

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA
Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione
“Riccardo Massa”

Dottorato in Scienze della Formazione e della Comunicazione
(Teorie della formazione e dei modelli della ricerca in Pedagogia)

IL “LUOGO” NELLA FORMAZIONE.
L’INCIDENZA DEGLI ELEMENTI SIMBOLICI
PRE-FORMALI NELLE PRATICHE EDUCATIVE

Relatore: Prof. Paolo MOTTANA

Tesi di Dottorato di
Fabio BOTTO
Matricola 734673

Ciclo XXV
a.a. 2011-2012

Indice

<i>Introduzione: Cosmo-gonie della formazione</i>	7
1. La scena dell'inizio e il Regime diurno dell'immaginario	7
2. La Madre della formazione	10
 <i>Prima parte: CHORASOFIA E PEDAGOGIA IMMAGINALE</i>	 13
Capitolo 1. La costruzione simbolica del maestro	14
3. Mitobiografie del maestro	14
4. L'origine non è il fondamento	17
5. La chiusura del cerchio e la domanda sull'origine	20
6. <i>Epilogo</i> : il maestro è nell'anima	25
 Capitolo 2. Partenogenesi della presenza e sua decostruzione	 27
7. Il canone onto-teo-ego-logico dell' <i>epistème</i> occidentale	27
8. Centralità pedagogica del concetto di formazione	29
9. Forma, presenza, stabilità dell'essente	31
10. <i>Chaos phantasticum</i> : verso un soggetto immaginale	34

Capitolo 3. Le oscillazioni chorasofiche della Madre e l'inerzialità pre-formativa	44	
11. Verso una riflessione chorasofica	45	
12. Le seduzioni estetiche della forma ontologica	46	
13. L'alterità scura dell'esperienza	50	
14. L'immaginazione e il ragionamento illegittimo	51	
15. L'irregolare giace sul fondo: lo sguardo chorasofico in educazione	55	
Capitolo 4. Verso una clinica del con-senso	58	
16. Il fare-significato	59	
17. La spartizione del senso e il <i>con-</i>	62	
18. La comunità è una proiezione del soggetto?	64	
19. L'ontologia della psiche	67	
Capitolo 5. L'immaginazione con-divisa	68	
20. L'anima come metafora del senso	69	
21. Trascendenza, immaginazione, oltrepassamento	74	
22. Re-immaginare l'immaginazione	78	
23. Il sogno di una debole fantasia	80	
<i>Seconda parte: LA CONCEZIONE DEMIURGICA DELL'EDUCAZIONE</i>	84	
Capitolo 6. Dalla parte delle ombre (La caverna di Platone: prima ondata)	85	
24. Da quale posizione solleviamo la questione?	85	
25. Oggi chi sono i carcerati?	89	
26. Liberazione dalle ombre e violenza simbolica	92	
27. Fuori dalla caverna, nel frattempo, il sole è tramontato	95	

28. Il discorso del liberatore	98
Capitolo 7. Il “mito” della <i>paideía</i>	
(La caverna di Platone: seconda ondata)	102
29. La funzione demiurgica e quella paideutica messe a confronto	104
30. L’uomo diviene tale solo se imbecca la “china ascendente”?	107
31. Violenza simbolica e formazione	111
32. La tradizione dell’informe	112
33. Il canone ontologico e quello pedagogico e la questione dell’a-formale	116
34. Umanesimo e qabbalismo nella configurazione della nuova antropologia	122
35. L’uomo deve assoggettarsi alla <i>Bildung</i>	124
36. Cos’è un uomo senza la forma che lo segna?	127
37. L’ossessione della forma e il nichilismo occidentale	130
38. Clinica della formazione e fantasmatica inconscia	135
39. Neo- <i>Bildung</i> , ovvero il discorso filosofico della modernità in educazione	138
Capitolo 8. Le derive antropologiche della <i>paideía</i>	144
40. Metafore seminali e educazione	144
41. L’animale selvaggio deve essere domato	147
42. Argilla antropologica e mobilità sociale	149
43. Il punto di vista narrativo di Jack London	156
Capitolo 9. La storia agra(ria) dell’umanità	161
44. L’inizio della storia e la tentazione del nomadismo	161
45. Il sacro, gli alfabeti e la legittimazione del potere	164
46. Il <i>Senex</i> , la melanconia e le metafore agrarie	167
47. L’avvento dello Stato e la degradazione dei contadini	170
Capitolo 10. La maggese della solitudine	173
48. Il terribile discorso della realtà	173

49. Chi ha fatto le scelte decisive?	179
50. La scuola, gerofante della Necessità	184
51. Il riconoscimento inconfessabile	188

<i>Terza parte:</i> SOGNO E EDUCAZIONE	203
--	-----

Capitolo 11. L’approccio immaginale al sogno e all’educazione **204**

52. Anima e <i>habitus</i>	204
53. La svolta politica della psicologia archetipale	215
54. Epilogo (e un proposito)	220

Capitolo 12. Il sogno nella tradizione occidentale **223**

55. La concezione arcaica dell’esperienza onirica	225
56. I monoteismi teologici e l’immaginazione onirica	229
57. <i>Hypnerotomachia Poliphili</i> : il sogno nel Rinascimento	235
58. Scongiora della follia ed esorcismo del sogno	237
59. Sogno, <i>Naturphilosophie</i> e divenire dell’Assoluto	240
60. Freud e i geroglifici della notte	243
61. Jung e il teleologismo della psiche	251
62. Il sogno, la morte, le immagini	257

Capitolo 13. *Social dreaming* e educazione **269**

63. Al di là della concezione privatistica del sogno	271
64. La matrice di <i>social dreaming</i> come “luogo” dell’esperienza immaginale	276
65. Il <i>social dreaming</i> in aula e l’ <i>Anima mundi</i>	280

Conclusioni: In difesa delle cause perse dell’educazione **284**

Bibliografia generale**290**

Introduzione

Cosmo-gonie della formazione

La nutrice della generazione, inumidita e infuocata, accogliendo le forme della terra e dell'aria e ricevendo tutte le altre modificazioni che seguono a quelle, si mostrava svariaticissima d'aspetto, e per essere piena di forze non somiglianti né equilibrate, non era in equilibrio in nessuna parte, ma, oscillando inegualmente da ogni parte, era scossa dalle dette forze e a sua volta muovendosi le scoteva.

PLATONE, *Timeo*, 52 e, in *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1984, vol. VI, 399

1. *La scena dell'inizio e il Regime diurno dell'immaginario*

La metafora della *formazione* si offre ancora oggi, sotto il profilo ontologico, come il costrutto più pregnante e fondativo della corrente identità culturale dell'Occidente. Sul piano simbolico, questo più che bimillenario primato ontologico della *forma* – e, insieme a esso, primato del gesto di *imprimere* la forma, risolutamente e al più presto, in tutto ciò che, in quanto tale, dovrebbe esserne privo – è annunciato in grande stile dall'introduzione del mito relativo alla genesi dell'universo esposto nel *Timeo* da Platone. Mai come nel caso offerto da questo complesso dialogo platonico, si possono far valere le considerazioni che la storia simbolica comparata delle religioni ha svolto

attorno al significato paradigmatico assunto dal fenomeno del mito in quanto tale: “La principale funzione del mito quindi è ‘stabilire’ i modelli esemplari di tutti i riti e di tutte le attività umane significative: alimentazione, sessualità, lavoro, educazione, ecc.” (ELIADE, 1965, 65). Questa posizione rimane ancora valida oggi, nonostante e forse *proprio* in forza delle più recenti lacerazioni operate nella sua tessitura epistemica dall’inflazione grammatologica dei più recenti decostruzionismi post-metafisici francesi.

Nell’economia argomentativa che informa il dialogo cosmologico di Platone, la scena dell’inizio – che si predispone a divenire “scena-madre” nella misura in cui sarebbe più che altro la messa-in-scena-*della*-Madre (*mētēr*) – è calcata da tre interpreti principali: 1) da un lato, abbiamo il vero e proprio protagonista “operativo” dell’azione cosmogonica messa in primo piano, il *Demiurgo* (*demiourgós*), sempre accompagnato dalla saturnina immobilità del co-protagonista, 2) il *Modello ideale* e trascendente di tutte le cose (*parádeigma*); all’azione ontologicamente individualizzante dei quali si oppone inerzialmente il ruolo ambiguo e paradossale giocato dall’immagine infigurabile dell’antagonista, 3) *Chōra*, il luogo-ricettacolo (*hypodochē*), la “causa errante” (*planōmenē aitia*) che, proprio in quanto sarebbe privo di forma, è in grado di dislocare al proprio interno tutte le forme (*éidos*) in esso impresse dall’azione fondativa e ordinatrice messa in opera dal Padre-Demiurgo, dando-luogo all’essente che in tal modo accede alla presenza. Essente che soltanto con il suo sottomettersi docilmente a queste precise condizioni ontologiche può affiorare all’esistenza.

Anche soltanto un minimo scrupolo narratologico dovrebbe tuttavia essere sempre disponibile a ricordarci che, trattandosi di un mito narrato nella cornice di un più ampio testo filosofico-cosmologico, non andrebbe di conseguenza trascurata l’incidenza della *focalizzazione* in esso assunta dalla figura retorica del narratore. La domanda che ne consegue potrebbe quindi essere: *su quale piano narratologico si colloca Platone, o meglio, la “voce narrante” del Timeo, quando si predispone a narrare il mito cosmologico dell’origine del tutto?* (Nell’economia della nostra riflessione, questo rimane un passaggio molto delicato sul quale dovremo far ritorno diffusamente più avanti.)

Si potrebbe, a titolo di esempio, prendere le mosse dalla preliminare rilevazione ermeneutica della circostanza che il canone onto-teo-logico della metafisica occidentale (Cfr. HEIDEGGER, 1957 a, 70; BEIERWALTES, 1972, 14 nota 14) è collimato, quasi senza significative interruzioni lungo tutto il suo decorso più che bimillenario, con una

riflessione unilateralmente incentrata sull'avvaloramento epistemico del “regime simbolico del Padre” della formazione (*Dator formarum*, operatore e modello). Ossia, con l'esclusivo riconoscimento e con la tacita legittimazione epistemica da parte dei pensatori “essenziali” della storia occidentale (come li definisce lo stesso Heidegger) di tutte quelle pratiche speculative e di quei saperi epistemici che si avvalgono della riflessione dialettica e razionale attorno a quella costellazione di senso che l'archetipologia più estesa e consapevole espressa nello scorso secolo ha riconosciuto come il *Regime Diurno* dell'immaginario (Cfr. DURAND, 1963, 48, 179, 267). Il paradigma di semplificazione, caratterizzato dai principi metodologici di *disgiunzione*, di *riduzione* e di *astrazione*, con l'avvento della riflessione razionalistica di Cartesio si impose in breve tempo come il “paradigma principe dell'Occidente”. Secondo l'epistemologia della complessità introdotta nella seconda metà dello scorso secolo da Edgar Morin, sarebbe necessario riconoscere nel suo influsso sempre più pervasivo in ogni settore del sapere l'origine “degli enormi progressi della conoscenza scientifica e della riflessione filosofica”; allo stesso tempo, l'egemonia di questa postura iper-semplificante ha fatto sentire i suoi limiti e, in un certo senso, ha presentato il suo conto salato solo a partire dal Ventesimo secolo (Cfr. MORIN, 1990, 7). E non solo: “Una simile disgiunzione, rarefacendo le comunicazioni tra la conoscenza scientifica e la riflessione filosofica, avrebbe finito per privare la scienza di ogni possibilità di conoscere e di riflettere se stessa, addirittura di compecipre scientificamente se stessa. Inoltre il principio di disgiunzione ha isolato radicalmente gli uni dagli altri i tre grandi campi della conoscenza scientifica: la fisica, la biologia, la scienza dell'uomo” (Ivi, 7-8); e, ancora: “Ora tale paradigma dell'Occidente, figlio del resto fecondo della schizofrenica dicotomia cartesiana e del puritanesimo clericale, presiede anche al doppio volto della prassi occidentale, da una parte antropocentrica, etnocentrica, egocentrica quando si tratta del soggetto (perché fondata sull'auto-adorazione del soggetto: uomo, nazione o etnia, individuo), dall'altra, e correlativamente, manipolatrice, gelida, ‘oggettiva’ quando si tratta dell'oggetto” (Ivi, 54).

Nell'arco storico di sviluppo del canone onto-teo-ego-logico, la fissazione simbolica del *Regime Diurno* dell'immaginario si è di conseguenza estesa ad abbracciare sempre più quello che, muovendo dalla sua precipua azione *formatrice*, ne può conseguire ricevendo in dotazione lo statuto ontologico di Figlio: l'essente, il mondo, gli elementi naturali, le cose di cui il mondo si compone, la Natura, la Storia... Rimarrebbe di fatto preclusa da questo scenario una riflessione, articolata attraverso i parametri

argomentativi canonici della filosofia, del suo *lógos*, intorno al *regime simbolico della Madre* (ricettacolo, matrice e luogo materiale di accoglienza della formazione, in ogni significato del termine), che non a caso Platone nello stesso dialogo definisce come: “specie invisibile e informe e ricettrice di tutto, e partecipe in qualche modo oscuro dell’intelligibile, e incomprensibile” (PLATONE, *Timeo*, 51 a; su cui si veda REGAZZONI, 2008, 16, 52).

2. *La Madre della formazione*

Nella sua costitutiva in-comprensibilità categoriale; nel suo non poter essere mai sul piano simbolico riconducibile immediatamente *entro* i parametri ontologico-categoriali della strutturazione formatrice, Platone accenna soltanto di sfuggita alla circostanza che la Madre di tutto ciò che affiora all’essere possa venire, pur se in via provvisoria, evocata come un qualcosa di radicalmente “altro” sia dal dominio ontologico della sfera corporeo-materiale del sensibile posto in divenire (*metabolé*), sia da quello della sfera incorporeo-trascendente dell’intelligibile classico propriamente detto. Vero e proprio “terzo e differente genere” (*triton allo genos*) di essente: “Terza specie sempre esistente, quella dello spazio (*chōra*), la quale è immune da distruzione, e dà sede a tutte le cose che hanno nascita, e si può percepire senza il senso per mezzo di un ragionamento bastardo (*logismò tinì nótho*), ed è appena credibile (*mogis piston*), guardando alla quale noi sogniamo (*oneiropoloumen*), che è accessibile soltanto da un ragionamento bastardo e spurio” (*Timeo*, 52 b).

Anticipando almeno in parte le direzioni metodologiche imboccate nel successivo sviluppo di questa ricerca, cominciamo fin da subito con il riconoscere, nel testo del *Timeo*, alcuni passaggi teoretici che sembrano spontaneamente predisporre a essere “trattati” con gli strumenti e le metodologie che ci sono messi a disposizione da una riflessione più radicale sul significato assunto dall’immaginazione creatrice e dalla proliferazione simbolica a essa inerente (CORBIN, 1958, 73 e sgg.). Tanto per cominciare, l’affermazione che, quando decide di accostarsi alla riflessione attorno al “luogo” (*chōra*) della formazione, la conoscenza filosofica (dialettica, epistemica, discorsiva, categoriale) non può più fare affidamento né sulla testimonianza dei dati

immediati delle sensazioni (*dòxa*) né, allo stesso tempo, su quella ben più rigorosa ed epistemologicamente attendibile garantita dal pensiero discorsivo (*diánoia*, *epistéme*) propriamente filosofico.

Se in questo caso estremo di “ragionamento” (*logismo*) si può per analogia ancora discutere, dovrà trattarsi per forza di cose di una modalità epistemologicamente spuria o “impura” dell’esercizio speculativo del *lógos*, che come tale non può accedere ai principi di linearità e di discorsività fissati dalla dialettica lanciata alla ricerca delle connessioni tra i modelli trascendenti delle cose. Un ragionamento “appena credibile”, anche se non per questo destituito in via definitiva di ogni gradiente di attendibilità conoscitiva.

Ogniquale volta ci rivolgiamo al luogo di dislocazione spaziale dell’essente e alla matrice informale che accoglie nel proprio senza-forma costitutivo il processo demiurgico della formazione – questo è il passaggio decisivo, a nostro avviso – Platone allude alla circostanza metodologica che ci ritroviamo nel bel mezzo di un’esperienza gnoseologica che, quantomeno nei suoi tratti più peculiari, rasenta molto da vicino quella onirica (*oneiropoloumen*). Su questo ultimo passaggio, da un lato dovremo tornare in modo ben più articolato in una fase successiva del nostro itinerario, dispiegando se richiesto i necessari riferimenti teorici e storici richiesti dal caso; dall’altro, dovremo approfondirne le fondamentali ricadute pedagogiche, consapevoli del rischio che una simile decisione comporta per l’intero impianto della nostra riflessione.

La porzione più cospicua di tutto questo tracciato conoscitivo si impegnerà con tutte le sue forze nel tentativo di fornire il più possibile sostanza metodologica al prodursi di quell’“esperienza onirico-immaginale” che si verifica tutte le volte che il discorso filosofico-educativo della formazione osa convergere sul “luogo” pre-originario in cui, unicamente, può avvenire la sua accoglienza.

Prima parte:

CHORASOFIA

E PEDAGOGIA IMMAGINALE

Eserghi:

Cos'è un uomo senza la forma che lo segna, che lo circonda come corazza inesorabile e che tuttavia lo rende malleabile, libero da qualsiasi insicurezza e dallo sgomento che inceppa, libero per se stesso e per le sue possibilità più alte: cos'è l'uomo senza tutto ciò? Cos'è l'uomo senza forma vitale, cioè senza forma che egli abbia scelto per la sua vita e nella quale egli riversa e fonde questa vita, perché possa diventare anima di questa forma e la forma possa diventare espressione della sua anima, una forma non già estranea, ma così intima che val la pena identificarsi ad essa, una forma non costretta, ma scelta liberamente e interiormente donata, una forma non arbitraria, ma irripetibile e personale, legge individuale? [...] Colui che spezza questa forma non curandosene è indegno della bellezza dell'essere e sarà bandito come un volubile dalla durezza e dalla gloria della realtà.

HANS U. VON BALTHASAR, 1961, 15-16

Lo strutturalismo non è un sapere nuovo; è la coscienza desta e inquieta del sapere moderno.

MICHEL FOUCAULT, 1966, 228

Non sarebbe difficile mostrare che un certo strutturalismo è sempre stato il gesto più spontaneo della filosofia.

JACQUES DERRIDA, 1967 b, 206

Riconosciamo la dualità platonica; non è affatto quella dell'intelligibile e del sensibile, dell'Idea e della materia, delle Idee e dei corpi. Ma una dualità più profonda, più segreta, sepolta negli stessi corpi sensibili e materiali: dualità sotterranea tra ciò che riceve l'azione dell'Idea e ciò che si sottrae a questa azione. Non è la distinzione tra il Modello e la copia, ma quella tra le copie e i simulacri. È il puro divenire, l'illimitato, materia del simulacro, in quanto schiva l'azione dell'Idea, in quanto contesta a un tempo *sia* il modello *sia* la copia. Le cose misurate stanno sotto le Idee; ma, sotto le cose stesse, non si trova forse quell'elemento folle che sussiste, che sovviene, al di qua dell'ordine imposto dalle Idee e ricevuto dalle cose?

