

Seminario delle Arti Dinamiche. Germogli.

NEL GORGO

Walter Bruno

La quarta sessione del SAD ci ha come attirati nella foschia di un «gorgo». Nel grigiore di un vortice inaggrabile, pronto a riespellerci in superficie. Ad annepbiarsi, per prima, è stata l'insegna del nostro lavoro: «Esercizi di auto-geo-localizzazione». Una promessa dissoltasi al banco di prova, al vaglio dell'esperienza laboratoriale. Testimoniando, ancora una volta, la complessità del fare filosofico. Conseguenza immediata di questo disfacimento: una durissima prova di indeterminazione, di torsione e decentramento. Il gorgo ci ha letteralmente spaesati, costringendoci alla geo-de-referenziazione. A muoverci, cioè, senza aver prima fissato una meta. L'attacco in do di petto di Florinda - la sua prolusione al patologizzarsi della *dynamis* - è stato spiazzante e brutale, ma vi dirò: estremamente condivisibile e anzi fortissimamente condiviso dal mio punto di vista. Non è fortuito che il mio primo lavoro, di «collocazione e direzionamento» nell'universo mechrítico, si intitolasse proprio «Cosa ci faccio qui?».

Un piccolo assaggio della questione seminariale: «Non so cosa dirvi»; «Non ho dove andare»; «Muovo senza un verso-dove»: tutti pensieri che sembrano migrati dalla mia carne - dall'atro subbuglio delle mie pene - per infiltrarsi nel gorgo spiraliforme che ingrota Florinda. Come già scrissi in un vecchio germoglio, questa sovrapponibilità di pensieri non è di tipo coincidenza: il suo ricorrere ha una ragione profonda, strutturale. Per coglierne la matrice, occorre però una dilatazione di sguardo, una panoramica che sconfini dalla cornice delle arti dinamiche. Occorre cioè disporsi alla giusta distanza dal nostro obiettivo - rimodulando la profondità di campo.

Il tema di quest'anno - parafrasando Sini - ci forza all'opera del resoconto - io non stenterei a dire che ci costringe a una «resa dei conti» - perché ogni suo snodo sembra trascinarsi dietro l'intera sequenza di paradossi e sfilacciate che ha cadenzato il primo decennio di Mechrí. Quale modo migliore di chiudere i conti, allora, se non approcciarli con l'audacia e la schiettezza mostrate da Florinda? Lasciando da parte le buone intenzioni, non sarà cosa semplice accodarsi al suo «esercizio di esposizione», trattandosi di un lavoro congegnato e messo in piedi con grande maestria, senza temere un vivo disordine. Ciononostante, cercherò di convincervi che non solo è preferibile, ma addirittura necessario legittimare lo scombusolamento di cui siamo stati testimoni. Proverò a mostrarvi, in breve, che questo temperamento, sottoposto a una visione d'insieme del sistema filosofico, rappresenta una struttura soggettuale "coatta": una deformazione fisiologica dovuta al nostro modo di assorbire e praticare la filosofia. Sfruttando a mio favore la caoticità del gorgo - la plurivocità direzionale dei suoi pensieri - tenterò uno "spostamento rigido" simile a quello di Florinda. Simile e al tempo stesso diverso: come dev'essere un tracciato filosofico. Per prima cosa, infatti, permuterò le coordinate-non-coordinanti che portano al gorgo, traslandone il punto di partenza.

Il passo incipitale, tremulo ed esitante, di questo mio cammino ricadrà tra le parole stringenti di Pasqui: «il gesto protogeografico è un movimento verso l'ignoto». Il senso di quest'espressione non è difficile da intuire: prima di un'operazione geografica vera e propria occorre lanciarsi verso ciò che è sconosciuto, travalicando i confini del proprio recinto. È in questo spazio alternativo - un fuori-campo per gli occhi del viaggiatore - che prende forma il gesto della geografia. Geo-grafizzare, infatti, significa rendicontare l'esplorazione del nuovo, attraverso mappe e racconti pensati per divulgare l'esperienza del viaggio. Mappe e racconti come strumenti tecnici dunque, e nondimeno come espedienti di proselitismo ed e-mozione dei corpi. Ripensando a queste parole, mi tornava alla memoria una lezione di Sini (disponibile sul nostro canale YouTube), nella quale, pezzo per pezzo, veniva smembrato un famoso pensiero nicciano: «la conoscenza non è altro che ricondurre l'ignoto al noto»: ciò che non si sa a ciò che invece è dato sapere. Conoscere e proto-geo-grafizzare sarebbero dunque operazioni inverse, due correnti esperienziali opposte, se così si può dire. Per lo meno questo risulta accostando gli enunciati di Pasqui e Nietzsche. Tuttavia, non mi riesce facile ovattare questo stridio. Se non altro per un «riflesso condizionato»: una deformazione «atavica» del pensiero. Nella struttura del parlante occidentale - del locutore alfabetico - resta inculcato un certo riguardo per la logicità del discorso. Un'avversione profonda per le contraddizioni in termini. Sarà sempre il caso di incoraggiarla? - dovremmo chiederle. Per una risposta concreta, vi rimetto ai lavori di Mechrí, nei quali è stato più volte mostrato il contrario: l'urgenza heideggeriana di insistere e *sostare* su alcune realtà paradossali.

