non si può e non si deve dire, bensì fare.

Il che si traduce in domande di questo genere, attraverso cui orientare le azioni di ciascuno: che cosa voglio produrre con quello che so? Qual è il senso del mio operare nel mondo? Che cosa si vuole fare con ciò che si conosce?

Si tratta di imparare a pensare non per principi assoluti ma per le conseguenze delle singole azioni – come ci hanno spiegato i relatori -. La domanda, da declinare personalmente individuo per individuo, si sposta da “che cosa è”, a “che cosa si può fare con”. Il che trasla anche lo statuto della verità e il suo ruolo nell’orientare l’azione ulteriore. È l’ubertosità, la fertilità negli effetti che produce, ciò che orienta, o che dovrebbe orientare, le nostre azioni; in vista, in ultima istanza, della possibilità di essere felici – come Rossella Fabbrichesi ci ha ben chiarito e al cui intervento rimando - .

Indicazione preziosissima, che, nella mia percezione, squarcia il cielo della metafisica e segna un radicale cambio di paradigma. L’attenzione si sposta dal contenuto del sapere, con tutte le attribuzioni di cui può essere oggetto (la “verità” su tutte), all’azione che lo muove e, soprattutto, alla quale dà ulteriormente avvio. Il sapere così come qualsiasi altra forma di costruzione di contenuti.

Ma anche qui, in questa straordinaria operazione filosofica, in cammino già da tempo nel magistero di Carlo Sini, riemergono inevitabilmente in me le domande da cui ci stiamo facendo condurre fin dall’esordio di questo nostro procedere.

La prima è ovvia (ed è sempre quella): ma qui chi parla? Chi indica, o racconta, questo passaggio (a cui tutti noi, a Mechrì, in qualche misura, stiamo lavorando)? Perché lo fa? Da che cosa è mosso? Da che cosa, tutti noi “soggetti mechrìtici”, siamo mossi?

La seconda domanda è strettamente intrecciata alla prima, e ne è, anzi, una diretta conseguenza: quando diciamo che la vita è qualcosa che non si può e non si deve dire, ma fare, di quale vita stiamo parlando? O, in modo ancora più esplicito, la vita di chi?

Perché il rischio di enunciare un’altra metafisica a me sembra comunque altissimo. Il pericolo, cioè, di parlare *della vita*, come ci capita sempre di fare anche quando ci riferiamo all’*uomo*, in senso assoluto e generale; come se esistessero una vita e un uomo di tal fatta. Ed è ovvio che esistono (non foss’altro che per il fatto che ne stiamo parlando), ma esistono qui, ora, tra noi, per come emergono nel discorso costruito insieme. Discorso tutt’altro che campato per aria: affonda profondamente le proprie radici in una storia di almeno duemila e cinquecento anni, articolata in infinite varietà e differenze. Ma è lì e solo lì che possono emergere, ed esistere, una “vita” e un “uomo” di tal fatta, e in chi partecipa, ognuno a suo modo, di questa grandiosa e affascinante avventura intellettuale (noi compresi).

In ultima analisi, la grande metafisica occidentale (chiamiamola così, molto approssimativamente, solo per intenderci), il naturalismo scienziato, altre forme di naturalismo non-riduzionista, la fenomenologia, o qualsivoglia altra prospettiva epistemologica, fino a questo nostro discorso, non ci dicono (ognuna a suo modo) come è scritto il mondo, con quali caratteri. Ognuna di esse ci dice come è stato scritto, di volta in volta, da differenti comunità parlanti e scriventi, e testimonia di come noi, ora, proviamo a riscriverlo. Nel

nostro caso, ad esempio, definendolo non intermini di contenuti di sapere, ma in termini etici, di ciò che si può fare.

Aggiungiamo anche che qualsiasi operazione di astrazione universalistica (dalle “grandi metafisiche” fino a questo nostro dire), ovviamente, è pienamente legittima e non ha bisogno d’altro, se non del proprio stesso “fare”, per esprimere se stessa. Va bene così (e, in qualche misura, non possiamo che procedere in questo modo, in virtù della funzione astrante e universalizzante del linguaggio stesso), ma dobbiamo portare sempre con noi la consapevolezza del nostro stesso operare e del luogo da cui emergono gli oggetti con i quali ci troveremo poi a lavorare.