GILLES DELEUZE, 1969, 10

Capitolo primo

La costruzione simbolica del maestro

I filosofi dell'Antichità non ci hanno dato precise testimonianze di mondi sostanzializzati da una materia cosmica? Quelli erano *i sogni dei grandi pensatori*. Mi stupisce sempre che gli storici della filosofia pensino queste grandi immagini cosmiche senza mai sognarle, senza restituire loro il privilegio della *rêverie*. Sognare le *rêveries* e pensare i pensieri, ecco due discipline senza dubbio difficili da equilibrare. Credo sempre di più, che siano le discipline di due differenti vite. Meglio mi sembra separarle e rompere così con l'opinione comune che crede che la *rêverie* porti al pensiero. Le antiche cosmogonie non organizzano pensieri, sono audacie della *rêverie* e per dar loro vita bisogna imparare nuovamente a sognare.

GASTON BACHELARD, 1960, 191

3. *Mitobiografie del maestro*

Se ci mettiamo brunitamente a distendere la “scrittura interna” della nostra memoria – riusciremo a dare un senso più compiuto a questa operazione soltanto a partire dal prossimo capitolo, § 10 – fino ad abbracciare la tradizione dossografica che riguarda la genesi della riflessione razionale sull'origine e sul senso della natura cosmica (*phýsis*), sviluppatasi fra il VII e il VI secolo a.C. nelle colonie ioniche dei

Greci, ci imbattiamo inevitabilmente nella ambivalente biografia del primo individuo che, come recita una veneranda tradizione dossografica, ricevette dai suoi contemporanei l'ingombrante appellativo di sapiente (*sophos*): Talete di Mileto.

Ora, non sarà certo frutto del caso che nelle sue avvincenti *Vite dei filosofi*, per l'epoca in cui furono redatte già senza dubbio traboccanti di aneddotica a buon mercato, Diogene Laerzio, esponendo al meglio delle sue capacità affabulatorie le scarsissime notizie in suo possesso intorno alla vita di Talete, poco dopo aver riportato la dottrina del sapiente circa l'origine di tutte le cose ("Principio dell'universo egli [Talete] disse l'acqua, concepì il mondo animato e pieno di demoni"), fa seguire questa decisiva notazione biografica: "*Non ebbe alcun maestro*, a meno che non si voglia tener conto dei suoi contatti con i sacerdoti in Egitto" (DIOGENE LAERZIO, 1983, I, 27, vol. I, 11; il corsivo è nostro).

Non ci sembra questo il luogo più indicato per soffermarci in modo più approfondito sul tradizionale *topos* metafisico relativo all'origine egiziana della primordiale sapienza greca, che si può trovare già pienamente operativo nella prima forma storica assunta dalla riflessione onto-teo-ego-logica testimoniata dal *Timeo* di Platone e, successivamente, dalla *Metafisica* di Aristotele. Questo motivo sarà ripreso e ulteriormente fatto oggetto di rielaborazioni mitobiografiche nelle più tarde produzioni agiografiche di scuola neopitagorica relative alla fantomatica figura di Pitagora di Samo e ai suoi non meno rocamboleschi viaggi di formazione in giro per l'ecumene al tempo conosciuto (Cfr. GIAMBILICO, 1984, II, 12, 7-8). La portata retorica spiccatamente auto-legittimativa implicata da una simile dottrina è piuttosto palese, specie nella misura in cui essa appare riferita alla figura "mitica" di colui che, tradizionalmente, è stato considerato unanimemente come il proto-filosofo.

Se la filosofia intende proporsi – come sembra richiedere la stessa narrazione (*mýthos*) che introduce la figura di Talete di Mileto come quella del "primo filosofo" – nei termini di una interrogazione radicale attorno all'origine (*arché*) della totalità dell'essente, la stessa riflessione filosofica sembra essere trattata dal mito intorno alle sue origini come una costellazione discorsiva a se stante. Meglio, come un orizzonte riflessivo di significato che è – "nel suo piccolo", se si può aggiungere – un modello su scala ridotta del tutto dell'essente, sulla cui provenienza ontologica disloca il suo stesso interrogare. Forse andrebbe recepito in questo variante il suggerimento ermeneutico fornitoci da Gaston Bachelard dal passo riportato in epigrafe di capitolo quando ci invita prudentemente a distinguere il valore di *rêverie* da attribuirsi alle prime cosmologie

speculative dalla funzione di mera organizzazione razionale del discorso teoretico che, da Aristotele in avanti, si sarebbe sempre più imposto come canonico e vincolante per la tradizione filosofica occidentale. Senza voler nulla togliere al grande maestro della teoria e della pratica dell'immaginazione materiale, non si può dire che questa interpretazione sia del tutto farina del suo sacco. Almeno in parte, l'idea o se si preferisce l'intuizione che, a partire da Talete di Mileto, la filosofia ai suoi albori prende le distanze dalle cautele dimostrate dal ben più sobrio pensiero calcolante, potendo contare su uno speciale propulsore dotato di un potere di condurre lontano colui che vi si affidi senza preclusione, la fantasia, fu già del giovane Nietzsche: "Spinto da questa [la fantasia], il pensiero filosofico balza oltre, di possibilità in possibilità, possibilità che vengon assunte provvisoriamente come sicurezze. Qua e là, esso coglie nel suo volo anche le sicurezze. Un presentimento geniale gli mostra tali sicurezze: esso indovina di lontano che in un certo punto si trovano sicurezze dimostrabili. *Ma la forza della fantasia è possente soprattutto nell'afferrare e illuminare fulmineamente le somiglianze*: la riflessione in seguito fa intervenire le sue misure e i suoi modelli, cercando di sostituire le somiglianze con le eguaglianze e gli accostamenti intuitivi con i rapporti causali" (NIETZSCHE, 1873, 281; il corsivo è nostro).

Se le cose si potessero effettivamente configurare in questi termini, si potrebbe forse meglio comprendere l'affermazione del dossografo e biografo di Talete vissuto in età imperiale in base alla quale, lo ricordiamo ancora una volta: "Non ebbe alcun maestro, *a meno che...*". Ei margini di questa prospettiva quello "a meno che" non farebbe altro che contribuire a distogliere l'attenzione del lettore dall'intera operazione auto-fondativa (e quindi auto-legittimativa) messa prepotentemente in atto dal *lógos* filosofico (e, sulla sua scorta, di quello pedagogico), fin dalla sua origine, o, meglio dal suo avvertire, fin da quanto ha mosso i suoi primi passi, la necessità di dotarsi di un *mýthos* (come tale collocato su un piano provvidenzialmente sovrastorico) in grado di legittimare l'urgenza di una origine meta-storica dell'interrogare filosofico attorno all'origine del tutto.

In questo preciso senso, ci sembra colpire nel segno Jean-Luc Nancy quando, in un suo intervento di qualche anno fa, ha fatto lucidamente notare come: "La filosofia tradisce la storia, poiché – se quest'ultima designa qualche cosa – designa innanzitutto il non-cominciamento da sé e non-compimento da sé, questo esclude in linea di principio la storia: non può accadere nulla che non sia già una trasformazione del processo in risultato" (NANCY, 2002, 69). La storia (evenemenziale, delle idee, delle credenze...)

non avrebbe la facoltà di mettersi in modo a partire dalla propria immediata concatenazioni di eventi. Il cominciamento non è ancora garanzia che, ciò che da esso prende inizio, sia ontologicamente appartenente al suo orizzonte. In questo preciso senso, andrebbe anche presa in debita considerazione la circostanza biografica, riportata con estrema cura da Erodoto, che il primo filosofo, colui che fece conoscere ai Greci la riflessione razionale sull'origine del cosmo, non fosse di origine greca, bensì fosse un fenicio (Cfr. ERODOTO, 2008, I, § 170, 167).

4. *L'origine non è il fondamento*

Il primo uomo a essere universalmente riconosciuto come filo-sofo, come la stessa tradizione dossografica antica ci rammenta, ebbe svariati discepoli, tra i quali uno si mise in luce per la sua dottrina in modo particolare, Anassimandro di Mileto. Sulla base della tarda ma preziosa testimonianza del pensatore peripatetico Simplicio (VI secolo d.C.), sarebbe stato proprio Anassimandro a introdurre per primo la nozione speculativa di *ápeiron* in relazione alla ricerca fisica del principio sorgivo di tutto ciò che è:

“Anassimandro [...] ha detto [...] che principio degli esseri è l'infinito (*ápeiron*) [...] da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo” (ANASSIMANDRO, Diels-Kranz, 12 B 1, trad. it. di R. Laurenti, in *I Presocratici*, 1981, tomo I, 106-107).

Occorrerebbe a questo punto interrogarsi in quale misura, e soprattutto con quale legittimità teoretica, qualcosa come l'infinito-indefinito (*ápeiron*), al quale sembra alludere il detto di Anassimandro, possa essere indicato come il fondamento metafisico dell'essente. Al di là della stessa sostenibilità speculativa dell'identificazione operata da Aristotele della nozione (cosmologica) anassimandrea di *ápeiron* con quella (ontologica) da egli stesso articolata di materia (*hylē*). Sulla questione si era pronunciato già a suo tempo lo stesso Werner Jaeger, optando per una sostanziale tradimento aristotelico del significato metaforico del pensiero di Anassimandro: “La critica di

Aristotele, secondo il quale si dovrebbe dire a rigore che l'*ápeiron* è ciò che è compreso in tutto, non coglie il senso originario di Anassimandro. Col concetto aristotelico di materia non si riesce ad afferrare il suo *ápeiron*. Egli non distingue ancora, come Aristotele, l'essere quale materia e l'essere quale forma, e il suo *ápeiron* non è soltanto materia contenuta passivamente nella forma, ma è esso stesso ciò che tutto comprende e tutto governa, dunque un che di attivo, anzi quanto di più attivo vi è nel mondo” (JAEGER, 1953, 44).

In una direzione ermeneutica per certi versi diametralmente opposta a quella percorsa dal grande storico del pensiero arcaico si è invece pronunciato Ernst Bloch, quando ha osservato, in modo non meno perentorio di Jaeger, che la “[...] caratterizzazione aristotelica di questo *ápeiron* è tanto competente quanto particolarmente importante” (BLOCH, 1954/59, vol. II, 1018). Con questa sua posizione – che se da un lato appare funzionale alla propria interpretazione u-topica dei concetti di “materia” e di “potenzialità” dell'essere dall'altro sembra più che altro il risultato di una goffa quanto inefficace polemica con il ben più articolato e profondo confronto heideggeriano con il detto di Anassimandro – Bloch sembra negare quanto aveva programmaticamente affermato solo poco prima: “È certamente illegittimo voler udire in un filosofo, e più che mai in un filosofo dei primordi, qualcosa che non sia in lui stesso presente in modo comprovabile; non esiste alcuna ermeneutica, all'infuori di quella impudente e decadente, dunque all'infuori del suo opposto, senza una solida arte del leggere, senza quella che si dice, in senso stretto, filologia” (Ivi, vol. II, 1016).

L'ontologia aristotelica propende, per propria irrinunciabile vocazione, a rinvenire il fondamento dell'essente piuttosto nel momento dinamico dell'atto (*energheia*) e in quello strutturale della forma (*morphé*), il cui statuto ontologico li vede entrambi collocati su un piano rigorosamente ultrasensibile. Si può infatti trovare scritto nel libro di più ampio respiro teologico della *Metafisica* (XII, 10, 1075 b 24 sgg.): “Se oltre le cose sensibili non esistesse null'altro, non ci sarebbe neppure un Principio, né ordine, né generazione, né movimenti dei cieli, *ma ci sarebbe sempre un principio del principio, come si vede nelle dottrine dei teologi e di tutti i fisici*” (ARISTOTELE, 1978, vol. II, 253; il corsivo è nostro).

In questa prospettiva onto-teo-logica, l'*ápeiron* di Anassimandro si troverebbe automaticamente risospinto in quella posizione, peculiare “dei teologi e di tutti i fisici” dei primordi a cui si richiama lo stesso Aristotele, che comporta lo spalancarsi *me-*ontologico di un principio del principio. Ciò che nel pensiero teosofico dell'ultimo

Schelling e del suo epigono novecentesco Heidegger (già a partire da *Sein und Zeit*) si intende come *Ab-grund*, “abisso senza fondo”, “s-fondamento”, l’“essere” colto *al di là* (o semplicemente “al di qua”) di ogni possibile oggettivazione epistemica e metafisica.

5. *La chiusura del cerchio e la domanda sull’origine*

L’origine della filosofia, come del significato del suo stesso interrogare epistemico (la sollevazione della questione ontologica intorno all’*arché*) richiederebbero, in questo preciso senso, di essere ricondotti a una corrispondente operazione auto-fondativa messa in atto da parte della riflessione del canone onto-teo-ego-logico. L’operazione esige che ci si richiami prima di tutto a un fondamento (*Grund*), a una origine prima come tale non ulteriormente interrogabile, che nel caso dell’origine non-originata del pensiero filosofico, con Talete, suonerebbe: “Non ebbe alcun maestro ...”. L’icona agiografica di Talete di Mileto, in realtà, è *divenuta* l’origine della filosofia e, come sappiamo, non soltanto l’origine di essa.

Sarebbe anche molto istruttivo poter seguire l’itinerario ermeneutico-storiografico sapientemente orchestrato da Hans Blumenberg attorno al famoso aneddoto su Talete, il proto-filosofo, che una notte, contemplando estatico la volta stellata, finì con il ruzzolare dentro un pozzo o una cisterna che era aperta ai suoi piedi, suscitando l’ilarità di una sua servetta trace che lo accompagnava. Il filosofo di Lubeca vi ha consacrato uno dei suoi scritti metaforologici più succulenti e illustrativi delle potenzialità ermeneutiche del suo metodo di inseguimento dei *tòpoi* teoretici attivi nella tradizione occidentale. Una delle possibili chiavi di lettura della caduta del sapiente contemplativo e del riso da essa provocata nella insipiente, condannata a rimanere vita natural durante

con i piedi ben piantati in una apprensione soltanto letterale del mistero della condizione umana, sarebbe quella introdotta dal tema dell'offesa recata agli dèi inferi dalla *hybris* sapienziale, che spingeva Talete a stare troppo con il naso all'insù (Cfr. BLUMENBERG, 1976, 21 e sgg.).

Ricostruendo nei suoi movimenti basilari l'operazione di legittimazione implicita nella retrodatazione platonica e aristotelica delle genesi del pensiero filosofico a Talete, si potrebbe, di converso, sostenere che la filosofia prende le mosse *con* Talete di Mileto. Di conseguenza, anche il tutto dell'essente (*tò on*) avrà a sua volta un'origine prima, non ulteriormente interrogabile dal discorso fondativo dell'*epistème*. E, viceversa: "il tutto dell'essente" *necessiterà* di un fondamento-origine primo; dunque anche la storia delle riflessioni razionali attorno all'origine del tutto *avrà* a sua volta un'origine prima... Quindi la storia non potrà comprendere nelle sue maglie il *lógos* filosofico nella misura in cui la sua origine non risulti storica, rimanendo al contrario messa al riparo sovrastorico del *mýthos*.

Siamo proprio sicuri, tuttavia, che l'"innocente" aneddoto su Talete proto-pensatore sia sotto tutti gli effetti rubricabile sotto la voce "mito"? Non si tratterà piuttosto di una figura appartenente al genere retorico dell'allegoria? Non sarà, cioè, da intendersi come una ricopertura allegorica di un assioma metafisico costituitosi in nel bel mezzo dell'epoca di istituzione dell'onto-teo-ego-logia occidentale, nelle scuole platonica e poi aristotelica, in base a cui l'origine (*arché*), per essere riconoscibile come tale, non (deve) può avere a sua volta un'origine, non si *può* andare all'infinito, occorre arrestarsi a "qualcosa di primo"?

Tutta questa concatenazione di interrogazioni speculative e al tempo stesso agiografiche, a ben vedere, non ha proprio nulla a che spartire con il pensiero originario di un Talete o di un Anassimandro (almeno stando a quel poco che ne sappiamo), che, come lo stesso Heidegger ha in più occasioni dovuto riconoscere: "[...] secondo le nostre esposizioni *non era ancora metafisica, cioè non era una metafisica dispiegata*" (HEIDEGGER, 1936/46/61, 715; il corsivo è nostro). Questa considerazione andrebbe intesa nel senso della costituzione di una riflessione onto-teo-ego-logica attorno al primo fondamento del tutto.

Quando la filo-sofia prende il largo, e acquista sempre più spazio nel mondo ellenico (e successivamente in quello ellenistico-romano), avverte sempre più il pressante bisogno, da un lato, di retrodatare le proprie origini; al tempo stesso, richiede di ancorarle saldamente (e meta-fisicamente) a un'origine prima, strategicamente collocata

al di là dell'orizzonte storico e fenomenico (*metaxy*) in cui può disvelarsi la *phýsis*, e come tale non ulteriormente interrogabile. Al fine di conseguire questo risultato – tra l'altro per nulla marginale – la metafisica appena nata (come dire, il platonismo in tutta la sua estensione epocale) sarebbe giunta persino a retrodatare di quasi due secoli la propria origine, portandola fino alle estreme estensioni di ciò che non è ancora di per sé sottoposto al controllo del *lógos* epistemico e non-contradittorio.

Sull'origine palesemente platonica della cosiddetta giustificazione del *theōrētikos bios*, ci sembrano ancora in gran parte convincenti le notazioni storiografiche sviluppate da Werner Jaeger nel suo saggio *Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita*, pubblicato in appendice alla sua densa monografia aristotelica (Cfr. JAEGER, 1923, 564-565). Sulla fastidiosa retorica che ruota attorno alla presunta “superiorità” della scelta di vita dedicata alla contemplazione “sull'attività di qualsiasi genere, non esclusa l'azione”, restano ancora decisive le osservazioni svolte da Hannah Arendt in *Vita Activa. La condizione umana* (ARENDE, 1958, 12). La filosofia, intesa come meta-fisica, in qualche modo, deve sempre fare in modo di chiudere in cerchio attorno a sé – anzi *attorno* alla per essa sempre più imbarazzante questione delle proprie origini – quel cattivo infinito in cui rischia seriamente di sprofondare ogni seria indagine di matrice storica attorno alla propria genealogia (Cfr. HEGEL, 1812/16, vol. I, 153).

Se a partire dalla fondazione platonico-aristotelica della metafisica, la “filosofia prima” (o la dialettica) avvertirà sempre più l'esigenza di porsi come fondamento ultimo e come radice dell'albero delle scienze, dovrà al tempo stesso fare in modo di annodarsi a più mandate attorno alle radici di quell'albero, come si è questa volta lucidamente accorto Schelling nella sua più matura riflessione: “Di tutte le altre scienze si dice che il loro oggetto, la loro posizione e legittimazione nell'intero sistema del sapere umano siano determinati dalla scienza suprema, questa invece non si può richiamare a nessun'altra scienza ad essa superiore: *non vi è perciò nessun concetto di questa scienza, cioè della filosofia, se non attraverso se stessa*. Da ciò deriverebbe che la filosofia non potrebbe mai iniziare veramente: infatti *essa non può iniziare dal nulla*. Occorrerebbe dunque un concetto ad essa precedente, ma per giungere a questo occorrerebbe un punto di vista esterno alla filosofia” (SCHELLING, 1847/52, 205; i corsivi sono nostri).

La filosofia o in modo esplicito non intende in alcun modo rimandare a nessun ulteriore metalinguaggio epistemico – che si troverebbe collocato a un più elevato livello di universalità – in cui potrebbe trovare a sua volta una fondazione e una

legittimazione del suo statuto come del suo operato; oppure, di fatto, non potrebbe essere ciò che mira a essere, ossia l'esigenza e il suo adempimento di una fondazione ultima del senso dell'essere-nel-mondo. Tra tutti i saperi costituiti, il *lógos* epistemico dell'onto-teo-ego-logia esige di essere in sé e per sé sovrano nella misura in cui fa in modo di non apparire come a sua volta sottoposto a quell'urgenza di fondazione della propria validità, che invece si fa avvertire per quanto concerne lo statuto delle altre discipline.