Nel caso specifico, come dicevo, si dà una contraddizione lampante, una fallacia che intralcia il meccanismo ipotetico-deduttivo. Analizziamolo punto per punto. Tre sono le premesse cruciali del nostro ragionamento: la conoscenza ha un preciso vettore direzionale (ignoto → noto); la geografia è una forma di conoscenza; la proto-geo-grafia costituisce l'embrione di questo processo conoscitivo (quest'ultima è una sorta di tautologia). Notiamo adesso che il campo semantico di queste proposizioni si restringe sempre di più seguendo l'ordine del mio elenco (la conoscenza → una forma di conoscenza → lo stadio embrionale di questa forma di conoscenza). Sicché, dando per buona l'affermazione nicciana, considerandola cioè verosimile, dovremmo accettare che il suo effetto di verità si propaghi su tutte le altre.

Limitiamoci a dire questo per il momento. Ci occuperemo poi di stabilire il senso di questa verosimiglianza. O meglio: assoderemo poi se è compito della filosofia accertare una qualche somiglianza al 'vero' – e soprattutto a quale idea di 'vero', nel caso.

Tornando alla logica: in forza del principio di ereditarietà, dovremmo concludere che anche protogeografizzare sia nel suo piccolo un'operazione gnoseologica. Per scrupolosità, riporto l'enunciato generale del principio: se A è un sottoinsieme di B e P una proprietà che vale per (ogni elemento di) B, allora P varrà per (ogni elemento di) A. Pensiamo ai rettangoli che disegnava Aristotele, tanto per chiarirci le idee.

A questo punto cosa si fa? Si battaglia accanitamente per prendere le difese di Pasqui o di Nietzsche? Si cerca di stabilire con più accortezza le premesse che attivano l'inferenza? Cosa volevo insinuare addentrandomi nell'ambito della logica, del suo rigore formale? Sono forse rettangoli le operazioni di mondo? O è forse la logica la «struttura originaria» dell'essere? Si fa peccato mortale a disobbedirle? Qual è, a tal proposito, il lavoro del filosofo? Ravvisare e risolvere le aporie del pensiero?

Così ragionerebbe un metafisico puro, o più in generale un tecnico del sapere, incurante di scavare le radici della propria conoscenza, per renderne trasparente – quantomeno visibile – la genealogia. Certamente non un filosofo dunque. Quello che più ci interessa, in questa sede, è smascherare la condizione di verità del gesto sapienziale. Quale intreccio di pratiche la istituisce? Quali dispositivi la rendono plausibile? Il lavoro che qui facciamo non si concentra sulla definizione di un contenuto semantico (ti es ti?), ma sull'esposizione di ogni *noema* come espressione contingente di un organismo pratico: l'agire-e-armeggiare di tutti-e-ciascuno. Registrare le aporie, affrontarle sul piano concettuale, non è che il debutto del gesto filosofico. Il primo atto di una lunga serie, di cui, nostro malgrado, resta sospeso e incerto il finale. Lo *spannung* della vicenda filosofica – caso vuole: un caso singolare e incompreso, adrenalino e avvilente – non è un traguardo prestabilito, ma uno spazio di attività in costruzione, un'apertura poetica endogena all'esercizio critico. Proprio per questa ragione, Florinda moltiplicava ad ogni battuta la criticità del suo discorso: è possibile, oggi, ripetere il gesto della proto-geo-grafia? Cosa rimane di ignoto a *questo* mondo? Ha ancora senso per noi parlare di scoperte geografiche o di nostalgia come elemento portante del viaggio? Ponendo la questione in termini leggermente diversi: cosa resta del viaggio ora che il mondo è completamente cartografato; ora che il ritorno non è più questione d'incertezza, e che l'ignoto appare sterilizzato da una logistica globalizzata e globalizzante? È chiaro che il problema della geografia, fuor di metafora, investe la struttura stessa dell'esperienza. Giacché esperire è conoscere, come anche il geografo attesta con le sue scritture.

A questo punto riordinerei i pezzi del mosaico alleggerendo il tono della domanda: cos'è che non sappiamo, in prima e in ultima istanza? Nel senso più generale possibile, dunque. Risposta secca: ciò che il nostro sapere, riferendosi a sé stesso, percepisce come estraneo, come qualcosa di inassimilato. È dalla visuale del sapere - o meglio del 'saputo' - che l'ignoto emerge nella sua opposizione dialettica. A sostegno di quest'interpretazione, chiamiamo in causa l'etimo della parola: 'in-gnotus': semplicemente 'non-noto'. Tutt'altro, dunque, che un mistero assoluto; nulla a che vedere, insomma, con un'*ultra-geo-grafia*. L'ignoto non è altrove dal luogo del sapere; ignota è piuttosto l'ombra del suo movimento intestino: la "proiezione ortogonale" del sapere nel suo scarto endogeno. Per spirito di condensazione, direi che l'ignoto è un differire interno al sapere del sapere stesso, guardato però in retrospettiva, dal supporto inamovibile di questo differimento. Affiora così una domanda spinosa: se l'ignoto non può che darsi in funzione del noto, che senso assume, precisamente, l'idea nicciana di conoscenza? La ricetta epistemologica di Nietzsche, nella mia citazione stringata, superficiale, lasciava trapelare una sorta di alterità preliminare, un dualismo netto a cui riferire quest'idea di sussunzione. Riprendendo il lessico del seminario, potremmo pensare a un verso-dove che unisca luoghi appartati e inattinenti fra loro. In termini formali, la conoscenza "nicciana" sarebbe un'operazione di trascinamento di un ignoto B verso un dominio sapienziale A – premessa la non appartenenza di B ad A per l'appunto. Tuttavia, dal nostro ragionamento risaltava ben altro: veniva a galla, cioè, una palese omogeneità tra sapere e non-saputo – tra B e gli elementi di A, nel nostro formalismo – tanto da farci pensare a una struttura di connessione: a un rapporto di isotopia, come già si diceva. Stando così le

cose, bisognerà in un certo senso rovesciare l'impianto nicciano, ricalibrandone i parametri concettuali. Il problema – voglio essere chiaro – non riguarda l'interpretazione che offriamo o potremmo offrire di Nietzsche – dal momento che interpretare un autore significherebbe comunque rileggerlo in maniera situata e deformante. Il problema riguarda quello che possiamo e anzi sentiamo di dover dire strumentalizzando le tracce nicciane. Quand'anche, alle volte, il nostro sentire sia pallido e indistinto.