Per fare alcuni esempi, è opportuno studiare il linguaggio come se fosse una funzione assoluta (e le ricerche in quest’ambito ci hanno arricchito molto nel corso del Novecento) ma dobbiamo contemporaneamente ricordarci i preziosi ammonimenti di Francesco Remotti nel *Linguaggio in Transito sull’Antropologia* proprio qui a Mechrì, quest’anno: nessun essere umano parla una lingua universale; e ciò che si incontra, nella cosiddetta vita, sono sempre singoli uomini, non l’uomo. Singoli uomini “fatti” del proprio contesto, della propria storia, del proprio modo di articolare le parole e i significati; della propria cultura, se vogliamo. La cultura stessa è un fare, non un fatto – ci ha spiegato sempre Remotti – a cominciare dalle prime azioni fondative di una comunità: la costruzione della capanna dove passare la notte.

L’uomo, la comunità, l’essere, e poi io, tu, noi, voi, fino al tavolo, al martello, al pallone, e via dicendo: tutta la vita è un fare e un dire contemporaneamente, per ciascuno a suo modo e in un racconto proprio, scritto con le parole di tutti, in un preciso contesto e linguaggio. Il che comprende, ovviamente, la “postura etica” che stiamo cercando di mettere in esercizio.

Questo ci è dunque chiaro: la cultura è un fare. Ma la natura? – e torniamo a bomba sul nostro tema - Che cos’è la natura? E che rapporto ha con la cultura? Domanda i cui contorni diventano progressivamente più chiari, a me sembra. Procediamo ancora, dunque, solo per alcuni passaggi, prima di abbozzare una risposta.

La lettura di Levi-Strauss offerta da Enrico Redaelli nelle *Lecture del Mercoledì del dicembre 2023*, il cui tema è stato appunto **“Il confine tra natura e cultura. Levi-Strauss e le strutture elementari della parentela”** ci offre una chiave di lettura in più.

In quest’opera epocale di Levi-Strauss affiora – per come ho inteso la spiegazione di Redaelli - una consapevolezza riassumibile in questi termini: la cultura non è contrapposta o giustapposta alla natura, ma ne è una trascrizione o una riscrittura. In questa operazione avviene una miscelazione degli ingredienti, una mescolanza tale che, alla fine di questo processo, non vi è più nulla di naturale. O, se vi fosse, non sarebbe più ravvisabile come tale.

Facendoci guidare sempre dalle nostre domande, mi verrebbe però da chiedere ulteriormente: prima che la cultura trasfigurasse tutto, c’era la natura? O, altrimenti, che cosa c’era? Non c’era nulla? Né nulla né qualcosa? C’era il mondo etologico? C’era silenzio? E chi avrebbe detto e potuto dire questa o quest’altra verità? Ossia, ancora una volta, ricorsivamente e quasi ossessivamente: “E qui chi parla?”.

Perché se natura e cultura sono due “entità” distinte - che poi si amalgamano così in profondità da rendersi indifferenziabili tra loro - significa appunto che, originariamente, sono altra cosa l’una rispetto all’altra. E quindi ha senso chiedersi, come ha provato a fare lo stesso Levi-Strauss, se la risposta della pupilla alla luce sia un evento naturale o culturale; se la paura del bambino alla vista di alcuni stimoli sia innata o acquisita; oppure se l’atteggiamento di una madre verso il proprio figlio sia naturalmente o culturalmente prestabilito. Domande attorno alle quali, su queste basi epistemologiche, si sono arrovelate generazioni di psicologi e studiosi di psicologia animale e comparata.

Ma, queste, sono domande ben poste, alla luce delle osservazioni che stiamo conducendo insieme?

Rispolveriamo, ora, le citazioni da cui siamo partiti, per cercare di arrivare ad una conclusione del nostro argomentare. Ricordiamole brevemente: “*Non è lecito separare l’oggetto della conoscenza e lo strumento della conoscenza, essi debbono essere considerati come un tutto unico*” (Percy Williams Bridgman) e “*L’oggettività è l’illusione che si possano fare osservazioni senza un osservatore*” (Heinz von Foerster). Le

abbiamo evocate – lo ricordiamo – perché, nella percezione che ne ho, riassumono una consapevolezza importante di tanti percorsi mecritici compiuti insieme.

Ciò che suggeriscono questi due “corrimano” è un rapporto di *contemporaneità* e di *contestualità* sia nell'emersione di *soggetto* (strumento della conoscenza per eccellenza) e *oggetto*, sia nella dialettica *conoscente/conosciuto* (attraverso il linguaggio).