Ma chi decide (e per giunta a che titolo) che le cose stiano effettivamente in questi termini? Il *lógos* epistemico naturalmente, anzi, "evidentemente". Dove l'appello ineludibile alla convalida dell'evidenza immediata, come ha efficacemente messo in luce Heidegger, ha sempre fatto il paio con l'ingiunzione metafisica del principio di ragione a non estendere più oltre l'interrogare alla ricerca di un ultimo ancoraggio (Cfr. HEIDEGGER, 1957 b, 15 e 21).

La filosofia non può iniziare dal nulla, come osserva Schelling. Non a caso le sue pratiche discorsive prendono le mosse sempre e soltanto da se stessa, dal proprio interrogare come dal proprio chiudere dietro di sé l'orizzonte di ogni ulteriore interrogazione, come per partenogenesi. Resterà soltanto da stabilire a questo punto se quel fantomatico primo inizio della filosofia, quel non avere avuto a sua volta maestri che potessero essere considerati "già filosofi" – che sarebbe stato il requisito di base del "primo filosofo", Talete di Mileto – possa essere incluso, a sua volta, in ciò che si può definire propriamente filo-sofia. Detto in altri termini, nella ricerca (e nel pronto ritrovamento) di un primo inizio, di un fondamento cogente e apodittico a cui possa essere il più in fretta possibile annodato il senso del mondo e del suo divenire.

In piena epoca risorgimentale di restaurazione della filosofia cattolica, l'abate Antonio Rosmini aveva, pur se in modo ancora confuso e apodittico, avvertito tutta la problematicità di ogni riferimento alla genesi storica di un cosiddetto pensiero autonomo. Un pensiero affrancato, vale a dire, da ogni riferimento a tradizioni e ad autorità che potessero precederlo: "Talete, il primo che in Grecia abbia preso a pensare da se stesso, *lasciando scuola*" (ROSMINI, 1830, 350; il corsivo è nostro). Con un gesto soltanto in apparenza avventato, l'abate Rosmini avrebbe messo così in connessione il primo e più antico inizio del "pensiero autonomo", con il suo secondo abbrivio moderno, giunto a maturazione con Cartesio, pervenendo alla conclusione che il pensatore francese: "imponendosi la legge *metodica* di non voler ricevere nessuna verità

dagli altri uomini, prima d'averla sottomessa ad un rigoroso ragionamento" (*Loc. cit.*), si sia alla fine trovato imbottigliato in un invalicabile *cul-de-sac* solipsistico.

Proviamo a sbirciare un poco al di là della polemica storico contingente sollevata dall'uomo di Chiesa che visse e operò nel Risorgimento italiano contro il rifiuto iperbolico cartesiano dell'utilizzo del pensiero cattolico della tradizione come materiale da costruzione del nuovo inizio della filosofia moderna. Sempre che in Cartesio questo rifiuto e questa cesura effettivamente siano storicamente documentabili, cosa di cui sembra fortemente dubitare lo stesso Heidegger (Cfr. HEIDEGGER, 1927/89, 118). Ci sembra in ogni modo interessante l'istituzione del collegamento tra i due distinti "inizi" del pensiero occidentale, soprattutto per quanto concerne la presunta cesura da essi introdotta nei confronti dell'eredità di tutto ciò che precede di un patrimonio di verità storica.

Non sarà, al contrario, che il mondo comincia a dimostrare di non possedere più in sé inscritto un senso o una traiettoria di significanza per l'uomo occidentale proprio nel momento in cui l'ottica fondazionistica dell'onto-teo-ego-logia pretende di elargirvelo mediante l'introduzione del principio del fondamento? Il senso del mondo sembra letteralmente evaporare davanti all'uomo occidentale proprio nel momento stesso nel quale egli prende (metafisicamente) coscienza del fatto che occorra dedicarsi a "dare senso" al mondo, un senso sempre più "esterno" al mondo, come sulla falsariga di Leibniz e Kant ci ricordano ancora una volta Ludwig Wittgenstein e Jean-Luc Nancy (Cfr. WITTGENSTEIN, 1922, 79; NANCY, 2002, 22 e 36).

6. *Epilogo: il maestro è nell'anima*

Talete di Mileto, il pensatore dell'origine e, al tempo stesso, l'origine di ogni successiva avventura del pensiero speculativo occidentale, non poteva essere stato egli stesso allievo di un maestro di filosofia, che in caso contrario l'avrebbe dovuto precedere in senso storico. L'icona del maestro-iniziatore di tutti i filosofi successivi e di tutte le filosofie a venire non poteva non richiedere, nei suoi stessi riguardi,

l'accorgimento di un repentino ritrarsi in se stesso o assentarsi da sé dell'immagine simbolica del maestro. Questo paradosso meta-pedagogico, pur se in modo fugace e ostentatamente di passaggio, è stato ben recepito dall'ontologia dell'assenza di Derrida: "Come la vera vita, il maestro forse è sempre assente" (DERRIDA, 1967 b, 40). A patto che non si fraintenda in senso letterale il senso di quella assenza. Assenza "oggettiva", forse, ma non per questo meno irrinunciabile sul piano immaginale, come canta un poeta del nostro tempo: "Il Maestro è nell'anima e dentro all'anima per sempre resterà" (PAOLO CONTE, "Il maestro", 1990).

La "vera vita", detto in altro modo il fissarsi del campo esperienziale in strutture ontologiche di stabilità e di stabilizzazione dell'essente, sarebbe la conseguenza grammatologica di un "effetto di traccia", di un sottrarsi della presenza riassorbita nella *traccia* che apre sull'assenza pre-originaria sul cui assentarsi ogni presenza si presenta nell'esperienza: "La traccia non è solamente la sparizione dell'origine, qui essa vuol dire – nel discorso che teniamo e secondo il percorso che seguiamo – che *l'origine non è affatto scomparsa, che essa non è mai stata costituita che, come effetto retroattivo, da una non origine, la traccia, che diviene così l'origine dell'origine*. Allora, per sottrarre il concetto di traccia allo schema classico che la farebbe derivare da una presenza o da una non-traccia originaria e che ne farebbe un marchio empirico, bisogna parlare precisamente di traccia originaria o di archi-traccia. Sappiamo tuttavia che questo concetto distrugge il suo nome e soprattutto che, se tutto comincia con la traccia, non c'è traccia originaria" (DERRIDA, 1967 a, 92-93; il corsivo è di Derrida).

L'assentarsi dell'origine risulta, di fatto, almeno altrettanto necessaria all'istituzione onto-teo-ego-logica dell'*originarietà* dell'origine, almeno quanto l'assentarsi del "maestro del maestro" è necessario per l'istituzione storica e paideutica dell'icona del maestro. Nella tradizione più remota del pensiero immaginale spetta al teosofo avicenniano sciita del XII secolo Suhrawardi il merito di aver colto per primo questo passaggio decisivo: "Ora, la costruzione del palazzo è terminata, ma non la costruzione del maestro: non lo sarà mai" (SUHRAWARDI, 2008, 55).

Ontologia e paideutica si offrono come le due facce di un analogo progetto di costruzione di legittimità del senso al quale si sono impegnate risorse del pensiero occidentale. La particolarità di questa tradizione, già a partire dalla riflessione metafisica e pedagogica di Platone costituitasi come canonica, fa il paio con la sua decisione di prendere in considerazione quasi esclusivamente il versante "diurno" nella stabilizzazione ontologica dell'essente e nella formabilità antropologica dell'educabile.

In questo modo si è finito con il rimuovere il peso decisivo esercitato, sul piano storico ed epistemico, dalla pre-condizione ontologica dell'assenza come possibilità di accoglimento e di dislocazione simbolica di ciò che, assumendo una forma, giunge alla presenza. Di questa pre-condizione dovrebbe al contrario occuparsi, con tutti i mezzi a sua disposizione, una filosofia dell'educazione desiderosa di non parlare soltanto a nome di una porzione, per quanto fondamentale, del proprio campo riflessivo e operativo.

Capitolo secondo

Partenogenesi della presenza e sua decostruzione

Pertanto, nella ricerca del perché, si ricerca la causa della materia (*hylē*), vale a dire la forma (*morphé*) per cui la materia è una determinata cosa: e questa è appunto la sostanza (*ousia*).

ARISTOTELE, *Metaphysica*, VII, 17, 1041 b 8-9, Loffredo, Napoli, 1978, vol. I, 560

7. Il canone onto-teo-ego-logico dell'epistème occidentale

Richiamandoci adesso alla più matura riflessione teoretica novecentesca articolata da Jacques Derrida, si potrebbe in qualche misura sostenere che l'intero canone occidentale della filosofia (onto-teo-ego-logia), in tutte le tappe basilari toccate nel suo percorso accidentato, si sia fatto carico di narrare in via esclusiva e unilaterale le avventure di affermazione della *forma*. Sia essa stata intesa come *morphé*, *éidos*, *species*, modello, idea, struttura, schema, legge, paradigma. E, parallelamente, quelle di quell'istanza che, nell'economia del mito platonico, *mette in atto* la formazione (Demiurgo-Padre-Artefice), nonché quelle, ad esse conseguenti, del *prodotto* scaturito dall'opera della formazione (l'essente, il mondo, la natura, l'essere...).

Rimarrebbe invece del tutto confinata sullo sfondo del discorso filosofico canonico o mantenuta inspiegabilmente in ombra la questione chorasofica – evidentemente ingombrante dal punto di vista dei parametri dell'*epistème* legittimata – dello statuto ontologico-simbolico della Madre di tutto ciò che viene accolto nell'esistenza. Più che delicata questione che, come la stessa decostruzione derridiana non trascura di ricordarci, non sarebbe di per sé neanche lontanamente affrontabile affidandosi fiduciosamente agli strumenti tradizionali della filosofia canonica del *lógos*: dialettica, *epistème*, intuizione, *theoria*: “La filosofia non può parlare filosoficamente di ciò che rassomiglia soltanto a sua ‘madre’, alla sua ‘nutrice’, al suo ‘ricettacolo’ o al suo ‘porta-impronta’. *In quanto tale, essa non parla che del padre e del figlio, come se il padre lo generasse da solo*” (DERRIDA, 1987, 85; il corsivo è nostro).

Nella prospettiva ermeneutica ed epistemica dischiusa dal canone onto-teo-ego-logico della metafisica occidentale, il “figlio”, vale a dire l'essente, il mondo, la cosa, viene per lo più pensato come se la sua costituzione ontologica fondamentale potesse essere fatta dipendere dalla sola incidenza formale e formativa del Padre, ossia del Demiurgo, di ciò che nella metafisica aristotelica assumerà lo statuto ontologico di “causa efficiente”, del principio che impone la forma a ciò che, rimanendo confinato sullo sfondo, ne sarebbe privo. Ma il mito che circoambula, per quanto è in suo potere, attorno al ciglio dell'abisso dell'origine, almeno così come ci viene restituito dal *Timeo*, non sostiene mai che il Padre *possa* generare, in totale solitudine e autonomia, ciò che in esso può apparire come suo Figlio. Se questa può essere assunta come la premessa fondamentale che ci viene fornita dalla tradizione decostruttiva della storia dell'onto-teo-ego-logia occidentale (Heidegger, Derrida, Nancy), ci sembra possa essere fonte di ulteriori rivelazioni declinarla in direzione delle sue basilari ricadute filosofico-educative.

La domanda potrebbe, sempre in via provvisoria, essere quindi la seguente: sul piano di una riflessione filosofica intorno alle strutture fondative dell'educazione occidentale, quale margine di significato simbolico o quale spazio viene riconosciuto alla costellazione di ciò che, nella formazione, rimane assorbito nello sfondo pre-formale? Esiste qualcosa come uno “sfondo pre-formale”, un “ricettacolo pre-formativo”, un “luogo pre-formale” (*chōra*) in concomitanza del quale possa darsi la *formazione*, nel significato pedagogico del termine? O anche nel caso di una riflessione sulle implicazioni ontologiche sottese alle pratiche educative, si dovrebbe già partire dal tacito assunto, già fatto rilevare da Derrida per quanto concerne l'orizzonte teoretico

“puro”, che il fatto educativo, le pratiche educative in quanto tali sarebbero di per sé esclusivamente riconducibili all’istanza formale, all’incidenza della forma, e quindi senza che sia necessario chiamare in causa il ruolo simbolico-ontologico di tutto ciò che potrebbe risultarne il principio pre-formale?

8. *Centralità pedagogica del concetto di formazione*

Se, come è stato in innumerevoli occasioni fatto osservare dalla riflessione pedagogia italiana più aderente all’eredità del razionalismo critico moderno, nei margini della cultura occidentale: “la formazione [...] è la categoria ‘reggente’ del pedagogico, portato alla sua massima decantazione” (CAMBI, 2000, 38), potrà risultare molto istruttivo e illuminante mettere in connessione la centralità ontologica di questa nozione pedagogica con lo sviluppo in senso strutturalistico del canone onto-teo-ego-logico dominante in Occidente, quale è stato più volte rilevato dalla riflessione post-metafisica di Heidegger e, più recentemente, dello stesso Derrida.

Lo sguardo simbolico dischiuso dalla pedagogia immaginale, resosi particolarmente sensibile a osservare in controluce la virulenta attività subliminale di inveterate ideologie pedagogiche, ci mette dal canto suo in guardia dal rischio di alcune ricadute educative degli aspetti più deteriori e parassitari del mito. Il mito, vero e proprio “personaggio ingombrante, rigoglioso, sempre affaccendato, [...] che produce persuasioni occulte e tenaci, che sfuggono anche all’autocoscienza di raffinate menti analitiche” (MOTTANA, 2000, 25). L’inflazione che, mai come nel nostro tempo, è in pieno rigoglio di slogan come quelli inneggianti alla “formazione” (professionale, scolastica, spirituale...) e all’“educazione” (degli adulti, permanente, civica, stradale...) andrebbe di conseguenza ricondotta al “mito” che in essa opera indiscriminatamente, ossia all’ideologia ad essa sottesa: “La fantasia di modificare l’altro, in tutto o in parte [...]. Mettere le mani sull’altro e farne una creatura secondo le nostre intenzioni e lungo le traiettorie delle nostre proiezioni è certamente un desiderio inconfessabile e persistente nell’immaginario profondo di chi educa e, del resto, ben percepibile nei commenti tipici che chi insegna fa quanto denuncia *la riottosità dei soggetti in*

formazione a piegarsi ai modelli di trasformazione prestabiliti” (Ivi, 48; il corsivo è nostro).

Al centro di questa riflessione filosofico-educativa vorremmo anche collocare, e in modo particolarmente urgente, la ricerca di un significato simbolico profondo, *immaginale* da conferire alla cosiddetta “riottosità dei soggetti in formazione”. Riottosità che, mediamente, rimane del tutto inascoltata o, quel che è peggio, che viene del tutto fraintesa da molti manuali di scienze dell’educazione in circolazione, così come il più delle volte dagli stessi operatori del settore che su quella letteratura si sono a loro volta formati.

La resistenza al cambiamento, nella vulgata corrente del discorso sulla formazione praticato nei più diversi ambiti (aziendale, scolastico, psicoterapeutico, di recupero sociale...), viene per lo più interpretata come una intollerabile fuga patologica e socialmente esecrabile di colui che *deve* (comunque e in ogni caso) essere formato dalla responsabilità di *crescere*, svilupparsi, prendere in via definitiva (e, quel che più conta, “adulta”) congedo dalle sorgenti pulsanti della propria infanzia o adolescenza (Ivi, 51).

Potrebbe, per esempio, risultare che tutte quelle pratiche e quei cerimoniali di riproduzione delle relazioni sociali che nella cultura occidentale possono ancora oggi definirsi come *formazione*, oltre a tradire una solidarietà tutt’altro che pacifica tra il piano dell’onto-teo-ego-logia nichilistica dominante e quello dell’educazione propriamente detta (*paideía*), possano essere letti anche come conseguenza di un’imbarazzante e sempre operativa strategia di rimozione o di eufemizzazione del “luogo materno-materiale” nel quale ogni modalità della formazione può essere preliminarmente accolta e dislocata. La rimozione di ciò che, in ogni processo di formazione in quanto tale, viene sospinto sempre più sullo sfondo (*en abîme*) da parte dello stesso evento individualizzante dell’*emergere della forma* di ciò che, venendo all’essere, lasciandosi convocare nella sua presenza, *viene* formato.

9. *Forma, presenza, stabilità dell’essente*

Ogni *evento*, nelle peculiari eventualità ed evenemenzialità che lo contraddistinguono, nella struttura ontologica che lo pone in essere, può considerarsi frutto di una con-

figurazione genetica in quanto è concepibile come l'emergenza di una forma "luminescente" a partire da uno sfondo oscuro e indistinto, che rispetto a essa appare del tutto pre-originario: "*Evento*: la luce sicura dell'essenziale permanenza dell'Essere nell'estremo orizzonte dell'intima necessità dell'uomo storico" (HEIDEGGER, 1936/38/89, 58). Ma anche, con una ulteriore accentuazione del suo senso storico, "evento-appropriazione": "L'evento-appropriazione (*Er-ignis*) è la storia originaria stessa, e ciò potrebbe alludere al fatto che qui l'essenza dell'Essere è concepita in generale 'storicamente'. Ma attenzione: 'storicamente' non nel senso che si riprenda un concetto di storia, bensì *storicamente* perché ora l'essenza dell'Essere non significa più solamente la presenza, ma la piena permanenza essenziale del fondamento abissale (*Abgrund*) dello spazio-tempo e dunque della verità" (Ivi, 60). Se l'origine *storica* dell'evento gli è conferita dal suo venire delimitato da una determinata struttura ontologica di conferimento di stabilità, permanenza e identità con se stesso, ciò che precede o che eccede da quella delimitazione e da quella stabilità andrebbe ontologicamente considerato come eccedente in egual misura il regime simbolico dell'origine, e sarebbe di conseguenza da considerarsi come pre-originario (Cfr. VATTIMO, 1987, 105 e sgg.).

La forma, sotto il profilo ontologico, è anche sinonimo di *presenza*, costanza, stabilità, calcolabilità, afferrabilità, manipolabilità di ciò-che-sta-di-fronte-a-noi nella docile posizione di *oggetto*. L'oggetto oggettivamente presente (*prae-ens*) che si presenta al cospetto della nostra rappresentazione, la "cosa" sulla cui oggettivazione miriamo costantemente ad aumentare la nostra presa e il nostro controllo calcolante, l'oggetto che ci sta di fronte, nel suo farsi avanti, non può che emergere da uno sfondo indistinto (*Ground*) che, lasciandogli spazio, si ritrae "alle sue spalle", assentandosi, congedandosi provvisoriamente dalla presenza. (Ridotta al suo nocciolo ontologico, non è forse questa la spiegazione in chiave trascendentale del dispositivo cognitivo della percezione messo a punto, all'inizio dello scorso secolo, dalla cosiddetta psicologia della Gestalt, attinta nella sua versione classica più avanzata e conseguente [Cfr. KÖHLER, 1947, 136]?)

Sotto il profilo simbolico e al tempo stesso ontologico, lo sfondo andrebbe inteso, di conseguenza, come tutto ciò senza il cui preventivo ritirarsi (prima dell'attuaris dell'evenemenzialità di ogni evento) ogni forma "donata" (ma anche "impressa" o "ricevuta") *dalla* formazione e la formazione in se stessa non potrebbe in alcun senso avere-luogo. Inoltre, come ciò che – come il testo di Platone e quello di Derrida che lo

rimette all'opera, decostruendolo sotto i nostri occhi non smettono mai di ricordarci – non può mai essere fatto oggetto delle attenzioni dialettiche del linguaggio ontologico oggettivante (*lógos*).