Facciamo brevemente il punto allora: una delle lezioni fondamentali apprese a Mechri è senza dubbio questa: ogni conoscenza ha la sua dipendenza strumentale. È lo strumento che veicola il sapere, esponendosi e affidandosi alla docilità scabrosa del mondo – se preferite: alla sua domesticabile ostilità. Esempio canonico per i lettori di Sini: il gesto di chi impugna e brandisce un bastone dà forma e significato a un mondo bastonabile, costituendo simultaneamente un sapiente bastonatore: le cose accadono in un "colpo" soltanto – è il caso di dire. Proprio nell'abilitare un certo tipo di conoscenza, lo strumento stabilisce cosa non è adempiuto o adempibile per suo tramite. Il limite dello strumento occasiona dunque un non-sapere. Sini, a tal proposito, ci ricorderebbe che la conoscenza è anzitutto potenziamento strumentale, sopperimento inderogabile alla mancanza di mezzi. Come riconciliamo, allora, lo sguardo siniano con quello nicciano? Sarebbe meglio dire: come facciamo nostra l'idea di un movimento al noto dall'ignoto, sovrascrivendola in un'ottica geografica?

Considerando che non c'è mai, nell'esperienza umana, un travalicamento della dimensione sapienziale, il ricondurre nicciano è più propriamente un gesto di riassetto del sapere. Questa riorganizzazione, in termini operativi, è ristrutturazione, ibridazione e variazione ritmica nell'uso degli strumenti. Un complesso sistema di "contrappesi" con cui la prassi risponde e corrisponde alla resistenza che il mondo esercita contro la finitudine dei nostri mezzi. Detto in altro modo: il mondo fa attrito, non si lascia esaurire da uno strumento e proprio per questo si scopre – cioè si dà a sapere – come qualcosa di incognito. In definitiva, l'ignoto è la scoperta della resistenza del mondo al lasciarsi esaurire da uno strumento: è l'estensione infinita della pagina del Foglio-Mondo, la sua insaturabilità. L'esplorazione, in quest'ottica, è proprio l'evento estensivo della mondità del mondo, la penetrazione di un nuovo profilo di realtà. Tenendo fermo questo passaggio, in forza dell'osmosi – del nesso di reciproca determinazione – tra pratica, mondo e soggetto, dovremo rivisitare *dall'interno* il senso dell'esplorazione, partendo dal suo polo di risonanza e co-implicazione: il soggetto esploratore. Prima di procedere in questo verso, però, voglio chiosare brevemente quanto detto finora. Sono le "faglie" del mondo – brecce aleatorie di nuove realtà – i luoghi-non-luoghi di commistione, di interferenza e avvicinamento tra abisso e superficie. Soglie di promiscuità *tra* la vuotezza e la pienezza del mondo – dove la pura possibilità di un evento di senso lascia il posto alla sua lenta, progressiva "gestualizzazione". Aperture di senso – potremmo anche dire – che senso non hanno, e che fuori da ogni logica o scopo, sdoppiano la struttura dell'esploratore, facendolo a un tempo creatura e creatore del mondo.

Fine delle geografie e della nostalgia dunque? Direi che non è questo il caso. Ma il tema della nostalgia può ritornare di prim'ordine nella giusta prospettiva. Non è affatto anomalo che Florinda ne avverta l'importanza. Il suo sentimento è perfettamente congruo con la postura di chi domanda come noi domandiamo: ovverosia il filosofo. Non a caso, da quest'attitudine, nasceva una serie di osservazioni centrate e difendibili sull'argomento. Ad alcune ho già fatto cenno: ha senso essere nostalgici se ogni meta è già conosciuta e ogni ritorno è oramai garantito? La perdita di un verso-dove, con cui Florinda esordiva, non scaturisce proprio dalla saturazione delle rotte mondane? Dal fatto che ogni direzione è già tracciata e dunque in una certa misura possibile. Direi proprio di sì, almeno in parte. Di quale misura parliamo a conti fatti? È proprio vero che potremmo viaggiare ovunque in qualsiasi momento? Facciamo un po' di chiarezza: le nostre destinazioni sono in qualche modo già segnate: prescritte dalla nostra ottemperanza a un insieme di predisposizioni pratiche. Le mete del nostro viaggio – per usare le grammatiche di Sini – sono determinate dal condizionamento preventivo e macchinico di un potere invisibile. Un vincolo eluso dalla sola smisuratezza del pensiero, che beninteso risale a quel potere titanico, fatale e inappariscnte. Una maniera più sobria di porre la questione sarebbe questa: non si può andare in ogni luogo, sfidando i costumi e le usanze del tempo, perché di fatto non si parte mai da zero. Eppure, è proprio l'impossibilità di un'origine, la sua derivazione spuria, a consegnarci una chiave di lettura "maestra", come si dice in gergo, ovverosia compatibile col disordine di Florinda.