Soggetto e oggetto nascono insieme (attraverso le pratiche che hanno dato loro corpo) e il luogo della loro emersione è il linguaggio (ogni volta quel linguaggio specifico). Possiamo dirlo anche in questi altri termini: gli oggetti e il racconto degli oggetti stessi sorgono simultaneamente in rapporto ad un'azione (in questo caso conoscitiva) che istituisce tutta la scena. La conoscenza (ogni volta una specifica forma di conoscenza, con tutti i suoi *strumenti*, concettuali e pragmatici) è la descrizione di quella scena epifanica che poi si articola ulteriormente e indefinitamente in contenuti, attribuzioni, temi e nuovi problemi.

Originariamente natura e cultura sono tutt'uno. Ma non nel senso dell'amalgama di ingredienti tra loro differenti (a partire e in virtù di che cosa?), bensì nel senso dell'indistinto e indifferenziato originario (che né c'è né non c'è, e sul quale non è possibile nessun tipo di attribuzione), che solo successivamente, in rapporto ad un'azione, si articola in “altro da sé”. A ben guardare, non è corretto neppure dire che natura e cultura sono originariamente tutt'uno, perché significa già osservare la scena a partire dalla loro distinzione successiva; ma, per intenderci, non abbiamo che da usare queste parole.

Se, dunque, natura e cultura sorgono insieme, la natura non è il punto d'avvio imprescindibile di qualsivoglia processo (conoscenza compresa), e la cultura non è né una descrizione né una rappresentazione della prima. E neppure un suo presupposto. Si tratta di una reciproca costruzione. Ma persino l'aggettivo “reciproca” è inappropriato – dobbiamo precisare - sempre perché istituisce e connota qualcosa che ancora è di là da venire (la distinzione natura/cultura).

La realtà, tutta la realtà, è – semplicemente - una costruzione, dalla quale poi emergono le infinite dialettiche proprie di ciascun “mondo”.

È chiaro che il concetto di *costruzione* del mondo è profondamente differente da quello di *rappresentazione* del mondo stesso, cardine di tutto il paradigma realista e naturalista. Ne è diverso per moltissimi aspetti, ma qui mi concentrerò, in questo spazio che mi rimane, solamente su due: il suo rapporto con la *verità* e con la *relazione*. Ad una rappresentazione, infatti, si chiede di essere in qualche misura veritiera, plausibile o verosimile. La rappresentazione è concettualmente legata a doppio filo con “la realtà”, sia se considerata in rapporto ad un criterio di verosimiglianza rispetto a ciò che è oggetto di rappresentazione, sia (in modo più “soft”) laddove “la realtà” è semplicemente l'avvio, lo scocco iniziale di un processo di semplice espressione (come nell'esperienza artistica). In entrambi i casi, comunque, una rappresentazione definisce *una relazione tra osservatore ed osservato* in cui quest'ultimo (l'oggetto osservato) è “antecedente” e riveste un ruolo causale sul secondo. Se non ci fosse nulla da osservare non ci sarebbe neppure un soggetto che osserva – così ragiona il realista, come abbiamo argomentato sopra.

In un processo di costruzione, al contrario, si verifica un'emersione contemporanea di osservatore ed osservato e nulla ha un ruolo causale o riveste un'antioriorità temporale rispetto a null'altro. L'aspetto relazionale non si aggiunge a qualcosa di preesistente ma è costitutivo di ciò che prende forma nel modo in cui prende forma. Come amava ricordare Vittorio Guidato, uno dei padri del costruttivismo in psicoterapia, “Il comprendere è a tal punto inseparabile dall'esperire umano che esistere significa, alla lettera, conoscere. Pertanto, lungi dal rappresentare una realtà già data in base alla logica della corrispondenza, conoscere è la continua costruzione di un mondo in grado di rendere coerente il fluire dell'esperienza immediata del soggetto ordinante”.

In termini gnoseologici, possiamo esprimerci in questi termini: l'oggetto del sapere di un soggetto conoscente è il mondo che un certo *suo modo di operare* ed osservare produce. La conoscenza è un processo costruttivo e interamente chiuso, autoreferenziale. Ciò che dice e descrive è sempre un prodotto di ciò che si sta facendo, nel modo in cui lo si sta facendo. La conoscenza non dice del mondo come sarebbe in assoluto (che, appunto, esiste solo in una costruzione assoluta, ossia svincolata da qualsiasi occasione storica, sociale, pragmatica, e via dicendo, del mondo stesso), o per come è fatto “in sé” (come prevede una costruzione “ontologica” del mondo); ma dice del mondo per come emerge in rapporto ad un'azione dell'osservatore, che, nel nostro dire culturalmente costruito, è un'azione conoscitiva.