Ciò che, in quanto in sé non è né un oggetto né, in ugual misura, una pre-condizione trascendentale di oggettivazione ontica, ci impone come tale di far ricorso a quell'enigmatico “ragionamento bastardo” (*logismò tinì nótho, cogitatio adulterina*) che, come Platone si limita ad accennare più che di sfuggita nel *Timeo*, richiama sotto molti aspetti il decorso immaginale dell'esperienza onirica, e dall'angolatura di ogni istanza epistemica che lo rende “appena credibile”. In questo passaggio sembra inserirsi il contributo più prezioso dell'approccio *immaginale* alla filosofia dell'educazione: su tutto ciò che, di propriamente formale, agisce nell'esperienza e nelle pratiche educative si può riflettere mettendo all'opera l'apparato epistemico-metodologico del *lógos*; sulle condizioni pre-formali, qualsiasi cosa poi si voglia intendere con questa espressione, il ragionamento epistemico si trova messo fuori gioco.

Il trovarsi messo fuori gioco del discorso epistemico istituzionale, tutte le volte che attraverso l'esercizio del pensiero ci avviciniamo al luogo simbolico della formazione (*chōra*), non dovrà tuttavia essere scambiato come una resa conoscitiva o come una dichiarazione di definitiva afasia teoretica, di fronte a un presente residuo insondabile delle produzioni discorsive inscritte nell'*epistēme* dominante. Ciò che appare insondabile se avvicinato con gli strumenti analitici e discriminatori di un *lógos* epistemico tradizionalmente governato dalla sferza ontologica del principio di non-contraddizione, potrebbe invece dischiudere degli inusitati significati simbolici, densi di radicali ricadute educative, se accostato attraverso ciò che Platone chiama “l'imbastardirsi del ragionamento”, il suo uscire dal solco della linearità analitica e il suo aprirsi al “pensiero del sogno”.

Lo stesso Platone, tra l'altro, si è mantenuto prudentemente parco di particolari, per quanto concerne la fisionomia epistemica più definita di ciò che denomina in via provvisoria come “ragionamento bastardo”. Quella modalità della riflessione, non più ufficialmente filo-sofica (dialettico-epistemica) né, d'altro canto, apertamente empirica e sensoriale, che, se adeguatamente innescata, sarebbe in grado di posizionarci sulle orme immaginali della Madre-ricettacolo di tutto ciò che viene all'esistenza.

La formazione, intesa nel senso originariamente ellenico di *paideía* come quel basilare processo di socializzazione che si lascia riassumere quasi del tutto nel gesto di “imprimere al singolo la forma della comunità, in cui ravvisammo l'essenza

dell'educazione" (JAEGER, 1944, 16), riassorbe in sé l'aspetto strutturale-oggettivante del processo educativo. Nello stesso modo in cui l'*oggetto* – l'essente in senso ontologico – sarebbe il prodotto dell'individuazione formale che agirebbe su di un sostrato pre-originario (*proarché*), che solo in quanto sia già garantito consente l'origine di tutto ciò che esiste.

10. Chaos phantasticum: verso un soggetto immaginale

A fronte di tutte queste pur parziali considerazioni di passaggio, si può già almeno in parte cominciare a comprendere meglio come, dall'angolatura ermeneutica di una attenzione *immaginale* per il regime simbolico della Madre-sfondo della formazione, possa risultare del tutto intempestivo e più ancora anacronistico l'insistere, da parte di non poche voci della filosofia dell'educazione contemporanea italiana, sulla riproposizione a oltranza del tema del soggetto e della soggettività, nel significato trascendentale e comunque antropologico del termine. Riproposizione che sostiene per lo più di richiamarsi agli scritti del cosiddetto periodo conclusivo dell'opera di Michel Foucault (in particolare si veda FOUCAULT, 1982/88 e FOUCAULT, 1984); quasi si trattasse della estrema rivelazione di una provvidenziale "soteriologia pedagogica" capace di scongiurare *in extremis* l'apocalisse annunciata dall'avanzata da quelle che le appaiono adesso, più o meno legittimamente, come le nuove "orde barbariche" al seguito di ciò che si è deciso di definire come postmodernità.

Se di "soggetto" occorrerà tornare ancora a occuparsi, specie dall'angolatura di un pensiero *immaginale* che intenda consapevolmente collocarsi sulle orme della Madre della formazione, dovrà trattarsi piuttosto del *subiectum*, dell'*hypocheímenon* del "primo soggetto" inteso come dischiudimento immaginale, radura simbolica (*Lichtung*) che si dischiude nella "facoltà fantastica", intesi come sostrati metaforici pre-originari, sullo sfondo e nell'accoglienza nei quali può dislocarsi ogni successiva pratica formativa. Il soggetto pre-formale di una *praxis* formativo-immaginativa la quale, nei

suoi confronti, risulta sempre un evento posteriore e, in qualche modo, una sua dilazione. Il soggetto che potrebbe essere collocato alla base di una prassi educativa rammemorante, ma più nell'accezione intesa dall'arte bruniana della memoria che in quella avanzata dall'ermeneutica heideggeriana, negli ultimi anni divenuta sempre più logora e accademicamente inflazionata:

“Il primo soggetto è un'estensione tecnica, o un seno predisposto nella capacità fantastica, occupato dalle specie che abitano i ricettacoli, le quali penetrarono dalle finestre dell'anima, composto da diverse parti, in quanto accoglie nel proprio ordine e, se l'anima lo vuole, trattiene nella memoria, tutte le cose viste e udite. Tale definizione concerne il soggetto comune, quello delle forme comuni, secondo l'arte comune ch'è stata trasmessa dall'antichità fino a noi. Invece il primo soggetto, secondo i principi della *Clavis magna*, è un caos fantastico, che può essere trattato in modo tale che la potenza del pensiero, soppesando le cose viste e udite, possa situarle in un ordine e in un'effigie, in modo tale da essere in grado assai facilmente di far ripresentare di continuo, nella conformazione delle prime e ultime parti di quell'ordine e di quell'effigie, le stesse cose percepite con le orecchie e con gli occhi, come imbattendosi nella visione complessiva d'un nuovo albero, d'un nuovo animale o d'un nuovo mondo. Infatti pare che tale caos non si comporti diversamente da una nube sospinta dall'esterno dai venti, la quale, a causa delle differenze e delle proprietà degli impulsi cui è sottoposta, è in grado di assumere tutte le infinite figure delle specie” (BRUNO, 1582, 89-90).

Qualora si intenda prefiggersi come scopo principale l'approssimazione simbolica allo sfondo simbolico pre-originario della formazione, la pedagogia immaginale deve mettersi in condizione di attingere alle risorse messe a disposizione da saperi che, tradizionalmente, eccedono i confini epistemici fissati dal canone della scienza e della filosofia egemoni. Come è il caso offerto dalle metafore alchemiche e, in riferimento al testo citato più in alto, all'arte della memoria di Giordano Bruno. Arte della memoria, alchimia, a cui si potrebbero aggiungere per estensione anche l'ermetismo e gli sviluppi rinascimentali del neoplatonismo pagano e cristiano di Marsilio Ficino e di Paracelso, transitando attraverso la filosofia della natura di J.W. Goethe, la riflessione teosofica di F. von Baader, la filosofia positiva dell'ultimo Schelling, la riflessione neoplatonica sul mito di F. Creuzer e, approdando al Ventesimo secolo, la psicologia dell'alchimia di

C.G. Jung, la dottrina dell'immaginazione materiale di G. Bachelard, l'archetipologia di G. Durand e, per concludere, l'ermeneutica immaginale di H. Corbin e J. Hillman (Cfr. DURAND, 1964, 63 e sgg.). Al centro di queste tradizioni spicca un'attenzione per la simbolica e l'incidenza del principio pre-formale che viene nominato come "caos fantastico", *prima materia*, abisso... che viene del tutto disattesa dall'onto-teo-egologia canonica.

(In tutt'altra angolatura epistemica, una pur parziale irradiazione di questa tessitura di metafore ha fatto sentire il suo influsso anche su alcune idee di fondo della stessa linguistica strutturale ai suoi primi albori. Come dire, nel dominio della fiducia incondizionata nelle potenzialità combinatorie e differenziali del segno arbitrario, eletto a mattone di ogni ulteriore possibilità di significazione. Sottratto alla trasparenza del pensiero dicotomico cartesiano che si riverbera nella differenziazione delle parole: "il nostro pensiero non è che una massa amorfa e indistinta. Filosofi e linguisti sono stati sempre concordi nel riconoscere che, senza il soccorso dei segni, noi saremmo incapaci di distinguere due idee in modo chiaro e costante. *Preso in se stesso, il pensiero è come una nebulosa in cui niente è distinto prima dell'apparizione della lingua*" [DE SAUSSURE, 1922, 136; il corsivo è nostro].)

La lettura umbratile della soggettività fornita da Bruno riferisce l'unità/pluralità dell'universo e dei mondi infiniti alla connessione della sua rappresentazione soggettiva nell'arte della memoria. Gli essenti, tra di loro adeguatamente connessi-complicati nell'esplicarsi dell'oggetto-macrocosmo, si lasciano a loro volta *complicare* nella memoria *immaginale* del soggetto-microcosmo. Bruno suggerisce in tal modo che il legame o la legatura "magico-ontologica" tra macrocosmo e microcosmo è, prima di ogni altra cosa, di natura mnemonico-immaginario. La connessione delle cose nell'Uno-tutto, nel suo esplicarsi dislocante nella pluralità dei mondi infiniti, deve corrispondere analogicamente alla connessione dei soggetti-luoghi a cui si devono riferire gli aggiunti-immagini. L'approccio mnemotecnico bruniano sembra condurre, di conseguenza, a una con-figurazione "complessa" del sapere, che porta in una direzione per così dire "altra" rispetto alla *mathesis* semplificante cartesiana, che di lì a poco prenderà piede nella speculazione moderna, tracciando la linea canonica dell'*epistème* occidentale.

Secondo Frances A. Yates, la grande innovatrice dell'esegesi del pensiero bruniano dello scorso secolo, anche il progetto campanelliano di una città organizzata hermesianamente secondo i principi immaginativi astrali, si presterebbe a essere

interpretato come una versione politicamente estroflessa dell'*ars memoriae* rinascimentale svolta a fini pedagogici (Cfr. YATES, 1966, 276-277). Negli intenti basilari de *La Città del Sole* di Tommaso Campanella non rientrava forse anche quello “macroscopico” – in tutti i sensi – di mettere a disposizione dei cittadini della città solare, attraverso la produzione di immagini simboliche da istoriarsi sulle mura della città: “Un libro solo, dove stan tutte le scienze, che fa leggere a tutto il popolo ad usanza di Pitagorici. E questo ha fatto pingere in tutte le muraglie, su li rivellini, dentro e di fuori, tutte le scienze” (CAMPANELLA, 1602, 30-31)?

La modernità onto-teo-ego-logica riafferma il valore epistemologico della *scissione*, dell'*astrazione*, della *semplificazione* mutilante, nella misura in cui è sorretta dall'unilateralità del paradigma epistemologico cartesiano delle idee “chiare e distinte”. Il discorso *immaginale* bruniano è invece epistemologicamente incentrato sul tema ontologico della vicissitudine universale e interpreta la soggettività umana come essenzialmente radicata nell'abisso immaginale del *caos phantasticum*. Quasi fosse una “nuvola del cielo”, spiega Bruno nell'*Ars memoriae* pubblicata in appendice del *De umbris idearum* ricorrendo a una suggestiva immagine, viene plasmato dalla potenza e dalla direzione dei venti che via via incontra nell'etere. Fondamento della possibilità di memorizzazione delle cose è la stessa *concatenazione* semantica dei *segni* (caratteri, sigilli, geroglifici, statue...) che deve preliminarmente sussistere tra gli elementi che sono da memorizzare.

Se ci rappresentiamo, come esige lo stesso Bruno, il *caos phantasticum* del soggetto-microcosmo come organizzato lullianamente in ruote combinatorie di soggetti-lettere pronti a combinarsi con corrispondenti aggiunti-lettere, possiamo presupporre che ciò che in questa prassi memorativa viene memorizzato richieda preliminarmente di venire pensato come correlato in una rete di interazioni “complesse”. L'*unità/pluralità* abissale dell'essente, non la stabilità oggettiva dell'*essere*, è la condizione fondamentale della possibilità di ripresentificazione mnemonica nella psiche espansa del microcosmo. L'orizzonte “caotico” della soggettività dell'uomo-microcosmo si dimostra oltretutto un'acquisizione assolutamente feconda per il discorso che verte sull'oltrepassamento (e sulla decostruzione) del soggettivismo moderno, quale declinazione antropologica del motivo più ampio del nichilismo occidentale (BOTTO, 2005).

Il caos che si distende nella soggettività del soggetto, come abbiamo visto più indietro, è innanzitutto un *chaos phantasticum*. La centralità dell'immaginazione creatrice nell'“apertura-esplicazione” del microcosmo implica di conseguenza la

possibilità di un'organizzazione immaginativa e non astrattamente (nel senso di “coscienzialisticamente”) categoriale della struttura dell'essente. Bisogna interrogarsi adesso sulla vitalità e quindi sulla legittimità della strutturazione lulliana del caos fantastico. Può anche darsi che le due “prassi” di memoria artificiale a ruote concentriche introdotte da Bruno ne *L'arte della memoria* pubblicata in appendice dello stesso *De umbris idearum* (1582) debbano ora come ora venire lasciate da parte come elementi contingenti, strettamente vincolati all'epoca storica in cui operava e scriveva il Nolano (Cfr. YATES, 1966, 183 e sgg.).

Ferma può invece rimanere la preliminare articolazione mnemotecnica dell'immaginazione scandita in soggetti-luoghi, che sono come il ricettacolo e lo “slargo-apertura” in cui possono disvelarsi gli aggiunti-immagini, che sono come i segni e la scrittura che va a tracciarsi sul supporto-carta dei soggetti (*chaos phantasticum*).

Sappiamo che la “scrittura interna” si lascia anche interpretare come una “pittura interna”. Le immagini suggestive, caricate emotivamente nel sistema mnemonico bruniano, sono abbinate alle lettere di tre alfabeti e, nella loro combinazione lulliana, hanno principalmente lo scopo di rendere memorizzabile l'astrazione delle lettere e delle sillabe, nel loro andare a comporre le parole. A ogni lettera o a ogni sillaba viene fatta corrispondere un'immagine-aggiunto che può venire combinata con le altre, in una scrittura immaginativa interna. Ora, considerando che il linguaggio è, da qualche decennio a questa parte, messo al centro delle più importanti considerazioni di ordine linguistico ed ermeneutico, occorre misurarsi con l'attuale “complessità” delle concezioni del linguaggio, prima di riformulare un sistema articolato di riduzione in immagini mnemoniche del linguaggio stesso.

Il linguaggio coincide essenzialmente con lo slargo-apertura che consente alle cose di disvelarsi per noi nel mondo. La parola poetica dischiude sul piano ontologico la possibilità che la cosa da essa nominata possa *essere*. Al centro della rotazione della ruota lulliana, in cui viene strutturato l'originario *chaos phantasticum* del microcosmo, Bruno colloca sempre l'emblema del sole. Il sole, leggiamo negli *Eroici furori*, sarebbe da intendersi come la metafora platonico-dionisiana dell'Apollo universale, in se stesso inaccessibile nel suo fulgore per il filosofo-cacciatore, alla portata del quale è invece la Diana-natura, immagine, simulacro e ombra dell'Apollo medesimo (Cfr. BRUNO, 1585, 1123). Ma la caccia-intenzione del filosofo-Atteone è sempre – ed essenzialmente – orientata all'ombra-Diana, nella misura in cui in essa è latente la luce del sole-Uno. Quindi le ombre – nel loro organizzarsi mnemonico-immaginativo in soggetti e

aggiunti, a cui corrispondono alfabeto e sillabe delle parole da ricomporsi nella memoria – devono al tempo stesso poter condurre *oltre* la medesima natura discorsiva delle parole del linguaggio da memorizzare.

Una rinascita delle ombre delle idee dovrà allora tenere in debito conto anche questa intenzione dell'*ars memoriae* bruniana. Deve potersi dare una feconda *ibridazione* tra interpretazione avanzata del linguaggio e prassi di traduzione mnemonica del linguaggio composto da lettere e sillabe in immagini che ne illustrino adeguatamente la valenza mnemonico-immaginativa. In questo senso, la soggettività trascendentale, il “monoteismo” della coscienza egoica viene oltrepassato, perché viene ulteriormente *aperto* nella direzione del caos fantastico, nel quale si vanno a iscrivere gli aggiunti-immagini.

La caratterizzazione bruniana dell'uomo-camaleonte dell'Accademia platonica di Firenze come “caos fantastico” deve portare, inoltre, a un altro ordine di considerazioni. Il fulcro immaginale del microcosmo è il caos fantastico, il “soggetto” – nel senso della mnemotecnica classica – aperto a venire plasmato dagli “aggiunti-immagini”, che sono determinazioni che vanno a inscrivere nel supporto del soggetto-luogo. La dimensione interiore dell'anima non è tanto quella agostiniana e proto-trascendentale caratterizzata dalla temporalità, quanto piuttosto quella portatrice del “seno fantastico”, ricettacolo delle immagini/aggiunti formati per condurre alla reminiscenza delle parole (Cfr. BOTTO, 1996, 70 e sgg.).

Il *chaos phantasticum* – l'abbiamo in parte già visto – corrisponde per il microcosmo a quello che lo spazio-ricettacolo è per l'universo. Affrontando la lettura di questa parte “ideale” della filosofia di Bruno si manifesta spesso come una sorta di compiacimento erudito da parte delle curatrici delle più recenti edizioni del *De umbris*.

L'arte della memoria è la rappresentazione “complessa” dell'unità vicissitudinale di un universo infinitamente espanso e brulicante della vitalità di mondi innumerevoli. La filosofia della natura è l'angolazione interpretativa che si avvicina all'Uno dal punto di vista della sua esplicazione nei “molti”. L'aprirsi e l'organizzarsi dell'Uno nei mondi è il primo dischiudersi della *phýsis* sin cui l'Uno si riflette nella natura.

Nel contesto della speculazione italiana, tutta questa straordinaria e “complessa” lettura della natura è stata mutilata dalla tradizione filologico-cattolica, che ha trovato in Vico l'esecutore che ha riscosso fino a oggi il maggior consenso accademico. Il filologismo vichiano si dimostra altrettanto *chiuso e semplificante* del “metodo” e della metafisica cartesiani. Soltanto che – almeno apparentemente – è meno “freddo” perché

manipola un materiale poetico-letterario più “vivo” delle qualità primarie e secondarie in cui si concentra la *cogitatio* di Cartesio. Ma, con l’oblio della lettura del “libro della natura”, in Vico si esaurisce anche l’interpretazione *umbratile* degli aggiunti-immagini dell’arte della memoria come tracce dell’Uno-complicato nel molteplice-esplicato abbordabili dal microcosmo. Con Vico i cattedratici universitari di filosofia si illudono di poter prendere la loro grigia rivincita retorico-erudita sull’eroico furore dei pensatori essenziali del Rinascimento, ridotti grottescamente ai bestioni-progenitori dell’umanità attuale, tutti sensi e immaginazione.

E non conviene nemmeno parlare dei “segni dei tempi”. I tempi erano fin troppo maturi per consentire, alla fine di quello stesso secolo Diciottesimo, lo sviluppo di un discorso sulla natura come quello che, con Goethe e con Schelling, porterà alla filosofia dell’identità di quest’ultimo. Dopo Schelling è soltanto con Heidegger che viene ripreso il discorso filosofico sul primato della *phýsis*, ma sempre e unicamente in chiave ermeneutica, nel senso di una esegesi etimologico-pensante del linguaggio dei frammenti dei filosofi presocratici e della poesia di Hölderlin.