La nostalgia dell'origine è un artificio della memoria: un chiarore che sfoca e distorce la storia del sé. Del resto, non ci sarebbe storia senza questo continuo torcersi e distorcersi degli eventi, sotto il peso di un giudizio a venire, di un valore assegnato in differita. La nostalgia, per tutti i viaggiatori, è nella luce che il sé, mutando continuamente, proietta sui trascorsi della propria vita: su ciò che crede di essere stato, che

certamente non può più essere, e che quasi sicuramente mai fu, se non attraverso le sue interpretazioni, contingenti e retrospettive.

In questo senso, da quale dinamica affiora il sentimento nostalgico? Chi o cosa può farsi garante di questo sentire? Nel percorso seminariale, abbiamo più volte additato di colpevolezza la turbolenza del viaggio, l'incertezza "malevola" del ritorno. Ma ora come ora diventa necessario chiedersi: del ritorno a cosa? O meglio: a chi? È possibile ritornare pedissequamente a sé? Il soggetto, come abbiamo ricordato, è in continua trasformazione pratica. La risposta che finora ci aveva convinto – il timore di non fare ritorno – in questo nuovo contesto d'indagine vacilla. Il nostro stacco sul soggetto chiude ogni via di fuga, perché tenta di catturare l'effetto nostalgico dal luogo del suo patimento: il soggetto-viaggiatore. Come ne usciamo dunque? Non se ne esce per l'appunto! Serve un ripiegamento interno della parola, un'introflessione stabile delle nostre coordinate.

Si ha nostalgia, nel senso che descrivevo prima, solo in presenza di uno scollamento tra due stadi evolutivi del sé: quando il significato acquisito nel presente, da un sé trasformato, non è più in grado di allineare, in una narrazione continua e coerente, le metamorfosi del passato. C'è nostalgia quando la continuità esperienziale del soggetto non trova corrispondenza nell'attuale ri-significazione dei suoi vecchi costrutti.

A questo punto, cosa può esserne del viaggio? Come potremmo recuperare quest'unità di senso? Non come semplice tema, non come nucleo astratto, bensì come presupposto operativo, come condizione d'innescio della nostalgia. Per riuscire in questa missione di recupero dobbiamo anzitutto sottrarre il viaggio alla rigidità della sua icono-grafia, fornendone un'interpretazione più morbida, meno stringente. La soluzione più generica e plausibile mi sembra emergere da sola: il viaggio non è che l'opportunità di interrompere l'automatismo del sé: l'abito di risposta simbolico.

Seguendo la mia suggestione, saremmo obbligati a pensare che ogni esperienza sia di per sé un viaggio, per quanto la cosa ci suoni bizzarra, lontana dalle abitudini del pensiero. D'altro canto, il senso comune avrebbe ragione nel sollevare qualche obiezione. Non tutte le esperienze "viaggiano" allo stesso modo: alcune di esse smuovono appena la giacitura del soggetto; altre invece la scuotono con una violenza inaudita. Dobbiamo convenire, insomma, che ogni viaggio sia tipizzato da una "misura di spiazzamento": un "coefficiente di esoticità", per così dire. Maggiore è lo scarto guadagnato dal sé, maggiore sarà l'esploratività del viaggio.

Dunque, a queste condizioni, può esserci ancora nostalgia? Io direi di sì. La nostalgia, da questo punto di vista, è un segnale intensimetrico della trasformazione, una traccia vibratile del differimento. Ora però viene il bello. Ciò che discende dal mio ragionamento potrebbe sembrare in contrasto coi dubbi manifestati da Florinda. Nulla di più fuorviante invece! Questa difformità è un "effetto di posizionamento": una tensione che l'attitudine filosofica genera nello scarto delle nostre funzioni. A Florinda, per ovvie ragioni, spettava il compito di incarnare ed esporre il registro noetico del filosofo; al sottoscritto, più modestamente, spetta il compito di commentare, condividere e giustificare questo lavoro: il bisogno di pensare come lei ha pensato. L'illusione di un disallineamento, oltretutto, nasce dal meccanismo della scrittura filosofica, dalla necessità di troncare e commentare continuamente l'evoluzione del mio discorso, anche nelle sue fasi di acerbità. Rimettendo in moto il pensiero – come vedrete – il dislivello che percepiamo si appianerà da sé.

Florinda – come accennavo poc'anzi – rivestiva un ruolo preciso durante il suo monologo: quello di relatrice, se proprio vogliamo incasellarla. Di conseguenza, era essenziale per lei comunicare da soggetto mechrítico, assorbendo l'istanza del viaggio – nelle sue declinazioni multimodali – all'interno di una motilità più ampia: quella dell'itinerario filosofico. Il viaggio del filosofo – dobbiamo ricordare – è doppiamente geografico: la sua incursione nei luoghi del sapere è una "perizia calligrafica" delle scritture di mondo. Proprio in questa doppiezza va rintracciato il senso del discorso seminariale. È proprio qui che i dubbi di Florinda trovano una solida giustificazione.

Provate a ragionare con me: che peso si può attribuire alla nostalgia portando in scena la recita filosofica? Come ci si discosta da questo sé-filosofante senza inciampare nella sua ombra? Si può viaggiare più di quanto viaggia un filosofo, che proprio allontanandosi da sé stesso converge alla meta del suo tortuoso peregrinare? Sono queste, in linea generale, le domande portanti del seminario. Domande abrasive, logoranti, che Florinda cercava di sgrossare dal reticolo dei suoi pensieri, finendo per invischinarsi nel più subdolo dei problemi: la necessità di risultare efficaci.

Come si patteggia con questa brutalità di fatto? Con ciò che decide la vita e la morte del segno. Nella prima parte del seminario si lavorava proprio in questa direzione, ricordando anzitutto un fatto cruciale: l'efficacia palesa sempre una concomitanza di cause, mai una responsabilità esclusiva dell'individuo.