Qui dobbiamo specificare che con il termine “osservatore” indichiamo indistinguibilmente la provenienza storico-sociale collettiva della singola individualità in gioco (*la cultura di cui è fatta*) e la sua personalissima autobiografia, ossia quella singola vita, vissuta e raccontata autobiograficamente con le parole e nelle pratiche di tutti.

In questa modalità di costruzione del mondo sono ovviamente incluse le stesse azioni della “conoscenza assoluta ed ontologica” di cui abbiamo parlato poco sopra.

La cultura – proviamo a ridirlo in questi altri termini - è il mondo, tutto il mondo, per come emerge in uno sguardo; per come, di volta in volta, si costruisce e “si fissa” in un racconto, in un discorso. E la natura è una partizione di quel mondo: non può che emergere nello stesso modo, contestualmente e simultaneamente ad un’esperienza del mondo intero e, se vogliamo, della natura stessa, per come, in quel mondo è potuta emergere.

Ma ecco che anche ora, qui tra noi, riaffiora, di nuovo, la nostra domanda: e qui chi parla?

Ci manca un ultimo aspetto fondamentale per avere un quadro più chiaro (almeno ai miei occhi) del rapporto natura/cultura, o, se vogliamo, della dialettica mondo/costruzione del mondo. Il tassello è quello della singolarità ed irriducibilità di qualsiasi “costruzione di mondo”, ossia della sua fattezze essenzialmente *autobiografica*. Aspetto già emerso, ma su cui, a mio parere, è opportuno soffermarsi ulteriormente.

Iniziamo a dirlo in questi termini: natura e cultura sorgono dunque simultaneamente nel contesto di un certo modo di agire, di operare e di “lingueggiare” (e quindi di conoscere) collettivi, attraverso cui si costruisce tutto il mondo. Ma ciascun discorso, seppur “fatto con le parole di tutti”, ed emerso in uno specifico contesto condiviso, è irriducibilmente personale, proprio come ciascuna realtà.

La conoscenza è il modo in cui l’osservatore, *ciascun osservatore*, costruisce il suo mondo. Sottolineo “ciascun osservatore”, perché per ciascuno avviene a suo modo. Certo, all’interno di una metafora già all’opera socialmente e storicamente, e già condivisa, ma per ciascuno a suo modo.

Proviamo a fare un esempio: un pallone è un pallone per tutti, nel senso che ciascuno di noi condivide con gli altri un senso complessivo di “pallone” e di ciò che, con quell’oggetto, si può fare. Sono però convinto del fatto che il pallone di cui faccio esperienza io è molto diverso da quello di cui fa esperienza mio figlio (perché molto diverso è ciò che suscita emotivamente in lui il calcio rispetto a me). Si tratta proprio di *oggetti differenti*. E se anche mi appellassi al fatto che *oggettivamente o fisicamente* sono la stessa cosa (ossia è sempre “quel pallone”) non direi qualcosa di intrinseco al pallone ma, ancora una volta, direi qualcosa di intrinseco al mio sguardo (che, in questo caso, lo osserverebbe da una prospettiva oggettiva o physicalista e “legittimerebbe” questa lettura assoluta nella verità che esprime). Diciamolo, ancora una volta, prendendo a prestito le parole di Vittorio Guidano: “Qualsiasi conoscenza è sempre il risultato di un’interpretazione e, in questo senso, non è in modo univoco né “soggettiva” (idiosincratica all’individuo) né “oggettiva” (indipendente dall’individuo)”.

Ora riavvolgiamo tutta la pellicola del film (una volta si diceva così) e ripartiamo dalle domande che hanno animato noi e, in qualche misura, i protagonisti degli intrecci da cui siamo partiti: che cosa è natura? Che cosa cultura? E, in definitiva, che cosa è uomo?

Le decliniamo in domande più specifiche e parcellizzate, immaginando che siano gli interrogativi che hanno animato i protagonisti degli intrecci mechratici di questi anni. Quando inizia la vita umana? Quando, propriamente, uno zigote diventa un essere umano? – domande care ai biologi Manuela Monti e a Carlo Alberto Redi - Quando un uomo assume la capacità di intendere e volere? E quando, al contrario, perde tale facoltà? – domanda fondamentale per il giurista Riccardo Conte - Che rapporto sussiste tra l’evoluzione dell’umanità e le modificazioni dell’ambiente che ne hanno forgiato le forme, naturali e culturali? – interrogativi più vicini alla sensibilità di filosofi della biologia (ma non solo) come Andrea Parravicini e Telmo Pievani – Quando un uomo diventa, propriamente, un soggetto, e, soprattutto, un soggetto psichico? In virtù di che cosa avviene questo passaggio? – domanda che ben sintetizza la mia curiosità di psicologo, ma sicuramente anche quella di Florinda Cambria, Enrico Redaelli, Carlo Sini. E via dicendo, solo per citare alcuni interlocutori che abbiamo incontrato negli intrecci di questo intervento.