La tradizione *me*-ontologica platonico-plotiniana – che, negli epigoni pagani e cristiani, si era sviluppata soprattutto in senso mistico-teosofico – con Bruno assume una connotazione più marcatamente umbratile; il che presuppone il suo costante riferimento alla connaturata finitezza del soggetto-*artifex* della *praxis* rammemorativa. La visione della Vita-materia infinita rimane sempre al centro di tutti gli slanci speculativi del filosofo di Nola (Cfr. CILIBERTO, 1996, 68 e sgg.). Tuttavia richiede di essere preliminarmente calata nell’orizzonte umbratile in cui l’uomo-microcosmo si mantiene per lo più. L’*Asclepius* e le *Enneadi* avevano già trattato a fondo della centralità dell’anima nel tutto. L’anima ha la capacità di copulare gli opposti del regno del divenire e del mondo intelligibile delle essenze. Si parla in entrambi i casi di una fluidità, di un’elasticità dell’anima che era tutto, l’inizio e la fine di tutte le cose. Nel primo Rinascimento, Marsilio Ficino ripropone sostanzialmente immodificata una simile lettura dell’anima (Cfr. KLEIN, 1956, 54 e sgg.). Ma ne accentua il ruolo ontologicamente centrale, il “prodigio”, e apre così all’introduzione pichiana dell’uomo-camaleonte. Da Pico a Cartesio, la centralità dell’anima si riduce alla centralità del *cogito*-sostanza. Solo il pensiero astraente si salva dell’originaria ricchezza dell’anima del microcosmo. L’uomo, così mutilato, si sviluppò come una pianta che produce appariscenti e succosi frutti, ma che hanno perso la varietà di vitamine necessaria a garantire una nutrizione sufficientemente duratura per i nuovi semi.

La complessa riflessione sull'immaginazione rammemoratrice di Giordano Bruno va così ripensata attualmente all'interno di quelle tendenze che cercano di procurarsi una visione complessa dell'Uno-Tutto. Il pensiero della complessità – peraltro così proiettato verso un futuro emblematicamente rappresentato dal moto a spirale dell'anello tetralogico ordine-disordine-organizzazione-interazioni – ha bisogno di essere inserito in una tradizione, in una genealogia che ne spieghi l'esigenza mai pienamente soddisfatta in ogni epoca e ne faccia risaltare la capacità di porsi come un concreto passo *al di là* della metafisica nichilistica dell'Occidente.

La genealogia filosofica si apre con la tradizione neoplatonica dell'Uno, monistica e olistica da una parte, e la tradizione deterministico-pluralistica, democriteo-epicurea dall'altra, che apre verso la divinità della *phýsis*. Entrambe le tradizioni, più o meno direttamente, attingono alla tradizione presocratica della *phýsis* e dell'Uno, termini che raramente vanno disgiunti in Eraclito, Parmenide, Empedocle... Ma, mentre la tradizione neoplatonica si è rinnovata e, con l'avvento del cristianesimo, ha dato luogo nei secoli a delle feconde ibridazioni, quella epicurea è rimasta tagliata fuori, in parte per le condizioni dottrinarie stesse e in parte per l'apparente irreligiosità dei suoi assunti di base. Soltanto nel Rinascimento entrambe le tradizioni rinascono a nuova vita e sono presenti alla considerazione dei pensatori che sanno coglierne le possibili interazioni. L'interpretazione complessa delle interazioni simboliche tra le due tradizioni – irriducibili l'una all'altra, secondo l'approccio filologico-erudito – si è avuta compiutamente soltanto con l'opera di Bruno.

La fecondità speculativa dell'operazione bruniana è tra l'altro totalmente sfuggita a uno storico della scienza del livello di Alexandre Koyré, che l'ha intesa al contrario come un grossolano esempio di eclettismo filosofico poco sostenibile sul piano del rigore speculativo (Cfr. KOYRÉ, 1957, 47-48). Dopo Bruno, il discorso rimane in uno stato di sterile sospensione per tutto lo sviluppo della filosofia moderna, almeno fino a Goethe e a Schelling. L'esigenza di fondare una lettura *complessa* del gran libro del mondo che troviamo nell'epistemologia della complessità di Edgar Morin rientra pienamente in questo ordine di discorso. La storia dell'essere, l'onto-teo-ego-logia, il pensiero dualistico e astratto che ha caratterizzato aristotelicamente l'Occidente si è sviluppato proprio nell'oblio, quando non nell'aperta censura della tradizione sopra citata.

Si può quindi azzardare una prima anticipazione delle prossime tappe del nostro cammino di approssimazione allo spazio simbolico della Madre-luogo dell'essere e

dell'educazione. Il luogo pre-formale o materiale dell'accoglienza e della ricombinazione della forma deve poter abitare la stessa soggettività. Anzi, in senso "ereticamente" bruniano, la soggettività sarebbe già di per sé concepibile come *cháos*, ovvero in senso etimologico apertura o spaziatura immaginale ai possibili, che in essa vengono di conseguenza allocati e che in essa si fissano, nell'*Opus* ermetico di rammemorazione simbolica. E ciò proprio nella misura in cui è possibile interpretare legittimamente il grande serbatoio storico rinascimentale e barocco dell'*ars memoriae* come la prima e più profonda anticipazione teorica pre-moderna di ciò che, solo a partire dalla fine del Diciannovesimo secolo, verrà riconosciuto in via ufficiale come il continente soggettivo dell'inconscio messo al centro del suo discorso dalla riflessione psicoanalitica freudiana e successivamente junghiana (Cfr. HILLMAN, 1972, 184 e sgg.; HILLMAN, 1975, 168 e sgg.).

Capitolo terzo

Le oscillazioni chorasofiche della Madre e l'inerzialità pre-formativa

Il materiale che ho presentato mostra quale dramma archetipico di morte e rinascita si celi nella *coniunctio oppositorum*, ossia quali affetti umani ancestrali vengano a collidere in questo problema. Si tratta del problema morale dell'alchimia, e cioè di conciliare con il principio dello spirito quel fondo primordiale femminile-materno della psiche maschile, che è agitato dalle passioni... davvero un compito erculeo!

CARL GUSTAV JUNG, 1955/56, 43-44

Se, come crediamo, l'attività inconscia dello spirito consiste nell'imporre forme a un contenuto, e se queste forme sono fondamentalmente le stesse per tutti gli individui, antichi e moderni, primitivi e civili – come dimostra, in modo folgorante, lo studio della funzione simbolica, così come si esprime nel linguaggio – è necessario e sufficiente raggiungere la struttura inconscia, soggiacente a ogni istituzione o ad ogni usanza per ottenere un principio d'interpretazione valido per altre istituzioni e altre usanze, purché, beninteso, si spinga l'analisi abbastanza lontano.

CLAUDE LÉVI-SRAUSS, 1958, 33-34

11. Verso una riflessione chorasofica

Sempre cercando, per quanto possibile, di muoverci in sintonia con l'esplorazione di quei "significati impliciti del lavoro formativo", in cui si riassumerebbe la missione principale di una clinica della formazione (MASSA, 2000, 300), ci è consentito accedere al corrispettivo pedagogico di quel "ragionamento bastardo" indicato da Platone nel *Timeo* (52 b) come possibile modalità di accostamento alla sconcertante oscillazione ontologica dell'orizzonte simbolico materno? E questo gesto sarebbe eventualmente lecito intenderlo come preliminare chiave di accesso allo statuto simbolico pre-originario della Madre? Nei margini di questa ipotesi, la *formazione*, in senso stretto, si caratterizzerebbe soltanto come l'aspetto oggettivante e delimitante di un più ampio processo cosmo-gonico di portata incomparabilmente più vasta e dai confini ancora in gran parte sfuggenti, soltanto in via inerziale sottomesso ai dettami del *lógos* epistemico occidentale. In quali termini, o entro quale pratica di scrittura sarà lecito discutere di una Madre-luogo pre-originario della formazione educativa così come, con tutti i limiti linguistici imposti dal caso, discutiamo all'interno della chorasofia intorno allo statuto del ricettacolo della formazione ontologica?

Chora-sofica si candiderebbe, in questo senso, a diventare quella riflessione *immaginale* (o quella "scrittura interna", come la chiama Giordano Bruno, o anche quel "ragionamento bastardo" a cui allude di sfuggita Platone nel *Timeo*...) che si mettesse, forse per la prima volta in modo programmatico, a osservare e quindi a descrivere la scena-madre dell'inizio narrata nel mito platonico del *Timeo* dal punto di vista di *chōra* o del regime simbolico della Madre (Cfr. BOTTO, 2008, 121, nota 1).

Sempre che sia ancora lecito parlare, senza incorrere in spiacevoli malintesi ontologici e narratologici, di un "punto di vista" della Madre.

Quando Platone espone il mito sull'origine dell'universo, infatti, non lo fa da un punto di osservazione "neutro", o comunque "esterno" al decorso della scena mitica narrata, ma si colloca palesemente a raccontare il tutto dalla postazione ontologica occupata dal principio formale stesso, del Demiurgo, del Padre e anche da quello degli schemi ideali presi a modello della formazione cosmo-gonica. La presunta "esteriorità" o "trascendenza meta-narrativa" retoricamente assunta dalla figura del narratore sarebbe già nella decisione ontologica platonica, in quanto tale, una scelta *onto-logica* e,

indirettamente, *peda-gogica*, in cui sarebbe riconoscibile una ben precisa *funzione ideologica* (GENETTE, 1972, 304).

Cosa potrebbe diventare strada facendo la filosofia, ma anche quel discorso pedagogico che appare sempre inscritto nella sua trama, se il mito della formazione dell'universo venisse narrato o scritto o semplicemente ricevuto dal punto di vista di *chōra*? Sempre che si possa legittimamente discutere, vale la pena di ripeterlo, di un "punto di vista" di *chōra*.

Ogni punto di vista, nella sua costitutiva presa di posizione, nella sua eccentricità e sfasatura dai contorni diegetici della scena narrata, nel suo dif-ferire, dis-locarsi, chiamarsi fuori, non sarebbe già di per se stesso sottomesso al regime immaginario della trascendenza (*chōriston*), del movimento *immaginale* del differenziare in quanto tale? Non è già a pieno titolo incluso nel *Regime diurno*, diairetico, formale, paterno, onto-teo-logico?

12. *Le seduzioni estetiche della forma ontologica*

Anche come conseguenza dell'inflazione diffusiva dei tre principali "monoteismi semitici", la cultura occidentale è stata nettamente egemonizzata dal *Regime diurno* delle immagini, con la sua tendenza diairetico-analitica alla trascendenza, di cui sono stati eloquenti espressioni metafisiche, rispettivamente, il platonismo antico e il cartesianismo moderno (Cfr. DURAND, 1963, 181, 309; GALIMBERTI, 1987, 155, 324). Prevalenza epistemica dell'approccio analitico che è andata di pari passo con l'affermarsi unilaterale delle ontologie (e delle corrispettive pratiche pedagogiche) incentrate sul culto della presenza assoluta dell'oggetto al soggetto che se lo rappresenta e della "forma in via di sviluppo" (*Bildung*).

Quella forma ideale che, unica, può manifestarsi sul piano sensibile è la *bellezza*, che nei momenti costitutivi dell'identità estetica occidentale è sempre stata considerata come l'argomento decisivo in grado di legittimare retoricamente tutte le ontologie della forma e della presenza assoluta dell'essere: "Ora, invece, solamente la Bellezza ricevette questa sorte di essere ciò che è più manifesto e più amabile" (PLATONE, *Fedro*, 250 d 5, 119).

Dal suo punto di osservazione *immaginale* in cui si situa per propria vocazione la chorasofia, il culmine di questa tendenza metafisica viene raggiunto dall'affermazione peculiare dell'estetica teologica novecentesca secondo la quale la *forma*, in sé e per sé, sarebbe anche espressione di una qualche recondita o non meglio scandagliata "profondità dell'essere"; testimonianza privilegiata e indiscussa di una spiritualità liminare che si anniderebbe nascosta nella trama più profonda delle cose: "splendore e gloria dell'essere" (Cfr. KANDINSKY, 1909, 49; VON BALTHASAR, 1961, 104).

Questo, tuttavia, rimane ancora e pur sempre il discorso onto-teo-esteto-logico istituzionale, governato dal regime simbolico del *lógos* paterno. Discorso che si esaurisce tutto nell'atto (*energheia*) individualizzante dell'imprimere demiurgicamente "la bella forma" nell'abisso senza fondo (*Ab-grund*) del senza-forma; ma anche nel richiamare alla presenza oggettivabile e alla stabilità ontologica l'ineguale oscillazione che giace sul fondo agitato della Madre, come insegnava già il *Timeo* di Platone. Collocando in modo dialettico l'Idea del Bello su un piano ontologicamente trascendente (*chòrison*), Platone non soltanto avrebbe introdotto una radicale innovazione metafisica nella concezione ellenica arcaico-pitagorica della bellezza ma, ciò che più conta per l'economia del nostro ragionamento, avrebbe reso in via definitiva seducente per il gusto occidentale a venire il dominio incontrastato del Regime diurno-formale dell'immaginario (Cfr. TATARKIEWICZ, 1970, 151).

Nel corso del Ventesimo secolo, questa tendenza epistemica egemone nella cultura occidentale ha raggiunto il suo culmine più vertiginoso con le affermazioni fondative attorno a cui si raccoglie il discorso articolato dallo strutturalismo francese. Con la sua inaudita pretesa che la stessa "attività inconsciente dello spirito" sia alla fin fine docilmente riconducibile a un rassicurante e domestico "imporre forme a un contenuto". Così recita in modo eloquente il testo di Lévi-Strauss citato in epigrafe del presente capitolo, e del quale si offre come un efficace commento "filosofico" il seguente passo di Foucault: "Appare altresì evidente l'importanza simmetrica d'una psicanalisi, la quale, dal canto suo, potesse raggiungere la dimensione d'una etnologia, non già attraverso l'instaurazione d'una 'psicologia culturale', non già attraverso la spiegazione sociologica di fenomeni manifestati al livello degli individui, *ma attraverso la scoperta che anche l'inconscio possiede – o meglio che è in sé – una certa struttura formale*" (FOUCAULT, 1966, 406; il corsivo è nostro). Anche l'inconscio *dovrebbe* – in ottemperanza peraltro ai più che ortodossi auspici freudiani di un rafforzamento dell'Io... – essere "bonificato" una volta per sempre da tutte le indebite "turbolenze

chorasofiche” che lo perturbano in quanto luogo “materno” in cui si disloca la denegazione pre-originaria di ogni ordine differenziante, né più e né meno di come viene inscenato nel mito cosmogonico del *Timeo* di Platone.

Pur se costruita su attestazioni epistemiche almeno in parte differenti, una posizione analoga è stata raggiunta anche dal freudismo anglosassone di seconda generazione. Come si può evincere, per esempio, dalle riflessioni di Wilfred Bion sul funzionamento e il ruolo centrale ricoperto nella costruzione della clinica psicoanalitica da quella che egli chiama *funzione alfa*, quel dispositivo psicodinamico della mente che transcodifica le esperienze sensibili in significati emozionali, relativi sia alla veglia sia al sogno, che è costantemente attivo nella produzione/riproduzione di quella “barriera di contatto” che consente la differenziazione funzionale conscio/inconscio. Nonostante questo suo ruolo, molto vicino a quell’“arte nascosta nell’animo umano” che per Kant era l’immaginazione trascendentale: “La funzione alfa può essere considerata una struttura, un settore dell’apparato mentale produttore la barriera di contatto; *anche quest’ultima, come vuole indicare il termine da me scelto, può essere a sua volta considerata come munita dei caratteri della struttura*” (BION, 1962, 59; il corsivo è nostro). Strutturazione, formazione, organizzazione, fondazione, distinzione, innalzamento del livello di consapevolezza-luminosità, individuazione, sono tutte pratiche ontologicamente riconducibili al campo d’azione simbolico del Regime diurno dell’immaginario, come abbiamo più volte visto e ripetuto.

Se volessimo rintracciare un antecedente storico di tutto rilievo a questa tendenza dominante dello strutturalismo filosofico, antropologico e psicoanalitico a rimettere ogni processo di significazione simbolica sotto la giurisdizione dell’attività formatrice dello spirito, incontreremmo sul nostro cammino lo sviluppo più organico e coerente che la corrente filosofica neokantiana attiva nella prima metà dello scorso secolo ha raggiunto. E in modo particolare con il testo capitale di Ernst Cassirer, la *Filosofia delle forme simboliche*. Soprattutto nel secondo volume dell’opera, dedicato dall’autore a gettare le fondamenta trascendentali di un ripensamento in profondità del pensiero mitico senza paragoni nella sua epoca, nel solco della grande eredità vichiana e più ancora schellinghiana, si insiste con estremo accanimento sull’idea che lo stesso concetto kantiano di dato materiale o “materia dell’esperienza” sia di fatto già ampiamente caratterizzato dall’intervento costitutivo dell’attività formatrice della soggettività: “Anche ciò che in apparenza costituisce il ‘dato’ si rivela ad un’analisi più attenta già pervaso da determinati atti dell’‘appercezione’ sia linguistica, sia mitica, sia

logico-teoretica. ‘È’ soltanto ciò che in questi atti viene *fatto*; già nel suo essere apparentemente semplice e immediato ciò risulta condizionato e determinato da una qualche primaria funzione significatrice. In questa primaria attività formatrice, e non in quella secondaria, risiede ciò che rappresenta il vero segreto di ogni forma simbolica e che deve sempre destar meraviglia dal punto di vista filosofico” (CASSIRER, 1924, 136). Sforzandosi di inserire nel suo lungo itinerario storico una riflessione collaterale sulla costituzione simbolica del senso dell’io razionale, Cassirer asserisce senza troppi giri di parole che la funzione di costruzione della significativà dell’esperienza svolta dalle forme simboliche, considerate nella loro globalità, almeno nella sua fase iniziale, avviene “in modo del tutto inconscio” (Ivi, 303). Si ha quasi l’impressione che in questo modo il cerchio si chiuda e la partita sia infine vinta dall’istanza ontologica della forma: anche ciò che, di primo acchito, potrebbe sembrare un dato cognitivo ancora in gran parte grezzo e sottratto all’applicazione delle categorie ontologiche e linguistiche, sottoposto a un’analisi più attenta, risulterebbe già abbondantemente “pre-lavorato” dall’inconscia funzione ordinatrice che, per dirla con Kant, agisce nel profondo dell’animo umano.

Possiamo con ciò essere certi che questa sia la Verità tutta intera, senza residui? Avremo modo di renderci conto che la questione presenta dei lati che rimangono in gran parte fuori portata di ogni approccio per partito preso schierato dal lato dell’immaginario diurno.

13. *L’alterità scura dell’esperienza*

Cercando per quanto ci è concesso di prendere sul serio le rarefatte indicazioni fornite dal *Timeo*, situandosi di conseguenza nella prospettiva chorasofica dischiusa dal dispiegarsi del “ragionamento bastardo”, dovrebbe risultare possibile, se non proprio collocarsi nel punto di osservazione narratologico del “terzo genere di essere” (*chōra*), quantomeno rendersi sempre meno disponibili e compiacenti all’attività determinante del regime simbolico paterno-formale. Questa è anche la lezione che la pedagogia immaginale riceve e mette a frutto dalla tradizione alchemica, dalle sue feconde metafore materiali, dal lavoro simbolico del suo mater-ialismo ermetico-metamorfico,

una pedagogia: “che assuma come *proprium* un rivolgimento in direzione della ‘sottrazione’ (come via per una più abbondante moltiplicazione), della ‘mancanza’, dell’alterità scura dell’esperienza” (MOTTANA, 2002, 194).