Tematizzo il concetto in maniera più precisa: sebbene il proposito d'efficacia pertenga ragionevolmente al singolo, alla sua dimensione progettuale, l'effetto concreto di questa proiezione è rimesso inevitabilmente a un supporto collettivo. Così dicendo, fra accettazione e rassegnazione, ci lasciavamo travolgere da un aforisma stupendo di Nietzsche: «Di' quello che devi dire e infrangi te stesso». Lascia che la parola, avvincente e sovversiva, come spesso dimostra d'essere, esponga e condanni colui che la pronuncia. Forse è bene che mi dilunghi su questa traduzione: "Preparati al contraccolpo pubblico del tuo dire, alla più che probabile dissoluzione del tuo 'io'. Ogni libera espressione del sé racchiude un rischio di rigetto e di usura per il soggetto in esposizione e dunque contrappone alla sua inerzia simbolica, di autoconservazione, l'evenienza di una sovrascrittura, di una riconsacrazione". Risultare efficaci è a suo modo un piccolo miracolo. Per avere carisma bisogna porsi in una continuità di cattura e d'ingaggio col discorso comune, con l'emozionalità che esso dischiude. In una sola battuta: bisogna istoriare istoriandosi: rifluire nel vortice del sapere lasciandosi trascinare da una corrente propizia. Solo così *si* cambia il mondo. Per quanto impossibile sia pilotare il suo corso.

Il nodo è intricato: chi risponde agli imperativi di sopra? Cos'è che in-muove quei verbi impersonali: portavoce di azioni senza soggetto? È possibile intercettare le traiettorie incrociate di quel flebile e anonimo brusio che Florinda accostava alla bocca degli angeli? Riflettiamoci a fondo.

Il riferimento al linguaggio non è affatto casuale. Il discorso di Florinda è inevitabilmente giocato su due piani: il dire e il viaggiare. D'altronde, non poteva essere altrimenti. Il supporto di ogni geografia, una volta riconosciuto come tale, è appunto già scritto: ogni *geos* è invero già *graphia*.

Se il viaggio è dunque un'estraniazione, un differimento da sé, anche la parola diventa un mezzo plausibile per intraprendere quest'avventura di alienazione, che ha il senso di una «dislocazione non traslatoria». Anzi, quale strategia migliore di un parlare accorto per disinnescare l'effetto mesmerizzante della parola? Comunque lo si guardi, il nostro discorso si consolida come strategia di auto-emendazione: lo strumento regio dell'uomo, il dispositivo macchinico della soggettivazione – vale a dire il linguaggio – è anche un mezzo di disillusione ontologica, per una sorta di principio omeopatico.

A questo punto ha ancora più senso marcare il nesso di risonanza tra il viaggio e la parola, rievocando il rapporto tra meta e ritorno, tra *nostos* e *algos*. Solo se si è incerti del ritorno si può cedere al tormento della lontananza, alla malia del ricordo – come più volte ribadito. Allo stesso modo, adesso, ci tocca esprimerci per i discorsi: solo se si è incerti della risposta pubblica si può dire qualcosa di veramente nuovo. Almeno in parte, bisogna precisare: l'effetto di saturazione che predava la meta, annullando l'incognita dell'esplorazione, si estende fino al livello della parola: condottiera inamovibile delle nostre vite. Ogni germinazione semantica, di fatto, ha già un duplicato in archivio: una sorta di antecedente storico. Si parla spesso di "cumulatività del sapere" per designare questo lignaggio concettuale. Una caratteristica ancora più evidente per i saperi additivi, nei quali la prassi della cumulatione è vincolata a una continuità speculativa, a sua volta subordinata a una coerenza logico-formale. Da questi saperi esula la filosofia, che non aspira, come sempre diciamo, ad una conoscenza formato-nozione – al prolungamento autistico e indefinito di una sequenza di informazioni. Il gesto filosofico, se accolto con riguardo, non ambisce alla creazione di un nuovo sapere, ma all'emersione di un sapere nuovo, contraddistinto da una frequentazione critica, demistificante.

Ritorna allora la temutissima domanda: cos'è che di questo viaggio – dell'avventura filosofica intendo dire – sollecitandoci vividamente, al tempo stesso un po' ci frastorna? La risposta è presto detta dal mio punto di vista: è l'ambiguità del gesto critico a scompaginare l'orientamento del filosofo. L'atto di destrutturazione del sapere – la sua relativizzazione – è espressione di uno sfondo evanescente, di una situazione irriducibile, sebbene impossibile da tematizzare.

Proprio nel vivo della scomposizione – laddove sembrerebbe imporsi una forma di dispersione – si conserva però una continuità qualitativa, attitudinale, senza la quale non potremmo neanche riconoscere il gesto della critica (eccola di nuovo: la filosofia!). A scanso di equivoci, non faccio allusione a un'identità formale, a un irrigidimento definitivo del gesto filosofico – come se si potesse concentrare l'intera filosofia nella paralisi di un algoritmo! Parlo di una profonda fedeltà al nucleo della tradizione filosofica, all'intenzione maieutica di Socrate, e dunque mi riferisco a un orientamento di senso, a una postura da mettere in opera volta per volta. Questa fedeltà è il volto stesso della filosofia, un insieme di connotati che deformandosi si riconforma, senza mai derogare a una sua medesimezza.