Proviamo ad abbozzare dei tentativi di risposta; o meglio, cerchiamo di porre le domande in modo che comprendano le considerazioni compiute fino a qui. La prima osservazione da fare è la seguente: la ri-

sposta che si cercherà di dare a ciascuna di queste domande dipenderà da chi pone la domanda stessa. Questo non per un difetto del domandare o per una chiusura disciplinare, bensì per la modalità intrinseca in cui si costruisce il sapere e, in definitiva, la realtà – come abbiamo cercato di argomentare.

Soffermiamoci, ad esempio, sulla domanda fondamentale che percorre questo nostro procedere e tutta la filosofia: che cosa è uomo?

Se chi pone la domanda è un fisico avremo una risposta molto simile alla celebre espressione di Sagan (“L’uomo è fatto della stessa materia di cui sono fatte le stelle”); se chi la pone è un biologo appariranno di fronte a noi le scoperte sulle quali Manuela Monti e Carlo Alberto Redi costantemente ci aggiornano (dalla genomica sociale alle teorie più recenti sull’interazione uomo-ambiente) e in quel contesto prenderanno forma (e si modificheranno di volta in volta) delle possibili risposte; se chi la pone è un antropologo (come Remotti) potremmo avere una risposta addirittura antitetica (“Ma l’uomo non è mica un sasso!”) rispetto alla celebre citazione di Sagan. Se ad interrogarsi in questo modo è invece un filosofo (disciplina, la filosofia, meno “oggettiva” e ancor più “esposta” alle variabilità individuali e sociali), dipenderà dal filosofo. Una cosa è l’uomo di Karl Popper, un’altra quello di Platone, un’altra ancora quello di Husserl, per non parlare dell’uomo del neuroscienziato Damasio; e giù giù, sempre più vicini a noi, fino all’uomo di Carlo Sini.

Proviamo a scendere ancora qualche gradino lungo la scala dell’oggettività e dell’universalità (ossia ripercorriamo, a scendere, la gerarchia delle scienze prevista dal riduzionismo naturalista). Se a chiedersi “che cosa è uomo?” fosse un narratore (ma, probabilmente, non lo farebbe in questi termini) raccoglierebbe e racconterebbe, semplicemente, storie di vita individuali, o addirittura singoli episodi. Magari paradigmatici rispetto ad alcuni modi di sentire e di vivere, ma, comunque, irriducibilmente personali. Se, infine, ci troviamo nello studio di un poeta, nelle sue rime sarebbe incastonata, ogni volta, un’istantanea emotiva di *quell’uomo lì e nessun altro*.

Costruzioni vere, tutte vere, dell’uomo. Ma, dobbiamo aggiungere, *ciascuna vera a partire da sé*.

E non si dà possibile sintesi o integrazione post-hoc di queste concezioni o immagini dell’uomo perché ciascuna di esse – come abbiamo visto - non parla dell’uomo, bensì dice della figura di uomo che emerge da una particolare lettura, da un certo sguardo. Interpretazione dell’uomo che è anzitutto “disciplinare”, relativa ad un certo sapere, e poi “personale”, relativa ad un’intera storia di vita: quella di chi osserva. A ben guardare, ciascuna immagine dell’uomo parla di chi si interroga sull’uomo e di come lo fa: *parla di chi sta parlando*.

L’uomo della biologia dice della biologia, così come l’uomo della chimica, della sociologia, della statistica: ciascuno parla della propria provenienza. Persino l’uomo della teologia non può che parlare *teologicamente* di sé e costruirsi in quei termini. L’uomo, ogni volta, è semplicemente (si fa per dire) l’esito inevitabile di ciascuno di quei saperi all’opera, così come ne sono un prodotto necessario tutte le domande che sorgono una volta emerso l’uomo di ciascuno di quei saperi.

Ma – ribadiamo un’ultima volta - se questo processo profondamente autoreferenziale è già al lavoro nello sguardo specialistico di ciascuna disciplina (intesa come sapere sociale), altrettanto è per lo sguardo personale, biografico ed autobiografico di ciascuno di noi. E per ciascuno intendo letteralmente *ogni singola vita*.