In questa ottica, oltre tutto, ogni volgersi fiduciosi in direzione delle sollecitazioni chorasofiche di quello “spazio paradossale” che sarebbe il “luogo agitato” di *chōra*, dovrebbe diffidare programmaticamente del retrogusto moralistico di ogni rassicurante affermazione intorno al *topos* pedagogico: “come quel luogo materiale e simbolico ‘in cui’ (*chōra*) si dà la formazione e di cui è garante l’educatore” (ORSENIGO, 2008, 221).

Difficile, ci sembra, inoltrarsi a nostro rischio e pericolo nel territorio perturbato e insofferente della non-presenza pre-originaria di *chōra* confidando ancora in una concezione della formazione come “rifugio”, “lenitivo del dolore del vivere”, “vacanza” e “*loisir*”, che si ritiene in tutto ciò giustificata a titolo del ruolo complementare da essa ricoperto di “critica compensatoria e opposizione fino al rifiuto dell’esistente” (Ivi, 170).

La tensione chorasofica in vista dello sprigionamento del “ragionamento bastardo” non può non essere almeno in parte consapevole del dato storico e metafisico di base che proprio “l’esistente” – ciò che si annuncia in una esperienza possibile, descrivibile epistemologicamente, oggettivabile tecnicamente – fino a prova contraria, resta il prodotto più genuino dell’inflazione simbolica esercitata dalla funzione demiurgica della formazione.

Come vedremo nei prossimi capitoli, questo rimane un dato che reclama una sua validità sia sul fronte delle esegesi teoretiche, sia su quello della *praxis* in senso lato pedagogica. Sottrazione, mancanza, alterità “scura” che potrebbe (anche) intendersi come una compensazione *immaginale* rispetto all’eccesso di imposizione ontologico-formatrice proveniente dal regime demiurgico della formazione, come non può fare a meno di metterla in scena l’onto-teo-ego-logia della presenza, dell’oggettivazione performativa, della digitalizzazione, della “presa in diretta” di ogni campo dell’esperienza.

14. *L’immaginazione e il ragionamento illegittimo*

Assieme alla fondazione simbolica della filosofia e del destino del *lógos* diairetico-analitico, il *Timeo* trasmette in eredità alla storia successiva del platonismo occidentale anche l'onere di decifrare il senso e la funzione del ragionamento bastardo e, con esso, di quell'onirismo pre-originario innescato da ogni approssimazione riflessiva alla costellazione della Madre della formazione. Nella storia del platonismo, una delle esegesi dell'arduo dettato platonico che più arditamente di altre ha saputo inoltrarsi nella "selva intricata" (*sylva*) della matrice-ricettrice della formazione rimane ancora oggi, per quanto possiamo vedere, quella del neoplatonico Calcidio (VI secolo d.C.). Sua infatti è la seguente interpretazione del passo del *Timeo* attorno alla cui esegesi ruota gran parte della nostra riflessione:

“Dunque a ragione Platone ritiene che la materia si possa comprendere ‘con un ragionamento illegittimo e spurio’ e con l’opinione più che con la certezza dell’intelligenza, poiché *la sua natura è immaginata per mezzo di un corretto ragionamento, unito però a una falsa e confusa intelligenza*. Perciò queste tre essenze sono divise tra loro ed esaminate separatamente: e l’idea è la forma intellegibile, in quanto viene compresa dal puro intelletto; la forma generata è percepibile per congettura e perciò oggetto di opinione, la materia, a sua volta, non è né qualcosa di intellegibile né qualcosa oggetto di opinione, *poiché non può essere compresa né dall’intelligenza né dai sensi, ma è immaginabile, e l’immaginazione è un ragionamento illegittimo e spurio*” (CALCIDIO, CCCXLVII, 673-675; i corsivi sono nostri).

Uno dei pochi autori attuali che ha messo chiaramente in evidenza il debito immenso che la successiva tradizione speculativa occidentale intrattiene con il commento di Calcidio al *Timeo* è senza dubbio Franco Rella, che al riguardo ha osservato: “Calcidio intraprende la traduzione di una parte del *Timeo* e un commento della *cogitatio adulterina* che esso contiene. È un’opera che non ha certamente lo spessore teorico di Plotino, che non ha la capacità di penetrare dentro le pieghe dell’angoscia e della noia come Marco Aurelio. Ma è un’opera che apre una tradizione di portata immensa. È l’opera infatti che rovescia la soluzione aristotelica della *chōra* platonica in un problema che non può trovare soluzione: e quindi nella descrizione di una situazione umana ineliminabile” (RELLA, 1991, 45).

Con estrema aderenza e partecipazione teoretica alle circonvoluzioni ermeneutiche generate dal *Commento al "Timeo"* di Calcidio, Rella si sofferma sulle fluttuazioni lessicali che il neoplatonico effonde con estrema generosità di trovate linguistiche nel tentativo, per lo più destinato a mancare il suo obiettivo, di restituire al lettore tutta la paradossalità della tesi platonica che ha introdotto il ragionamento bastardo: "I corpi, anche quando sono perfetti, non sono che indizi (*scatebrae*) che rinviano alla selva (CCXXIV), dunque a 'cause erratiche' (CCLXXI) e profonde, che hanno una natura 'procellosa' (CCLXXIII). Questa natura 'tempestosa' è per ciò stesso inafferrabile, per cui, non essendo essa forma, anzi essendo la privazione della forma, dovremo chiamarla paradossalmente 'corpo incorporeo', che però soggiace a tutti i corpi e da cui proviene 'la mutazione delle cose sensibili' (CCLXXXVIII-CCLXXXIX)" (Ivi, 47).

La tradizione immaginale novecentesca, propriamente definibile come tale, in particolare la riflessione e la pratica pedagogica (o forse sarebbe più corretto definirla *peda-sofica*) che da essa prendono l'abbrivio, hanno ricevuto a pieno titolo in eredità questa interpretazione chorasofica di Calcidio dell'enigmatico passo del *Timeo*. Per lo più senza saperlo o senza volerlo apertamente riconoscere. Forse la sua più originale e consapevole epigona (o, se si preferisce, adepta), nel corso del Ventesimo secolo, rimane con ogni probabilità la dottrina dell'*immaginazione materiale* (*rêverie*) teorizzata e praticata con ardente passione nella fase più matura della sua riflessione da Gaston Bachelard. In particolare, da parte di quel Bachelard che può scrivere, per esempio: "La legge primordiale dell'immaginazione: *una materia che l'immaginazione non può far vivere doppiamente, non può avere la funzione psicologica di materia originaria*. [...] In mancanza di questa disoggettivazione degli oggetti, di questa deformazione delle forme che ci permette di vedere la materia sotto l'oggetto, il mondo si scompagina in cose disparate, in solidi immobili e inerti, in oggetti estranei a noi stessi. L'anima allora soffre di una mancanza di immaginazione materiale" (BACHELARD, 1942, 23; il corsivo è dell'autore).

Eloquenti tracce della persistente efficacia del commento di Calcidio al *Timeo* si possono ritrovare anche nell'opera di scrittori particolarmente sensibili e orientati apertamente verso la dimensione notturna e simbolica dell'esistenza, su tutti il grande Borges che in una delle sue opere più note ha scritto: "L'impegno di modellare la materia incoerente e vertiginosa di cui si compongono i sogni è il più arduo che possa assumere un uomo, anche se penetri tutti gli enigmi dell'ordine superiore e dell'inferiore: molto più arduo che tessere una corda di sabbia o monetare il vento senza

volto” (BORGES, 1944, 49). Come si può vedere, tutte queste riflessioni, anche se in modo più esplicito e puntuale quella del commentario di Calcidio al *Timeo*, sembrano ruotare attorno all’orizzonte abissale che include la pratica di un pensiero immaginale, in connessione con l’approssimazione alla costellazione simbolica della Madre (*chōra*). Immaginare in modo epistemologicamente spurio o “bastardo” al di fuori del solco della giurisdizione demiurgica della forma, naufragare nell’elemento del “terzo genere di essere” sarebbe come pretendere di “modellare la materia incoerente e vertiginosa di cui si compongono i sogni”.

Si tratterebbe, tanto per cominciare, di sgombrare il campo da un equivoco ontologico di fondo, domandandosi se è proprio vero che *ogni* modalità della formazione (cosmo-logica, onto-logica, peda-gogica...), in quanto tale, incontri ogni volta davanti a sé un “luogo” della sua ricezione in posizione di prona passività e di docile neutralità nei suoi confronti. Uno “sfondo” indistinguibile, già in partenza docilmente predisposto ad accoglierla. O se, al contrario, come nel caso di ciò che sul conto di *chōra* viene ambiguamente asserito nel testo del *Timeo* (52 b) sul quale abbiamo più volte attirato l’attenzione, la Madre-ricettacolo di ogni formazione stia invece per sua natura “oscillando inegualmente da ogni parte”, percorsa com’è da un’agitazione che la rende “scossa dalle dette forze e a sua volta muovendosi le scoteva”.

Condizione di base che, già in quanto tale, la renderebbe refrattaria a ogni passiva e pacifica ricezione dei modelli ideali impressi dall’azione formatrice, che rimarrebbe prerogativa del regime simbolico paterno. Il motivo ontologico andrebbe quindi seguito, nelle sue proteiformi capacità trasmutative e dissimulatrici, lungo tutto il corso della storia formativa della cultura occidentale, dal *Timeo* fino ai giorni nostri. In questo contesto non possiamo lanciarci in una simile impresa, che trascende ampiamente le nostre forze e lo spazio che ci è concesso.

Approdati in età romantica, per esempio, si potrà così scoprire che questo motivo della refrattarietà dell'aspetto materiale/potenziale dell'essere o dell'Assoluto a rimanere docilmente confinato nei limiti che gli sono imposti dall'azione ordinatrice dello Spirito non è sfuggito allo sguardo più immaginale che la grande tradizione dell'idealismo tedesco ha saputo esprimere, come testimoniano le parole della teosofia schellinghiana: “Secondo l'eterno atto dell'autorivelazione, tutto nel mondo, come noi ora lo consideriamo, è regola, ordine e forma: *ma tuttavia sussiste sempre nel fondo l'irregolare, come se potesse tutt'a un tratto ricomparire*, e in nessun luogo si trova che l'ordine e la forma siano la condizione originaria, ma dovunque le cose appaiono come se una condizione originariamente priva di regola sia stata portata verso l'ordine” (SCHELLING, 1809, 97; il corsivo è nostro).

Con un pizzico di memoria storica, si può comodamente intravedere tra le righe fare capolino il volto rasserante di Leibniz e della sua ontologia fortemente imperniata sui grandi princìpi metafisici e teologici dell'armonia prestabilita e della ragione sufficiente. La percezione in controluce di quell'ontologia della rassicurazione da parte della teosofia schellinghiana – a tutti gli effetti notturna e *immaginale* – e di conseguenza della possibilità che “la condizione originariamente priva di regola”, che abbiamo appreso a nominare con il nome di *chōra*, sarebbe sempre lì lì per riprendere il sopravvento, sembra di fatto l'esatto ribaltamento della seguente tesi esposta da Leibniz del *Discorso di metafisica*: “Poiché, quanto all'ordine universale, tutto vi è conforme. Ciò è tanto vero, che non solamente nulla accade nel mondo che sia assolutamente fuori della regola, *ma neppure si riesce ad immaginare nulla di simile*” (LEIBNIZ, 1686, 68-69; il corsivo è nostro). La nota caratteristica di appartenenza di un autore come Schelling alla tradizione notturna del contro-canone epistemico risiede proprio nel suo sforzo di *immaginare*, mettendo in opera il ragionamento bastardo, la possibilità che l'imposizione demiurgica della forma e dell'“ordine universale” siano, appunto, il risultato di un gesto violento, arbitrario e più ancora *contingente*. Nel caso specifico del grande idealista tedesco, acerrimo rivale del razionalismo dialettico hegeliano, che non può non intendere come lo sviluppo conseguente dello spirito metafisico leibniziano, il motivo ultimo del contendere era la questione del male ontologico (Cfr. MOISO, 1990, 329 e sgg.).

Il problema del “male”, se affrontato mettendosi al riparo dalla seduzione dei facili schemi moralistici predisposti dal canone onto-teo-ego-logico, si tira dietro la

costellazione simbolica dell'*ombra*, della materia e dell'assenza di forma, che l'impostazione gnostica della teosofia gli facevano conoscere come le condizioni preoriginarie della libertà, dalla violazione sistematica delle quali solo poteva costituirsi la messa in scena consolatoria della metafisica del "migliore dei mondi possibili".

È ancora molto lunga la lista dei "luoghi" storici e simbolici in corrispondenza dei quali si è fatta sentire l'intemperanza dionisiaca della matrice a-formale della formazione. Per ragioni di brevità e di pertinenza con il tema che stiamo trattando, non possiamo concederci il lusso di dedicarvi l'analisi che sarebbe richiesta. Dovremmo per esempio occuparci dell'accoglienza che al commento di Calcidio al *Timeo* è stata riservata, durante il Medioevo, dalla Scuola di Chartres, e in particolare da quello straordinario autore che è Bernardo Silvestre, la cui incomparabile *Cosmographia* è costantemente perturbata dal fantasma chorasofico di *Sylva*. Nel Rinascimento, un posto di primo piano dovrebbe essere riservato alla *Lampas triginta statuarum* di Giordano Bruno, forse la più immaginale delle elaborazioni speculative dell'intera cultura occidentale, talmente radicale nelle sue proliferazioni simboliche, tra le quali campeggia l'immagine scolvolgente della "trinità notturna" (Caos-Orco-Notte), da essere lasciata inedita dal suo autore, che nonostante ciò fece una brutta fine...

Nel Ventesimo secolo restiamo sconvolti come da poche altre dall'immagine ectoplasmatica di quel "senza forma", la cui raggelante epifania turbava le notti insonni del contabile lusitano Bernardo Soares, la cui inquietudine ci è stata narrata con dedizione nell'omonimo libro di Fernando Pessoa. E poi, a seguire, le erudite elucubrazioni dello Jung maturo sulle metafore alchemiche della *prima materia* e sullo stadio trasmutativo della *nigredo*, che tanta parte avranno nella sua ardita mappatura della struttura archetipica del continente sommerso dell'inconscio collettivo. Fino ad appodare – ma solo per convenzione o per esaurimento delle nostre energie – alla teoria della complessità di Edgar Morin, che nel primo volume della sua monumentale opera sul metodo sviluppa la seguente considerazione, che per quanto ci riguarda si commenta letteralmente da sola: "Ora, questo disordine è presente nella microstruttura di tutte le cose, soli e pianeti, sistemi aperti o chiusi, cose inanimate o esseri viventi. Con ciò, esso è completamente differente dal disordine connesso al secondo principio della termodinamica. *Non è un disordine di degradazione e di disorganizzazione. È un disordine costitutivo, che fa parte necessariamente della phýsis, di ogni essere fisico*" (MORIN, 1977, 49; il corsivo è nostro). E qui ci fermiamo.

In previsione dei sentieri che potremo calcare soltanto a partire dal capitolo settimo (§ 32) potremmo quindi provare a domandarci: è possibile in via di principio lasciare emergere, sul piano più specificamente filosofico-educativo, l'inerzialità pre-originaria in qualche modo costitutiva del "luogo" in cui si dis-locano le pratiche della formazione, presupposto per lo più obliato in ogni processo formale di ordinazione?

Si tratterà di indagare preventivamente sul significato simbolico di quelle ineguali oscillazioni, su quella che si potrebbe provvisoriamente nominare come l'inerzialità pre-ontologica di *chōra*, sul significato pre-formativo del suo tentativo pre-originario di rendersi indisponibile all'azione plasmatrice e individualizzante del Demiurgo-Padre.

È rintracciabile un analogo processo di "indisponibilità alla forma" anche nel caso di ciò che si costituirebbe come il regime immaginale della Madre o del "luogo" simbolico della formazione, nel convenzionale senso educativo del termine? Nei capitoli che seguono proveremo a mettere assieme degli elementi di riflessioni che possano se non altro contribuire a spianare la strada nella direzione evocata dal nostro interrogare.

Capitolo quarto

Verso una clinica del con-senso

La giustizia non esiste di per sé, ma solo nei rapporti reciproci, e in quei luoghi nei quali si sia stretto un patto circa il non recare né ricevere danno.

EPICURO, *Massime capitali*, XXXIII,
in *Opere*, UTET, Torino, 1983, p. 212

La tesi di fondo che questo capitolo cerca di argomentare è la seguente: le più intense sofferenze interiori, emotive, per semplificare “psicologiche” che a ciascuno di noi possa mai capitare di provare nel corso della nostra vita, il più delle volte, sono solo una conseguenza della qualità, della profondità (quando c’è) e della frequenza delle relazioni comunicative socio-affettive effettuali che intratteniamo con gli altri membri della società di cui facciamo parte.

La nozione di “sviluppo individuale” secondo la prospettiva ideologica del materialismo storico; la “salute individuale” secondo l’angolatura epistemica dell’antropologia culturale; la “produzione di senso” secondo il pensiero nomade; il “benessere di ciascuno” secondo la teoria liberale della giustizia come equità. Sono tutte prospettive che, pur se radicate in differenti terreni di riflessività, si trovano a convergere sull’idea o sulla metafora del senso inteso come stretta conseguenza di quella cooperazione produttivo-comunicativa che, sola, è in grado di porlo in essere.

Per l'individuo non può darsi esperienza di senso al di fuori di quella cooperazione comunicativa e simbolica che, consentendo agli altri suoi simili di realizzare assieme a lui le proprie aspirazioni fondamentali, contribuisce alla spartizione *al plurale* del senso.

16. *Il fare-significato*

Sul finire dello scorso secolo, l'orizzonte di senso accessibile a ognuno di noi nella nostra vita quotidiana è stato efficacemente definito da Jerome S. Bruner come la prassi dialogico-narrativa di un fare significato (*Meaning making*), vale a dire una ininterrotta e corrispettiva operatività di plurivoco annodamento di relazioni simbolico-affettive, in costante *feed-back* con l'ambiente socio-culturale di riferimento. Sempre mantenendosi nei margini di questa prospettiva ermeneutica, in una chiave fenomenologico-esistenziale, si può ben comprendere come un caso limite come quello costituito dalla stessa esperienza della sofferenza psicotica, colto alla sua radice ontologica, sia a sua volta configurabile nei termini di una drammatica cesura simbolica nella "con-divisione comunicativa del mondo" da parte del soggetto, vero e proprio: "scacco dell'intersoggettività: come modo di una distorta comunicazione con il mondo degli altri e il mondo delle cose" (BORGNA, 1995, 24).

Si potrebbe sostenere qualcosa di analogo anche in riferimento a tutte quelle forme aberranti e criminali di dis-torsione del senso collettivo di cui è stato fittamente costellato lo scenario storico dello scorso secolo. Anche la *dis-torsione* del senso, sotto questo profilo, può essere considerata come una modalità, per l'appunto distorta, di *con-divisione* del senso. Anzi, mai come nel caso delle società totalitarie, appare evidente l'operato assiduo e capillare del *con-* nella costrizione di un senso, che rimane pur sempre una pratica sociale *con-divisa*, pluralmente spartita tra i membri del contesto sociale di riferimento.