Sul filo di questa metafora, rimettiamoci subito alla domanda faticosa: perché tutto questo dovrebbe turbarci in fin dei conti? Perché ripetere il viaggio della filosofia significa riattivare questo schema di alienazione *dal* sapere, che è al contempo uno sforzo di contestualizzazione *del* sapere: un movimento bi-direzionato, auto-divergente, attraverso cui il pensiero si distanzia dal proprio contenuto, sottraendogli

familiarità, e restituendolo così alla possibilità di uno sguardo più "estraneo", capace di coglierne la radicazione pratica.

Riproponendo questo copione, sempre uguale nell'intenzione, ma diversificato all'occorrenza pratica, ci imbattiamo in un fenomeno paradossale: il ritorno del medesimo in figura d'altro. Ci sarebbe fin troppo da dire su un argomento così spigoloso. Tuttavia, tenteremo di sorvolarlo in maniera rapida ed essenziale. Ogni sapere, che se ne avveda oppure no, è retto dalla necessità di quest'antinomia. Da un'illogicità che fonda l'assetto logico del nostro pensiero e a cui la stessa logica si contrappone dicotomicamente, in maniera ostinata. Non molto tempo fa è stato Sini a riportare quest'esperienza in figura, con un esempio di straordinaria chiarezza. Lo trascrivo sinteticamente: da dove nasce l'unità aritmetica fondamentale – chiedeva Sini – quell'*uno* che dapprima consente l'addizione con sé stesso, e passo dopo passo, spalanca la via a qualsiasi manipolazione algebrica? Che senso possiede il gesto inaugurale della computazione, il principio generativo del numero *primo*, se non quello di un ri-conoscimento, di uno sguardo che vede e che impone uguaglianza nel ritorno del diverso?

Ogni sapere, volendo riassumere, è generativamente ambiguo, contraddittorio per sua stessa natura. A quanto pare, però, non è compito dei sapienti farsene carico. E infatti, se la cultura s'incrina, se viene tramortita da una profondissima crisi, è solo per l'intervento della filosofia, che cerca di cavare, da quest'ambiguità fondativa, un principio di ristrutturazione etica del sapere. Per questa via – paradosso nel paradosso – chi filosofa precipita in una sorta di stallo: lo stallo di Florinda, di Mechrí, e nondimeno del sottoscritto! Lasciate che metta a fuoco il punto: se la nostra leva genealogica, riorganizzativa, continua a scattare "a vuoto", dello slancio etico non resterà che un tremolio di superficie, uno scricchiolio smorzato, facile preda del tempo. È così che l'attenzione filosofica rischia di collassare in una sorta di ecolalia di pensieri, incapace di eccedere la sua soglia generativa.

Abbracciando questa provocazione, voglio riaccendere un lampo di pensiero che ha illuminato e trainato, in un primo momento, la riflessione di Florinda: «come funziona davvero un mantra?». Come se ne genera uno nuovo? – mi chiedo io. Non è proprio questo il rischio che stiamo correndo? «Più ci sforziamo di votarci alla causa filosofica, più aspramente dobbiamo aggredire il senso del nostro lavoro». D'altra parte, è giusto concederci una minima assoluzione: allo stato attuale delle cose, abbiamo forse qualche speranza di intonare un canto "sciamanico"? Una melodia radiante e ammaliatrice, capace di sedurre e riattivare il corpo dei supposti saperi, scortandolo a una meta comune.

Qual è il limite d'efficacia del soggetto filosofico? Il culmine del suo operato, se così si può dire. Sottrarsi al conformismo che invalida la cultura? Come un agente di scollamento: una sorta di antagonista di bordo. O imprimere al moto di quest'automa una spinta perturbativa e riformatrice? Da vero attore protagonista. La domanda ci incupisce non poco, lo dico chiaramente. Perché in fondo chiede conto di ciò che facciamo qui. Per dirla in maniera più ruvida: che speranze abbiamo di incidere filosoficamente in un mondo governato dalla proliferazione di nozioni e strumenti disorientati, disinteressati al loro fondamento pratico? Un mondo nel quale vige un solo imperativo deontologico: restare a galla nel profluvio acefalo degli specialismi.

Riprendiamo così il filo della nostra analogia: se il non sapere dove andare consegue alla certezza del ritorno, da cosa discende la stagnazione della parola? Dalla tensione interna al pensiero delle pratiche? Dalla sua universalità situata? Una caratteristica che ho più volte definito «inespandibilità del sapere filosofico». Voglio ricordare a tal proposito un tratto saliente dei miei primi lavori: l'autobiografia come palinsesto di scritture: «parafrasi di vite in filigrana» (come non ripensare, allora, all'autoanalisi di Florinda sulla preparazione del seminario!?). Proprio tra quelle righe il movimento filosofico appariva come un vorticoso roteare puntuale (ci torna subito in mente, dunque, il moto della trivellazione descritto dalla stessa Florinda). Condivisa, ahinoi! è la sensazione d'inefficacia dell'interpunzione filosofica, del tentativo di arginare e amministrare il flusso inconsulto delle scritture di mondo. Proprio come Florinda, mi è già toccato e ancora mi tocca affrontare la staticità paradossale del movimento mechrítico. Questa introspezione, tuttavia, non è un incitamento a demordere la missione filosofica, ma un invito a fronteggiare lucidamente la realtà dei fatti: lo scotto della seduzione socratica, com'è più consono dire. Trovarmi a ripassare su questi temi, ricevendo manforte da Florinda, non fa che confermare le proporzioni del nostro dramma. «Conoscenza delle sabbie» rende bene l'idea di questo sprofondo: di un sapere che, nutrendosi, si appesantisce, rischiando di franare su sé stesso. Si tratta forse di alleggerirlo allora? Niente affatto! La postura filosofica va ricalibrata con cura, senza rinunciare alla sua drasticità; l'esercizio critico deve proseguire, puntando sulla sua stessa torsione: «Gradus ad Parnassum» diceva Sini. A un passo dalla catàbasi, temo io. Pronti a spiccare un salto nel vuoto. Perché quel vuoto – avrebbe detto Artaud – è la rivoluzione che non abbiamo ancora compiuto.