Ecco allora che la natura – parafrasando Galileo - è un libro scritto in *caratteri autobiografici*, sia in senso sociale (in ordine al sapere collettivo in cui siamo immersi e che costruisce i propri oggetti *per tutti*) sia in senso strettamente personale (per come la cosiddetta realtà comune prende forma nell’esperienza *di ciascuno*).

Ma anche la cultura è scritta con quei caratteri autobiografici, semplicemente perché ciascuno di noi ha a disposizione sempre e solo quei caratteri per costruire, e poi nominare, il mondo intero. La distinzione natura/cultura (come qualsiasi possibile articolazione del mondo) è a sua volta esito di un certo modo di costruire tutta la realtà.

Quei caratteri sono tutta la natura e tutta la cultura che c’è. Che c’è ogni volta, per tutti, come sapere pubblico, e per ciascuno, come singola espressione puntiforme di quel sapere collettivo.

In questo punto di approdo, siamo agli antipodi rispetto a qualsiasi tipo di oggettivazione e di metafisica universalistica. Anche perché, come ci insegna Remotti, non facciamo mai esperienza dell’uomo, ma sem-

pre di questo uomo, non parlo mai un linguaggio universale, ma questo o quest'altro linguaggio, non sono mai nel mondo, ma in questo o quel mondo. Insomma, l'oggettivazione e l'universalizzazione (movimenti a cui oggi è affidata pressoché qualsiasi forma di costruzione della realtà, e quindi del sapere) sono processi che conducono quanto più distante si possa pensare dall'esperienza che ciascuno di noi incarna e vive.

Ora possiamo fare l'ultimo giro di giostra attorno alla nostra domanda: "E qui, chi parla, dunque?".

La risposta mi sembra talmente ovvia da sembrare stupida: *parlo io*. Questa è la prima, insopprimibile, osservazione che mi viene da fare: chi parla è sempre una persona, un individuo, una storia di vita incarnata. E dobbiamo aggiungere l'ulteriore indicazione per cui, rispetto a che cosa quell'"io" sia, si apre *il tema dei temi* per ciascuno di noi – come Carlo Sini ci ha spiegato nell'ultima sessione del suo percorso di quest'anno.

Ciò che abbiamo argomentato fino a qui ci porta a dire che il primo movimento di costruzione del mondo parte da me, da ciò che faccio, da come lo faccio e da ciò che mi conduce nel farlo (ricordate la domanda siniana: "che cosa vi porta qui?"). Questo movimento, necessariamente e contemporaneamente al suo farsi, si costruisce come un racconto inscritto in un discorso comune (sempre nel senso siniano del termine). Fare comune, dire comune che, nel loro emergere qui ed ora in qualsivoglia episodio, assumono i toni e i caratteri singolari di un'esperienza unica ed irriducibile (in cui si condensa, ogni volta, l'intera storia di vita di quella persona specifica che la sperimenta). L'emotività, in questa iscrizione sempre all'opera di singolare nel collettivo e viceversa, è l'istanza che conduce le danze, sia nel senso di essere ciò che muove originariamente ciascuno di noi, che in quello simmetrico di ciò per cui ciascuno di noi si muove (in rapporto ad uno scopo). Il mondo emotivo di ciascuno – lo ripetiamo ancora una volta – è come se fosse l'incarnazione momentanea di un'intera storia di vita, la propria. In questo senso designa un'origine e un destino: autobiografia che diventa, ogni volta, in ogni esperienza, immediatezza della percezione, e, viceversa, immediatezza che diventa, simultaneamente, storia di vita, porzione infinitesimale di un'intera esistenza all'opera.

E così prende corpo, ogni volta – mi sembra di poter dire - la realtà, tutta la realtà che c'è. Per ciascuno.

Nel parlare degli oggetti che prendono forma di fronte ai miei occhi, dunque, non posso che parlare di me e, tutt'al più, di noi (in senso sociale, storico, culturale). Il punto di arrivo del processo della conoscenza (sarebbe meglio specificare della *mia conoscenza*) sono ancora io, sempre e comunque io.

Là fuori non ci sono *cose*, ma *cose per me*. Il mondo non è fatto di *oggetti*, ma di *oggetti sensati per me*. E per ciascuno è in gioco un senso individuale, personale (prodotto di una storia di vita che è solo sua); quindi oggetti *unici*; ogni volta e per ciascuno unici.