Rivolgendoci alla storia dello scorso secolo, il modello di aggregazione collettiva messo in atto dallo stalinismo, per esempio, è stato palesemente preso a prestito dall'irreggimentazione ritualistica della vita religiosa introdotta, secoli orsono, dal cattolicesimo controriformistico. Che altro scopo avevano le "sale ricreative" obbligatorie per gli operai nei Paesi a socialismo reale se non quello di luoghi deputati

alla *con*-divisione e al mantenimento di un senso precedentemente *dis*-torto – e, paradossalmente, non condiviso sul piano sociale – a opera dei funzionari del Partito (Ufficio Politico di Mosca) (Cfr. MIŁOSZ, 1953, 234 e sgg.)? In questo caso, per esempio, la sistematica *dis*-torsione materialistico-dialettica a scopi divulgativi del tutt'altro che pacificato significato delle complesse analisi di Marx sul lavoro estraneato? Marx ridotto al *marxismo*, Freud al *freudismo* (Buddha al *buddhismo*, Gesù al *cristianesimo*...)

Un senso letteralmente “costruito a tavolino” da una *élite* del potere viene in sèguito imposto dall'alto agli strati sociali sottomessi della popolazione, predisponendo luoghi e momenti socialmente deputati alla *con*-divisione di quel senso “caduto dall'alto”, e come tale sottratto a una preliminare *con*-divisione.

Ora, si tratterebbe di domandarsi: è legittimo definire ancora come “senso” un *discorso* (una dottrina, una ideologia, una visione del mondo...) che, “cadendo dall'alto” sulle teste dei suoi più diretti destinatari, non trovi la sua origine, la sua provenienza ideologica nel *con*-, ma che venga imposto al *con*- della sua condivisione soltanto in un secondo tempo? La risposta dovrebbe essere semplicemente: no. Prima della sua *con*-divisione, un discorso, una dottrina, non si può sostenere che appartengano propriamente all'orizzonte del senso, che come tale sarebbe definito fin dall'inizio dall'esercizio del *con*-. Proprio per il suo essere stato imposto “dall'alto” a una *con*-divisione successiva, posticcia, di secondo livello, un discorso che pretenda di costituire un orizzonte di senso per i suoi riceventi non può soddisfare legittimamente questa funzione.

Un senso imposto dall'alto al *con*- rimane, più che altro, un *contro*-senso o, come abbiamo già detto, una *dis*-torsione del senso. Il senso non arriva al *con*- *dopo* essere stato elaborato privatamente da individui elitariamente sottratti alla *con*-divisione del senso. Ogni discorso di tal fatta, che pretenda di essere “costruttore di senso”, rimane di fatto confinato nell'ambito del non-senso. Ma anche il non-senso serialmente imposto dall'alto alla società dall'autorità infallibile del Partito-Chiesa, anche l'umiliante non-senso che ha imprigionato la mente di milioni e milioni di individui, costringendoli fino al punto da considerare come leali i cittadini di fatto più “conformisti, vigliacchi e servi”, facendo passare per criminali coloro che pensano con la propria testa e dichiarano apertamente le proprie posizioni, per potersi affermare come un secondo livello di *con*-divisione del senso, deve pur sempre transitare attraverso la prassi del *con*-.

Lo stesso rapporto quotidiano che intratteniamo col mondo delle cose è sempre una funzione della trama di comunicazioni (economiche, affettive, etiche, simboliche, spirituali...) che ci lega agli altri, che nei nostri confronti sono latori del senso condiviso. Per ognuno di noi il “senso”, in tutte le occasioni in cui possa essere percepito, o è *con-diviso* o non è affatto: “L’*individuo* non è *assoluto*: è fondato nell’*altro*” (PARINETTO, 1989, 197).

Qualcuno potrebbe pur sempre sentirsi tentato, per contro, di evocare il caso limite di tutti coloro che, nel corso della Storia, per le più differenti circostanze esistenziali, hanno operato una scelta di vita radicale, di ascesi e di completo distacco dal commercio con gli altri. Anche gli anacoreti, i padri del deserto apparsi nel cristianesimo delle origini che hanno scelto la grande distesa di sabbia e rocce come luogo esclusivo di un auspicabile, raccolto, incontro con il cosiddetto Dio-Uno, lo hanno scelto pur sempre *in relazione* (pur se polemica e di netto rifiuto) alla futilità profana e alla compromissione col potere della società del loro tempo, che a loro dire ha la spudoratezza di proclamarsi cristiana. Si è anacoreti pur sempre *contro* l’intollerabile corruzione del *saeculum*. Ciò nondimeno, quello di anacoreta è pur sempre descrivibile sociologicamente come uno *status*: si “è” anacoreti *in relazione* oppositiva ai rapporti sociali correnti, a quegli “altri” dalla cui reale (o anche solo presunta) corruzione morale si vuole a tutti i costi sfuggire, nella speranza di trovare accesso a una vita spiritualmente più autentica e soddisfacente (Cfr. MICCOLI, 1987, 44 e sgg.; TABACCO e MERLO, 1999, 71 e sgg.). (Su questo preciso aspetto, in realtà, si era già pronunciato con estrema lucidità lo stesso Marx: “L’uomo è nel senso più letterale uno *zōon politikon* non soltanto un animale sociale, ma un animale che solo nella società riesce ad isolarsi” [MARX, 1857, 172]). Un discorso equipollente si potrebbe fare anche per il ruolo assunto dalla figura religiosa del “rinunciante” nella società tradizionale indiana, che “vive di elemosine, e fa la predica agli uomini-nel-mondo. Ergo egli non sfugge di fatto alla complementarità, non esce *realmente* dalla società, come potrebbe sviluppare un pensiero indipendente, un pensiero individuale” (DUMONT, 1966, 326-327).

Il coefficiente di senso della sua esperienza nel mondo accessibile all'uomo non è mai stato iscritto nella polpa ontologica delle cose stesse (nel "mondo", nella "natura"...) con cui entra in relazione nel corso della sua storia. Ma sempre e soltanto nel rapporto simbolico *col* mondo, *con* le cose, *con* la natura. E il rapporto simbolico è un costruito *mediato* culturalmente, *trasmesso* socialmente, *con-diviso* nelle relazioni comunicative che intratteniamo con gli altri, nel corso della nostra esperienza quotidiana: "Ora, non vi è un senso per uno solo [...]. Se voglio che la mia vita abbia un senso solo per me, occorre che ne abbia *per gli altri*; nessuno oserebbe dare alla vita un senso che soltanto lui scorge, a cui la vita intera sfugge, salvo che in lui" (BATAILLE, 1943, 82).

Al testo di Bataille si potrebbe affiancare, a guisa di commento, il pensiero della nuova ontologia politica dell'essere-con di Nancy: "Non c'è senso se il senso non è spartito [...]. Si potrebbe anche dire che se l'essere è essere-con, nell'essere-con è il 'con' a fare l'essere, e non viene aggiunto all'essere. È come in un potere collegiale: il potere non è esterno ai membri del collegio, né interno a ciascuno di loro, ma consiste nella collegialità in quanto tale" (NANCY, 1996, 6, 44).

E, ancora, la riflessione dell'ultimo Bruner attorno alla costruzione simbolica della realtà: "La 'realtà' che attribuiamo ai 'mondi' che abitiamo è una realtà costruita. Per parafrasare Nelson Goodman, 'la realtà si crea, non si trova'. La costruzione della realtà è il prodotto dell'attività del fare significato, plasmata dalle tradizioni e dai modi di pensare che costituiscono gli attrezzi di una cultura. In questo senso l'educazione deve aiutare i giovani a usare gli strumenti del fare significato e della costruzione della realtà, in modo che possano adattarsi meglio al mondo in cui si trovano e, se necessario, cambiarlo" (BRUNER, 1996, 33).

Il mondo, *incontrato* nella sua costituzione ontologica più essenziale, in sé non è nulla di "oggettivo" o di ontologicamente "separato" dalla rete prospettico-ermeneutica dei soggetti che, in senso eminentemente simbolico-politico, lo pongono in essere: "Il mondo, in altre parole, si crea soltanto perché vi sono delle prospettive, ed esso esiste unicamente in questa o quella visione dell'ordine delle cose. Se viene distrutto un popolo o uno stato, o anche solo un determinato gruppo di persone il quale, avendo in ogni caso una sua posizione nel mondo che nessuno può immediatamente duplicare, presenta sempre una visione del mondo che esso solo può realizzare, non soltanto muore un popolo o uno stato, o anche solo un certo numero di persone, ma viene distrutta una parte del mondo collettivo: un aspetto sotto cui il mondo si mostrava e ora

non potrà mai più tornare a mostrarsi. [...] *La politica, in senso stretto, non ha tanto a che fare con gli uomini quanto con il mondo che si crea tra loro, e che a loro sopravviverà*” (ARENDETT, 1993, 82-83; il corsivo è nostro).

Ogni terapia psicologica e ogni clinica dell'educazione che intendano rimanere rivolte soltanto al singolo individuo, in tal senso, si rivelano sempre come una madornale mistificazione della complessità di quei rapporti ontologico-comunicativi nei confini dei quali l'individuo “prova malessere interiore”, “perdita di senso”, “senso di anomia”, “alienazione”... La clinica individuale, al di là dei “buoni effetti” contingenti che può sortire sulla condizione di vita dei singoli pazienti che cercano e trovano il sostegno di uno psicoterapeuta, come tale è sempre esposta al rischio di rovesciarsi surrettiziamente in una pratica di tacita legittimazione dello *status-quo* vigente in una determinata società, in una determinata fase della sua storia.

Se il paziente prova effettivamente “bisogno di sostegno”, può essere fuori luogo attendersi da lui stesso una consapevolezza del ruolo sociale della pratica a cui si affida per provare sollievo dalla sua sofferenza. Non bisognerebbe invece essere altrettanto indulgenti con quei professionisti che hanno passato come minimo dieci anni della loro vita a gettare le fondamenta della propria formazione e consapevolezza sociale.

18. *La comunità è una proiezione del soggetto?*

Una delle obiezioni più degne di nota e più ricorrenti, dal lato della psicologia clinica, nei confronti di quella che provvisoriamente possiamo chiamare *terapia del con-senso* è quella che intende le forme di espressione del collettivo o della “comunità” come “proiezioni inconsapevoli” di significati e di dinamiche psichiche che attingerebbero un significato originario (e “più autentico”) soltanto se previamente incapsulate nei ristretti margini soggettivi che circoscrivono il territorio della psiche individuale. Il conflitto di visioni del mondo che alimenta la politica, così come lo scontro di arroccamenti ideologici di cui è stato costantemente teatro il Ventesimo secolo, non sarebbero altro che la tragica conseguenza della deplorabile perdita di significato e di attingibilità delle “eterne immagini della psiche”: “Se i sintomi si sono ormai esternati sotto forma di insania socio-politica, allora non è più possibile

convincere nessuno che *il conflitto è presente nell'animo di ciascuno, perché ormai ognuno sa bene dove si trovi il nemico*. Quindi si verifica proprio quel conflitto, che nell'anima di chi è capace di discernimento *rimane un fenomeno interno alla psiche, ma che sul piano della proiezione si trasforma in divisione politica e in violenza assassina*. Per arrivare a tali conseguenze sarà sufficiente persuadere a fondo l'individuo che la sua anima e la psicologia in generale sono prive di significato e di valore. Occorre che da tutti i pulpiti le autorità gli spieghino che ogni salvezza può unicamente provenirgli dall'esterno e che il senso della sua esistenza si trova solo nella 'comunità'" (JUNG, 1955/56, 369).

Non necessariamente, quantomeno non sotto tutti i suoi molteplici aspetti, la sfera politica si rivela come il luogo deputato dell'insania, delle ingenuie "proiezioni inconscie" sul "mondo esterno" delle immagini interne, ufficialmente denegate sul piano etico e razionale. Forse alcune pagine particolarmente cruento della storia novecentesca, come i totalitarismi ideologici, le guerre mondiali e i devastanti genocidi di massa che ne sono seguiti, si lasciano interpretare in questo senso. Questa doveva essere, al di là di tutto, la principale preoccupazione di Jung, il grande vecchio della psicologia del profondo che aveva dovuto fare i conti con due guerre mondiali, col nazismo, lo stalinismo e i loro strascichi ideologici successivi. Ma è ancora lecito, oggi come oggi, assolutizzare la posizione contingente e motivata storicamente assunta della psicologia analitica?

La politica *tout court* può lasciarsi effettivamente riassumere come una serie di "proiezioni inconscie" di immagini archetipiche interiori (e "private"), di cui il razionalismo individuale tenderebbe a liberarsi, non essendo più capace di relazionarsi con esse, a partire dall'epoca della Riforma protestante e poi della critica illuministica?

Un fondo di attendibilità storica sembra tuttavia permanere nel discorso politico di Jung. I conflitti che agiscono a livello della psiche individuale, soprattutto nelle loro componenti simboliche, si sono prestati e si prestano ancora innegabilmente a venire estroflessi sul palcoscenico del grande teatro del "mondo esterno" o della dimensione comunitaria, come la chiama Jung. Si tratterebbe, giunti a questo punto, di chiarire meglio cosa si intenda per "mondo esterno alla psiche" e, parallelamente, cosa si intende per "comunità".

In altri luoghi (non molti, a ben vedere) delicati della sua smisurata opera, Jung ci ricorda che, a voler essere rigorosi – a volersi cioè confrontare fino in fondo con le implicazioni ontologiche basilari su cui in gran parte si regge l'intero edificio della

psicologia analitica – non si dovrebbe poter mai discutere, a rigore, di un oggetto che esisterebbe “al di fuori” o “al di là” dell’orizzonte psico-ontologico costituito dall’essere psichico: “L’essere psichico è, in verità, l’unica categoria dell’essere di cui abbiamo conoscenza diretta, poiché *nulla può essere conosciuto se non appare come immagine psichica*. Soltanto l’esistenza psichica è direttamente verificabile. *Se il mondo non assume la forma di un’immagine psichica, è praticamente non esistente*” (JUNG, 1939/55, 496).

La tesi dichiaratamente ontologica sostenuta in questo fondamentale testo junghiano, oltre tutto, risulta straordinariamente convergente con l’esito più ontologico dell’esplorazione trascendentale della coscienza condotta avanti, negli anni Dieci dello scorso secolo, dalla fenomenologia di Husserl. Per rendersene meglio conto, è sufficiente riportare alcuni passi dal primo libro delle *Ideen*: “Così si risponde alla domanda che è stata precedentemente posta: sopra che cosa rimanga ancora se l’*epoché* fenomenologica sospende la validità dell’universo – come inizialmente s’è detto: la totalità di tutto ciò che è generale. *Rimane appunto, o meglio si dischiude per la prima volta attraverso l’epoché, la sfera assoluta dell’essere, la sfera della soggettività assoluta o ‘trascendentale’*; e non si tratta di una regione parziale della regione totale della realtà, cioè dell’universo, si tratta bensì di una regione distinta da essa e da tutte le sue regioni particolari, benché non distinta nel senso di una reciproca delimitazione, quasi che essa potesse congiungersi, integrandosi, col mondo e costituire insieme con esso un tutto complessivo” (HUSSERL, 1913, 70-71, il corsivo è nostro). E, ancora più nettamente: “*La riduzione fenomenologica ci ha messo in possesso del regno della coscienza trascendentale, come dell’essere, in un determinato senso ‘assoluto’*. *Essa è la categoria primitiva dell’essere in generale (o, nei nostri termini, la regione primitiva), nella quale si radicano tutte le altre regioni dell’essere, alla quale tutte si riferiscono per la loro essenza e dalla quale pertanto tutte sono essenzialmente dipendenti*. La dottrina delle categorie deve partire da quella che è la più radicale tra le distinzioni dell’essere (essere come coscienza ed essere come annunciantesi nella coscienza, essere ‘trascendente’) e che, come si vede, può essere acquisita e valorizzata nella sua purezza solo con il metodo della riduzione fenomenologica” (Ivi, 161; il corsivo è nostro). Il ruolo ontologico giocato, nell’orizzonte teoretico della fenomenologia trascendentale, dalla coscienza dell’Io-puro che sopravvive al metodo della riduzione eidetica, nella psicologia analitica viene svolto dalla psiche che, a

differenza dell'Io puro di Husserl, sembrerebbe includere nella propria sfera di competenza sia la dimensione categoriale (conscia), sia quella simbolica (inconscia).

19. *L'ontologia della psiche*

Ma torniamo per concludere al pensiero di Jung. Ogni esperienza umana, nessuna esclusa, allo sguardo del pensiero archetipico, si offre sempre come preliminarmente filtrata/constituita dalla matrice metaforico-simbolica della psiche. Se le cose stanno in questi termini, non si comprende allora in che senso, soltanto nel caso specifico della sfera politica, secondo Jung si incapperebbe in una fatale eccezione. No, il punto qui ci sembra decisamente un altro.

Con tutte le innumerevoli e meritorie direzioni pionieristicamente battute da Jung nel corso della sua sterminata ricerca, l'altro "grande vecchio" della psicologia novecentesca non ha potuto dedicare il tempo che sarebbe stato invece richiesto alle implicazioni politiche di fondo della sua visione psicologica.

Se di politica Jung si è, almeno in parte, interessato lo ha fatto soltanto per quanto essa si riferisce ai suoi aspetti più deteriori, estremi e plateali: le grandi adunate oceaniche, i leader totalitari, il nesso tra fenomeni inconsci e loro espressioni sul piano della psicologia delle masse. In questo suo atteggiamento, nonostante la cosiddetta "rottura epistemica", Jung si è dimostrato ancora molto vicino alle posizioni di psicologia collettiva mature del suo antico maestro e amico Sigmund Freud.

Capitolo quinto

L'immaginazione con-divisa

Accanto alle immagini che si costruiscono nel processo di conoscenza immediata della realtà l'uomo costruisce una serie di immagini che vengono percepite dalla coscienza come un campo costruito dall'immaginazione. A un alto livello di sviluppo del pensiero avviene la costruzione di immagini che non troviamo già pronte nella realtà circostante.

LEV S. VYGOTSKIJ, 1932, 128

La funzione immaginativa è quella che ci consente di creare dei mondi possibili e di andare al di là della referenza immediata.

JEROME S. BRUNER, 1986, 154

Per quanto riguarda il presente discorso, bisognerebbe invece domandarsi se è possibile reperire un'angolatura teoretica collocandosi nella quale sarebbe agevole scorgere il nesso sussistente tra *con*-divisione del senso ontologico dell'essere-nel-mondo e dimensione *immaginale* dell'esperienza. La domanda potrebbe essere posta, per esempio, nel modo seguente: quale rapporto sussiste tra la teoria della costruzione

sociale del senso – “i macchinari” della produzione di senso, a cui rimandano di continuo le riflessioni di autori come Bataille, Deleuze, Bruner e Nancy – e l’incontro esperienziale con quelle *immagini di senso* che, pur non essendo riducibili a un suo prodotto arbitrario e contingente, agiscono in profondità nella psiche?

Ora, Jung nel corso della sua smisurata riflessione non ha mai smesso di insistere sul fatto che le “immagini profonde” che si manifestano nella psiche individuale trovano in realtà la loro origine “ontologica” nello zoccolo profondo della psiche collettiva, ossia in quello che lui denomina anche come l’inconscio collettivo. Quando allo psichiatra elvetico è capitato di pronunciarsi sulla questione dell’origine ontologica delle immagini archetipiche, si è per lo più rifugiato in posizioni a dir poco antitetiche, volta per volta oscillanti tra il rigido positivismo della teoria degli engrammi biologico-storici e l’evanescente aura esoterica che si richiama alla dottrina platonico-ermetico-gnostica degli archetipi (Cfr. JUNG, 1934/54, 4-5). In entrambi i casi, pur con tutte le evidenti differenze semantiche comportate, resterebbe sempre inteso l’assunto di fondo che le *immagini profonde* della psiche andrebbero considerate come il prodotto di lunghe sedimentazioni storiche di esperienze vissute a livello ontogenetico, che avrebbero ricevuto, per così dire, un “inizio assoluto” e valido a livello filogenetico “all’alba dei tempi” (*in illo tempore*).