Proprio da qui occorre allora ripartire: «c'era una volta un progetto di rivoluzione». In quale luogo prendeva forma? In quale dove continua a vivere? Qual era il senso profondo di questo *re-volvere*? Era forse un *ri-volgersi* altrove, in cerca di una nuova meta, o piuttosto un viaggiare in tondo, *ri-tornando* infine al proprio luogo d'origine? È facile capire che in questo bivio si decide interamente il nostro destino. Dove puntiamo lo sguardo noi di Mechrí? Stiamo forse sperando in un varco inatteso – in controtendenza rispetto al sentore di aver esplorato quanto di fatto esplorabile – o stiamo accettando di risolverci in una traiettoria circolare e ricorsiva – differendo continuamente il gesto filosofico? È giusto questo mio “aut aut”? Un'opzione esclude forse l'altra?

Purtroppo per noi, è compito di quel “ci” mettere in imbarazzo le nostre manovre geografiche: parlando senza troppo dire, con reticenza oracolare.

Il locativo vuoto denota imprecisione, una vaghezza strutturale che Florinda indagava da una prospettiva di assiemamento, di composizione filosofica. Parafrasando il suo pensiero: come si tengono unite l'allocatione-non-locativa e la scrittura geo-pratica del soggetto?

Tento una rapida suggestione: “c'era una volta” è detto sempre in un “poi”, in un tempo “postumo” a quell'esser-ci stato. Il “ci” dell'esserci, proprio come l'“io” dell'autobiografia, è un riempimento semantico “tardivo”, legittimato a posteriori: è il gesto con cui un narratore ricalca le tappe del proprio viaggio, colmando retrospettivamente il vuoto della propria origine. “Ci” ed “io” sono monosillabi imparentati, effetti omologici di una pratica di narrazione, la quale recide, delimita e compatta lo spazio operativo della soggettivazione. Un campo di forze simboliche che, solo grazie allo stile della narrativa filosofica – a una torsione critica e autoriflessiva della pratica linguistica – riusciamo a concepire “sinianamente”: in una dimensione pragmatico-genealogica. Mi spiego diversamente: soggetto può essere letto come risultato pratico solo per effetto di questo racconto, per cui l'azione dei corpi viventi viene assorbita in una logica panoramica: nella figura delle “pratiche” per l'appunto: flussi di operazioni orientate, continue e in vicendevole intersezione. Con questa lente focale l'azione di mondo può essere raccolta e disciplinata in una sezione arbitraria dei suoi molteplici intrecci: un dominio locale, dai confini mutevoli, convenzionati all'uso di criteri e dispositivi simbolici concomitanti (con quali mezzi già decisi si decide una pratica?). L'emergenza di una specifica soggezione va ricondotta alle macchinazioni affinate con questo corredo strumentale: senza una chiusura perimetrale dello spazio operativo, ‘soggetto’ resterebbe un costruito indefinito (soggetto a quale pratica? A quale regime d'azione?). Ci sarebbe allora da chiedersi: esistono spazi operativi non perimetrati? Geometrie comportamentali convulse, completamente disorientate. La risposta dev'essere “no” dal nostro punto di vista: è la strumentalità dell'essere umano, come sua “fattezza” costitutiva, a orientare l'azione di mondo.

Soffermiamoci però su una specifica fondamentale: che senso ha ripiegare sul «nostro punto di vista»? Lasciatemi ribattere così: per chi sarebbe evidente l'induzione di questi schemi motori, se non per coloro che osservano il mondo con gli occhi della filosofia? Il punto è molto delicato: sto forse dicendo che la *qualità universale* del farsi-soggetto racchiuda una condizione di verità locale, vincolata a un preciso contesto speculativo? Sì e no, dovrei rispondermi. Da un lato, per noi che frequentiamo il linguaggio delle pratiche, dev'essere vero e inoppugnabile che ogni agente, in una dinamica d'azione serializzata, consolidi una gestualità peculiare, contestualizzata alle vicissitudini del proprio ambiente – più comunemente parlando: una deformazione attitudinale. D'altro lato, però, va riconosciuto che il senso di questa risposta è dicibile e comprensibile solo nei costrutti del nostro linguaggio. Altrimenti peccheremmo di incoerenza col principio fondante del pensiero di Sini: la situazionalità del sapere. Traendo le somme, dunque, cosa dovremmo concludere? Che l'universalità della soggettivazione sia una particolarità del nostro dire?

Facciamo un passo indietro: serve una sterminata marea di pratiche per arrivare a un uso familiare di questa semplice eppure insidiosissima parola: “pratiche”; e tanto più serve un lavoro incommensurabile, plurisecolare, per adattare questo lemma al senso della nostra speculazione: un senso “diafano”, che vorrebbe mostrare da sé la propria *monumentalità*.

Chiariamo allora un'ambiguità cruciale: le pratiche di mondo sono davvero figure sapienziali? Certo che sì! Ma non in senso riduzionistico! Le pratiche sono un fare, eppure quest'agire continuo e multiforme si lascia cogliere per quello che è – che per noi ha senso che sia – solo attraverso la giusta inquadratura. In sostanza, la domanda più opportuna da porre suonerebbe così: le pratiche sarebbero ancora “pratiche” senza il lavoro ermeneutico della parola, senza il bacino semantico in cui convogliano i nostri strumenti concettuali? Senza quel repertorio di significati che ci permette di vedere le “cose” così come ci appaiono: e cioè “praticamente”.