Proprio nella misura in cui qualsiasi processo di conoscenza è una costruzione, e il protagonista è l'individuo, ciascuno costruisce il proprio mondo. Certo, riusciamo in qualche modo ad intenderci, nel relazionarci tra noi attraverso il fare comune in cui siamo immersi; ma solo in parte, e sempre, comunque, nella differenza che le parole usate comunitariamente designano per ciascuno.

Qualsiasi cosa io nomini è a me che, in prima istanza, la devo ricondurre. Che io parli delle canzoni degli Slayer, delle poesie di Emily Dickinson, del sapore delle fragole, di calcio, del Lago di Lecco, della bicicletta arancione che avevo a 6 anni, di mia moglie e dei miei figli, o di "sassi" (quelli indirettamente evocati da Remotti nel titolo della sua lezione) è comunque di me che sto parlando. Certo, in un contesto di sapere comune e condiviso – ricordiamolo sempre – e ad un livello di astrazione, generalizzazione e possibile condivisione differente in rapporto al "tema" che pongo, ma ciò a cui do parola è sempre il mio mondo. Questo accade – ribadiamolo - sia che io parli di oggetti ed eventi strettamente personali (come la bicicletta arancione della mia infanzia), sia che parli di cose apparentemente più universali, comuni, "oggettive" (come il sapore delle fragole o le poesie di Emily Dickinson o i "sassi").

Lo stesso principio genealogico vale in egual misura persino se parlo degli "assoluti": di istanze morali, di che cos'è l'amore o l'odio, del valore dei figli, di come li si educa, di che cosa è giusto o sbagliato, vero o falso, bello o brutto. In ultima istanza è sempre di me (e di noi come collettività) che parlo.

Persino se parlo di Dio. Esiste Dio? Che cosa è? Quanti secoli di dibattiti attorno a questo interrogativo e quante vite immolate sull'altare di una risposta anziché dell'altra. C'è solo una risposta - se vogliamo essere coerenti con quanto detto fino a qui - Ed è, ogni volta, autobiografica: dimmelo tu, se Dio esiste.

Dimmi tu a che cosa credi, come ci credi, che bisogni, in te, soddisfa, che effetti, la fede, produce nel tuo vissuto, come ti orienta nel mondo, che cosa, l'esistenza o meno di Dio, ti spinge a fare. A ben guardare, dove può esistere, Dio, se non in te, ossia nel racconto che tu ne dai e negli effetti che questa credenza produce nella tua vita (fino al punto di rivoluzionarla). Se Dio c'è nella tua vita (per come tu me ne hai parlato e io ti ho ascoltato), che motivo avrei mai di dubitare della sua esistenza? Dio, come tutti gli oggetti, non è "una cosa" bensì gli effetti che produce in te. E solo chi li vive li può, propriamente, raccontare nella loro "essenza".

La domanda che abbiamo usato come grimaldello nel nostro procedere in questo intervento, "e qui chi parla?", a questo punto, mi sembra decisiva nella costruzione del mondo di ciascuno. Ora la possiamo osservare in modo compiuto in rapporto al valore che ha. E – come detto poco sopra - possiamo rispondere: ogni volta chi parla è un "io", per tutte le vite e le esperienze possibili.

Ovviamente tutto questo vale ricorsivamente - e in modo decisivo - anche per tutti noi, soggetti me-chritici (per ognuno a suo modo). Che cosa ci facciamo qui? Di che cosa siamo in cerca? Che cosa ci muove, da dieci anni, in questo nostro *discorso* e nell'esperienza che, di volta in volta, diventa?

In modo speculare dobbiamo poi chiederci: che cosa ci dà ciò che qui incontriamo? Come, la filosofia di Carlo Sini e tutto il lavoro che attorno ad essa stiamo costruendo, ci nutre e perché?

Domande che sollecitano e "inseguono" altre domande. Se vogliamo scendere ad un livello ancor più "essenziale" del nostro chiedere, sorge infatti un ulteriore interrogativo: ma che cosa è la filosofia di Carlo Sini? Che cosa – propriamente - "dice"?

E, infine: ma chi è Carlo Sini?

Tutte domande che non hanno senso (sempre se vogliamo essere coerenti con il discorso compiuto fino a qui) se non includiamo, per ciascuna di esse, chi pone la domanda. Ossia se non ci chiediamo, ancora una volta: "Qui, chi parla?". E, arrivati al termine di questo nostro argomentare, dobbiamo osservare che, ogni volta, è in gioco ciascuno di noi.

Sì perché è sempre chi parla, nella misura in cui è l'artefice del proprio racconto e degli infiniti "oggetti" che lo animano, il punto di partenza e, infine, d'arrivo di qualsiasi conoscenza ed esperienza. Carlo Sini (che ora stiamo "usando" come emblema di qualsivoglia identità) è tutte le persone che parlano di lui, ognuna a partire da sé e dalla propria esperienza della sua filosofia e del mondo intero. Ma non nel senso che Carlo Sini è la "sommatoria" di tutte queste esperienze, bensì nel senso della conclusività di ciascuna di esse: in ogni percezione di questa o quest'altra persona (che sia l'edicolante che gli dà i giornali ogni mattina o il più attento dei suoi allievi) c'è, ogni volta, "tutto Carlo Sini".

Paradossalmente, tra le persone che parlano di lui (ossia che costruiscono la sua identità) c'è anche lui stesso. Già, proprio lui: Carlo Sini; ogni volta in dialogo con sé, con la propria storia e con il proprio corpo. E se gli chiedessimo: "E tu, chi sei?", anche lui – forse – tremerebbe. (Ma questa, evidentemente, è una mia fantasia!).

Poi è chiaro che Carlo Sini è *anche* la conoscenza documentata nei libri che ha scritto e che su di lui sono stati scritti, la fisionomia che impersona (il suo corpo fisico), gli "oggetti" che a lui sono attribuibili (tutte cose appartenenti al modo comunitario di vivere e sentire il mondo), ma – ribadiamo – anche laddove fosse in gioco l'"oggettualità" delle cose o delle idee di Carlo Sini, questa oggettività prenderebbe corpo nella strozzatura di un'esperienza (come forse direbbe lui stesso), passerebbe dalla soggettività di una vita singolare. Passaggio che, per ciascun osservatore e narratore, avverrebbe "a proprio modo". E ogni volta, il racconto di chi ne sarà artefice sarà "vero" semplicemente per il fatto che lui così lo "sente" e se lo racconta.

La *verità personale* di ciascun racconto si raffronterà poi inevitabilmente con una *verità pubblica* ("più vera" proprio perché pubblica), o, più semplicemente, con una *verità altrui* e lì ciascuno si giocherà nuovamente la propria partita della conoscenza e della vita. (Tipicamente, sono quelle domande che ciascuno di noi si fa alla fine di ogni sessione dei percorsi di Mechri: "Avrò capito bene ciò che ha detto?").

Ecco dunque che in questa strozzatura autobiografica sempre all'opera in qualsiasi racconto e dunque in qualsiasi verità (che abbiamo condensato nella formula "E qui, chi parla?") si raggruma una duplice consapevolezza, su cui lavorare ulteriormente insieme.

La prima potrebbe essere espressa in questi termini: non ci sono che narrazioni personali. Anche laddove siano in gioco verità pubbliche, la loro articolazione non può che passare da un'autobiografia, da una storia individuale. E ciascun racconto, nella misura in cui è semplicemente il momentaneo punto di arrivo di un infinito percorso autobiografico (sociale, prima, e personale, poi), è degno di essere espresso e raccolto. Ciascuna narrazione è legittima, in termini di espressione autobiografica, e la sua "narrabilità comunitaria" si gioca poi nel confronto con la verità altrui e con la verità pubblica. Ma nessuno può mettere in dubbio la veridicità del racconto di chicchessia perché nessuno, se non il diretto interessato, è nel suo corpo e appartiene alla sua storia di vita. Il punto è, semmai, un altro: come le diverse narrative e narrazioni personali e comunitarie si possono integrare - o meglio, accostare - tra loro, senza contrapporsi violentemente.

La seconda consapevolezza, che discende direttamente da quella appena citata, sta nel fatto che la risposta a tutte le legittime domande che abbiamo incrociato in questo nostro "intreccio tra gli intrecci" (espresse dagli interlocutori che abbiamo immaginariamente incontrato), non può che risiedere in un "discorso comune". Di noi soggetti mecritici, anzitutto, (micro-comunità all'opera) e poi di tutti coloro che con noi possono condividere un certo modo di sentire e di vivere.

Discorso comune che può essere formulato – in base a quanto detto fino a qui - non in forma di contenuto di sapere (l'ennesima, inevitabile, illusione) ma in forma etica, di ciò che possiamo fare con il nostro sapere, sempre accompagnato dalla consapevolezza della sua (e quindi della nostra) genealogia.

(24 ottobre 2024)