Ricapitolò la questione: soggetto non sarebbe un puro effetto pratico senza l'azione precipua del linguaggio. Le altre pratiche, prese in sé, non producono magicamente un “io”; non senza la giusta

deformazione di sguardo, non senza un pensiero predisposto a riconfigurarle in una rappresentazione antro-po-logica, ego-riferita. Un pensiero ante-signato dalla più irriverente e temibile delle domande: «Chi sei tu, Gorgia?».

Del resto, non posso esimermi dal rigirare il dito nella piaga, con l'ennesima, sottile correzione a questo mio compendio filosofico: non è affatto lecito affermare che l'esperienza preverbale sia strutturalmente inibita alla formazione di un soggetto (di una vasta gamma di soggetti: rettifico subito!). Ci basti pensare agli innumerevoli esempi che Sini propone sulla figura dell'infante. A dire il vero, tutte le pratiche di questo mondo producono una soggezione. Per il semplice fatto di essere abitate, potremmo dire. Ciononostante, la verità di questo effetto è riscontrabile solo a partire dal linguaggio: la malta di pianificazione e coordinamento di ogni esercizio mondano. In quale altro luogo potremmo infatti appurare una verità?

Concedetemi, a questo punto, un ultimo conguaglio sul piano concettuale: ferme restando le mie constatazioni, sarebbe ingenuo e ingiustificato pensare che 'soggetto' coincida interamente con la narrazione dell'esperienza, la quale perde in maniera tempestiva l'impulso vitale che la rendeva possibile. Al contempo, con altrettanta cautela, dovremmo resistere alla tentazione di pensare che le cose enunciate ed istituite dal linguaggio mantengano il loro significato anche al di fuori di esso. Mi preme ricalcare il concetto: le *cose* di questo mondo non acquistano valore fuori dal linguaggio: tuttalpiù si *cosalizzano* riecheggiandone la matrice. Se 'soggettivazione' è dunque la traduzione *posticcia* ma al tempo stesso *consustanziale* di una poiesi *originaria*, 'soggetto' non è che il risultato di un taglio chirurgico a queste infinite possibilità di soggettivazione, ovverosia di socio-logizzazione. Il soggetto, in definitiva, guardato come effetto pratico, è sempre e comunque *preso* in una cesura di grammatizzazione. [*Posticcia* e *consustanziale*, qui, si allineano nella stessa traiettoria di senso, giacché la mutezza originaria del mondo, l'*antefatto* silente della parola, trova proprio nella voce il suo veicolo di significazione. Il binomio noto-ignoto esprimeva la stessa identica correlazione]

Sono questi gli snodi nevralgici del pensiero mechrítico. Non credo vi sia alcun dubbio. Dubbioso, semmai, è il senso del loro riattraversamento. Un gesto essenziale, e al contempo forzoso: quasi ignaro del suo scopo ultimo. Per un verso, grazie al lavoro di rielaborazione sul tema del soggetto, possiamo tornare con piglio più acuto alla nostra analisi topologica – forse perfino lanciare un nuovo spunto di riflessione. Per altro verso, non possiamo che ritenerci insoddisfatti: ancora una volta abbiamo fallito il tanto agognato sbocco etico. Ancora una volta, dunque, dovremo esporre col fare, nel fare, la criticità dell'orientamento filosofico.

Bando al rammarico, torniamo alla topologia. Ripensiamo con più acume il locativo vuoto, assimilandolo a una pratica di narrazione generativa: una geo-grafia topo-poietica. Quali sono le conseguenze di questo ripensamento?

Anzitutto, le nostre scritture di mondo perdono in quest'ottica una gerarchia temporale, mostrando, dall'ennesima angolazione, che la storia di ieri è *sempre* una storia dell'oggi. Il che non significa rinnegare il passato, sconsideratamente! Bensì, attestare la continua riproduzione del suo senso da parte degli operatori geografici odierni. Il vuoto del "ci", diventato potenza creatrice, politicizza di fatto lo spazio della narrazione. Chi gestisce la narrativa del "locativo" realizza luoghi di senso, impartendo nuovi significati di mondo, e pertanto nuove disposizioni comunitarie. La geografia appare così nella sua valenza strumentale, come prassi di costruzione del mondo, connotando il soggetto geo-grafizzante come decisore politico di questo nuovo orizzonte.

L'apertura di una visuale inedita – come tutti sperimentiamo a Mechrí – comporta sempre un riassetto-di-traccia: un nuovo modo di atteggiare le vecchie grandi domande. Non posso che dirvi, allora, come riecheggiano le nostre, alla luce di quest'ultimo cammino.

Topo-poietica è anche la scrittura che qui si consuma? E se sì, qual è il luogo che essa produce? Dire ciò che sto dicendo apre forse una nuova pista filosofica? Nel qual caso, dov'è che dovremmo dirigerci? Dal canto mio, non vedo schiarirsi la meta. Non so voi, del resto. È sufficiente «ovattare lo stridio» che sibila nei nostri discorsi? Che senso diamo agli sforzi di ricomposizione dei saperi di cui ci fa spesso dono Florinda? E ai miei modesti tentativi di ricalcarne le orme, in cerca di una retta via? Cosa aggiungono le nostre *voci* alla *sapienza* del discorso siniano: cosa di ineguagliabile e sostanziale?

Ognuno di voi risponderà per sé, riconsegnandosi sommessamente a un coro. Chissà che quest'orchestra di pensieri, un giorno, non dia alla luce i frutti sperati!

(21 maggio 2026)