20. *L’anima come metafora del senso*

Nella prospettiva ontologica dischiusa dalla terapia del *con-senso*, le cose dovrebbero invece apparire in modo leggermente differente. Tanto per iniziare, bisognerà chiedersi: è possibile con-venire sull’importanza delle *immagini* archetipiche dell’anima nella costruzione e nella con-divisione del senso da attribuire alla nostra esperienza, se proprio dobbiamo distinguere queste due fasi, che il più delle volte tendono invece a coincidere?

Forse si dovrebbe prima di tutto conseguire un accordo preliminare sulla genesi ontologica o, quantomeno, sulla genealogia di quelle immagini di senso. Se il discorso potesse essere affrontato, come meriterebbe, in tutta la sua estensione, esso dovrebbe per forza di cose rimandare a una più generale ricognizione nella storia delle radici

ontologiche e gnoseologiche dell'iconologia simbolica delle raffigurazioni estetiche e religiose occidentali (Cfr. BREIDBACH e VERCELLONE, 2010, 73 e sgg.).

Restringendo per ragioni di contesto il campo di indagine nel quale ci muoveremo, potremo per esempio decidere di trovarci d'accordo non più sull'ipotesi di un'origine "assoluta" (metafisica o naturale che sia) delle *immagini* di senso (genesì biologica, spirituale o "esoterica"), come sembra lasciar intendere ancora Jung e, dietro di lui, un certo junghismo ortodosso e paradossalmente letteralistico; ma piuttosto, su una *costruzione immaginale* del senso e delle immagini di senso, né più né meno nella direzione auspicata e da tempo percorsa da James Hillman tutte le volte che si richiama alla potente metafora archetipica del "fare-anima" (*Soul making*).

L'incontro con la costellazione simbolica del senso potrebbe non essere più proclamato come attingibile al di fuori dell'incontro con l'*immagine* o con le immagini che lo rendono possibile, in quanto con-divisibile e comunicabile. Le *immagini*, a loro volta, non dovrebbero poter più essere *immaginabili* come enti che esistono "oggettivamente", sul piano sia metafisico sia su quello storico, al di fuori del campo sociale dove avviene la loro con-divisione immaginale, che le pone in essere.

In questa ottica, la psicologia culturale di Bruner, l'ontologia della spartizione del senso di Bataille e, successivamente, l'ontologia del *con-* di Nancy e lo sguardo politeistico che alimenta, da cima a fondo, la riflessione onto-psicologica di James Hillman e quella politologica di Hannah Arendt sulla democrazia classica potrebbero trovare una "radura immaginale" (*Lichtung*) di feconda con-vergenza simbolica ed ermeneutica. Riassumendo: le immagini dell'anima andrebbero *immaginate* in quanto simultanee, *co-*esistenti le une alle altre e non più come antecedenti, in senso ontologico, alla prassi generativa di senso del *fare-anima*; ossia a una operatività immaginale, all'esercizio con-diviso di un'*immaginazione attiva* che le rende possibili e incontrabili nel corso di un'esperienza possibile.

A sua volta, inoltre, l'anima – la psiche – *esisterebbe* soltanto "per così dire"; ossia in quanto *metafora*, "radura" al cui riparo metaforico solo può avvenire la *con-*divisione del senso o il "diradamento" del simbolico (la *Lichtung* di cui parla l'ultimo Heidegger), orizzonte immaginale, e non più invece come "sostanza" (oggettiva, metafisica, ontologicamente indipendente...). Su questo aspetto decisivo, fin dalle sue primissime riflessioni, la psicologia archetipica è stata molto esplicita. Per esempio, quando, in senso immaginale, in riferiamo a una preliminare configurazione del significato che

sarebbe da conferire a una metafora così densa di stratificazioni mitiche, metafisiche e teologiche come quella di *anima*, osserva in una delle sue prime opere:

“Non abbiamo a che fare con qualcosa che può essere definito; e, perciò, l’‘anima’ in realtà non è un concetto, ma un simbolo. I simboli, come sappiamo, non sono completamente sotto il nostro controllo, e questo ci impedisce di usare il termine in modo non ambiguo, anche se *lo prendiamo per indicare quel fattore umano sconosciuto che rende possibile il significato, che volge gli eventi nelle esperienze, e che si comunica nell’amore*. L’anima è un concetto deliberatamente ambiguo che resiste a tutte le definizioni nello stesso modo dei simboli supremi che forniscono le metafore basilari” (HILLMAN, 1964, 39; il corsivo è nostro).

Nell’ambiguità inestricabilmente congiunta con l’utilizzo – che, va da sé, dovrebbe essere sempre più che prudente – di una metafora debitamente de-metafisicizzata come quella dell’*anima* potrebbe legittimamente rientrare la stessa matrice simbolico-relazionale a cui allude il riferimento al *con-*. La metafora o l’*imago* di anima, e l’esperienza immaginale a essa strettamente congiunta, si attingono, in questo preciso senso, nell’avventura socialmente con-divisa di ciò che Hillman intende con la locuzione *fare-anima* (*Soul making*). E il fare-anima, per altro in notevole sintonia con alcuni aspetti centrali del paradigma culturalistico articolato dall’ultimo Bruner, sarebbe interpretabile come l’operatività simbolica più efficace e de-letteralizzata del più generale processo collettivo del fare-significato (*Meaning making*), che mobilita in modo particolarmente intenso le proprie risorse narrative e simboliche proprio nel campo educativo.

Nel richiamarsi alla metafora hillmaniana del fare-anima, come fa la pedagogia immaginale, occorrerebbe allora mettere l’accento più sul momento operativo del *fare* (*to make*) che su quello, forse ancora troppo inflazionato in senso onto-teo-ego-logico, di anima (*Soul*). L’ulteriore svolgimento di questa operazione di de-letteralizzazione condurrebbe alla conclusione che l’*anima*, in quanto metafora basilare di ogni produzione del senso a cui si richiama il pensiero immaginale, non “esisterebbe” in senso metafisico (e “in sé”) prima e a prescindere del prodursi con-diviso di quel “fare” che la rende simbolicamente accessibile ai soggetti che, attraverso di essa, con-dividono il senso. Un *fare* che sarebbe sempre da intendersi nel suo dischiudersi o sfumare nel *con-*. Non si *fa* significato se non nella *spartizione simbolica* del significato che “si fa”

assieme. “Si” nel senso politico e con-temporaneo del termine di “collettivo” e di “simultaneo”. Un significato “in sé”, cioè non spartito nel *con-*, anche se pretende uno spessore simbolico, cesserebbe in automatico di rimanere tale per il soggetto, e finirebbe con lo scadere nell’insignificanza letteralistica più sterile e fuorviante.

Tutto questo lungo discorso andrebbe conseguentemente riferito alla delicata questione concernente lo statuto ontologico delle *immagini* operanti a pieno nella pratica dell’immaginazione attiva (*imaginatio vera*), che fornisce accesso all’esperienza immaginale propriamente detta. Si tratterebbe al tempo stesso di provare a configurare più in profondità l’impiego che la pedagogia immaginale fa del concetto stesso di “metafisica”, all’interno della sua più generale definizione di “esperienza immaginale”:

“Perché *l’immaginale, vale a dire il mondo simbolico in cui si saldano i contorni del visibile e del sensibile con il sentore, l’intuizione di una vertigine di senso, di una vera e propria disseminazione di senso, non necessariamente gerarchizzata (come verrebbe una lettura eccessivamente mistica o addirittura teologica di questi tipo di conoscenza) quanto simile piuttosto ad una nebulosa, in cui gravitano innumerevoli e anche contraddittori vettori di significato, favorisce una conoscenza che è al tempo stesso contatto con una materia incarnata e percezione metafisica, appercezione visionaria, propriamente. Dove il termine metafisica non indica ovviamente una trascendenza intangibile e indefettibile, un principio sovrano e unitario sottratto alla contingenza, quanto l’al di là immaginario e immateriale del sensibile: il paesaggio immaginale, che è ciò con cui si entra in contatto attraverso l’esperienza delle opere d’arte, è un mondo concreto (cioè sperimentabile con i sensi) e discreto (cioè vettore di significato, mondo che rifugge della moltiplicazione del senso), è un corpo sottile, fisico e simbolico, la concordia discorde della realtà materica e di quella immateriale” (MOTTANA, 2010, 50).*

L’immaginale – *l’esperienza immaginale* – sarebbe allora da concepirsi come quella modalità esperienziale-conoscitiva nei margini della quale può *prodursi* l’incontro con una *con-*divisione di senso, in grado di suturare in modo simbolico (nel senso etimologico di *sym-bállein*) le letteralità disseminate nel mondo sensibile al proprio altrove immaginale, per l’appunto. Esperienza che ci colloca direttamente al centro di un movimento di radicale trascendimento del dato letterale e contingente, del nudo qui-e-adesso in cui appare inizialmente rinchiuso l’oggetto dell’esperienza, per mettersi

sulle tracce di tutto ciò che, attraverso il dischiudersi dello sguardo simbolico su di esso, ci rimanda a ulteriori orizzonti di significazione.

Si tratterà adesso di riconvergere con la riflessione sul concetto di “trascendenza” che, pur non venendo più evocato nel senso strettamente metafisico tipico della tradizione spiritualistica platonico-cristiana, può ancora essere legittimamente utilizzato in senso immaginale. Considerata la proliferazione semantica che, nel corso dei secoli, si è sedimentata sul concetto metafisico di “trascendenza”, occorrerà procedere a circoscriverne, pur se in via provvisoria, un’accezione che possa essere legittimamente utilizzabile dalla prospettiva immaginale.

Il pensiero immaginale si autopercepisce come quell’esperienza di torsione dello sguardo frontale, egoico, diurno, “eroico” che rende accessibile per noi l’incontro con un “altrove”; sguardo che disloca il soggetto rispetto alla nuda fatticità che, di primo acchito, sembra imbrigliare da ogni lato la nostra esperienza del mondo (Cfr. MOTTANA, 2004, 84-85). Nel caso specifico offerto da alcuni oggetti artistici (immagini pittoriche, testi poetici, brani musicali, produzioni cinematografiche...), è possibile distinguere tra oggetti in grado di produrre in noi un’esperienza propriamente simbolico-immaginale e oggetti che appaiono in se stessi destituiti di questa facoltà. Oggetti artistici che non consentono immediatamente un accesso immaginale a un altrove simbolico, l’incontro con i quali non ci disloca – per lo più spiazzandoci e neutralizzando il nostro atteggiamento critico, analitico, specialistico – in quella cangiante nebulosa di significazioni che è il *Mundus imaginalis*.

Ora, occorre chiederci: quale significato ricopre, per il prodursi dell’esperienza *immaginale*, il fare riferimento a un “accesso all’altrove simbolico”? Ogni “altrove” in quanto tale sembra richiedere, in vista del nostro orientamento ermeneutico sulle sue tracce, un movimento di *oltrepassamento simbolico* del nostro essere-qui-e-adesso, della nostra semplice-presenza, individuale, soggettiva, contingente. Di quella presenza dell’io a se stesso che, nella prospettiva dell’esperienza quotidiana, sembra un qualcosa di dato una volta per tutte, di stabile, di pacificato, di inoltrepasabile.

21. *Trascendenza, immaginazione, oltrepassamento*

Se ora ci predisponiamo a un confronto pur minimo con alcune tra le acquisizioni teoretiche più significative raggiunte dalla riflessione dello scorso secolo, ci imbattiamo nella concezione ontologica della “trascendenza dell’esserci dell’uomo” articolata da Heidegger e in quella psicologica della “funzione trascendente” introdotta da Jung. Apriamo un dialogo con la prima. Nel movimento esistenziale dell’oltrepassamento (*Überstieg*) occorrerà allora preliminarmente distinguere, da un lato, tra ciò *che compie* (onticamente) l’oltrepassamento e, dall’altro, ciò *verso cui* l’oltrepassamento può (ontologicamente) attuarsi. Il primo termine è l’uomo stesso, ciò che Heidegger nella sua esplorazione ermeneutica denomina come l’esserci (*Da-sein*): “La trascendenza significa qualcosa che è proprio dell’*esserci umano*, non però come un comportamento possibile fra altri, talvolta attuato, talvolta no, ma come *costituzione fondamentale di questo ente che precede qualsiasi comportamento*” (HEIDEGGER, 1929 b, 93-94; i corsivi sono di Heidegger).

In questo distinguendosi dagli altri essenti semplicemente presenti, l’uomo è colui che, per propria costituzione ontica, *anticipa* ogni esperienza, ogni incontro con le cose e con le altre persone mediante la possibilità di trascendimento della semplice presenza di ciò che, volta per volta, gli viene incontro. Non potendo in questa sede ripercorrere le tappe fenomenologiche più decisive di *Essere e tempo*, ci limiteremo a ricordare che, in sintesi, ciò significa che l’uomo non sia condannato a condurre un’esistenza appiattita soltanto sull’incontro “strumentale” con le cose nel mondo e con gli altri suoi simili. Pur essendo la nota caratteristica dell’esistenza media – la condizione della cosiddetta medietà (*Durchschnittlichkeit*) dell’esistenza – il fondamento della sua inautenticità (*Uneigentlichkeit*), l’uomo è costituito da una apertura ontologica (*Erschlossenheit*) orientata verso la totalità dell’essente. Apertura che, pur risultando per lo più obliata nell’atteggiamento strumentale e oggettivante in vigore nell’esistenza media, rimane pur sempre la condizione ontica che rende possibile l’autenticità (*Eigentlichkeit*) dell’esistenza ontologica del *Da-sein*.

Il secondo termine chiamato in causa da Heidegger nella sua analisi della trascendenza dell’esserci, non coincide con un qualche essente in particolare, empirico, contingente o anche astratto, nel senso di “mentale”, ma con la pre-condizione ontologica in cui si trova a soggiornare l’ente colto nella sua totalità, ciò che Heidegger chiama il Mondo (*Die Welt*): “Ma se l’ente *non* è ciò *rispetto a cui* ha luogo l’oltrepassamento, come deve essere determinato questo ‘ciò rispetto a cui’? Anzi, come deve essere cercato? Ciò rispetto a cui l’esserci, come tale, trascende, noi lo chiamiamo

il *mondo*, e determiniamo ora la trascendenza come *essere-nel-mondo*. Il mondo è costitutivo della struttura unitaria della trascendenza; in quanto fa parte di essa, diciamo che il concetto di mondo è *trascendentale*” (Ivi, 95; i corsivi sono di Heidegger).

Il ciò-rispetto-a-cui si produce l’esperienza ontologica del *trascendere*, nei termini di un linguaggio ancora in gran parte attinto dal lessico fenomenologico che, come quello utilizzato in questa opera da Heidegger, è già stato già ampiamente re-visionato e ontologicamente de-costruito dall’analitica esistenziale di *Essere e tempo*, non va inteso alla lettera come un oggetto, una “cosa” (*Ding*) o come la somma di tutte le cose, ma come la pre-condizione trascendentale-esistenziale della sua possibilità. Anzi, come la condizione di tutte le condizioni, la metacondizione della possibilità, per l’uomo, di avere esperienze, ciò che Heidegger intende come il mondo. Ricapitolando, si può sostenere che il discorso sulla trascendenza articolato da Heidegger ci conduce a individuare la condizione ontologica peculiare di quell’ente che *agisce* la trascendenza, l’*esserci*, per poi mettersi conseguentemente sulle tracce di quella pre-condizione trascendentale che la rende possibile, il *mondo*.

Nel solco più tipico in cui si snoda la tradizione immaginale, rientra in modo particolare la riflessione simbolica di grande spessore teoretico e al tempo stesso erudito sviluppata dalla psicologia analitica di Jung. Anche nel pensiero junghiano della maturità si parla di *trascendenza*, ma sempre in un’accezione prudentemente collegata a quell’ontologia della psiche che rimane costantemente collocata al centro del pensiero del più eretico tra gli allievi di Freud. Fin dalla pubblicazione dei *Tipi psicologici* (1921), Jung parla di “funzione trascendente” in relazione alla predisposizione unificatrice dell’attività di simbolizzazione, intesa anche etimologicamente come percorso di congiunzione di esperienza cosciente ed esperienza inconscia dell’attività della psiche: “Al processo or ora descritto ho dato il nome di *funzione trascendente*, volendo intendere con ‘funzione’ non una delle funzioni fondamentali, bensì una funzione complessa composta di altre funzioni e con ‘trascendente’ non un carattere metafisico, ma il fatto che mercé questa funzione si crea il passaggio da un atteggiamento a un altro” (JUNG, 1921, 490).

In una fase successiva dell’elaborazione del suo pensiero, Jung insiste invece nel voler ricollegare l’attività sintetica svolta dalla funzione trascendente alla capacità trasmutativa messa al centro dell’*Opus* alchemico e del suo lussureggiante simbolismo hermesiano, il cui segreto consisterebbe proprio nel: “fatto della funzione trascendente, la trasformazione della personalità mediante la miscela e il legame di costituenti nobili e

ignobili, delle funzioni differenziate e indifferenziate, del conscio e dell'inconscio" (JUNG, 1928, 139).

Nella sua capacità di rendere praticabile sul piano simbolico l'unione degli opposti, altrimenti rappresentabili necessariamente come disgiunti da parte del pensiero lineare dominato dal principio di non-contraddizione, la "funzione trascendente" si annuncia come l'altro nome di ciò che, con crescente intensità nei suoi studi sul simbolismo alchemico Jung intende, non a caso ricorrendo al linguaggio paracelsiano, come *imaginatio vera* (Cfr. BARIOGLIO, 2008, 79). Premura costante di Jung è sempre rimasta quella di cautelarsi in tutti i modi nei confronti di ogni fraintendimento del suo impiego del concetto (innegabilmente di origine teologico-metafisica) di "trascendenza", da egli posto consapevolmente in relazione a una precisa funzione della psiche, come argomenta in apertura nell'omonimo saggio su *La funzione trascendente* (1916), rimasto inedito fino al 1957: "Con il nome di 'funzione trascendente' non si deve intendere niente di misterioso di sovrasensoriale o di metafisico per così dire, bensì una funzione psicologica che [...] risulta dall'unificazione di contenuti 'consci' e contenuti 'inconsci'" (JUNG, 1957/58, 83).

L'oltrepassamento simbolico del dato letterale, proposto dallo sguardo immaginale, in quanto superamento del letteralismo dell'esperienza sottoposta allo sguardo diurno, si riconnette, attraverso la liberazione di una immaginazione simbolica sovrana, alla possibilità di incontrare un luogo immaginativo di condivisione del senso che si potrebbe continuare a chiamare "mondo".

22. *Re-immaginare l'immaginazione*

Per consentire, soprattutto ai non adatti ai lavori, una comprensione adeguata, e forse più ancora un'esperienza, una *pratica immaginale* delle immagini di senso con-divise nel processo psicologico del *fare-anima* – che è sempre, lo ripetiamo, il processo politico di un *fare-significato* –, occorrerà anche prendere sempre più le distanze da alcune implicazioni di natura ancora troppo metafisica e letteralistica legate al concetto e al termine stesso di “archetipo”. Parola che non si lascia depurare agevolmente dalle (innegabili) stratificazioni esoteriche, metafisiche, sostanzialistiche che contrassegnano ancora la sua genealogia bimillenaria. Una parola, un termine, un concetto, in senso vichiano, si portano sempre con sé tutta la loro storia. Una storia spesso torbida, ingombrante, tutt'altro che lineare, non sempre facilmente metabolizzabile dallo sguardo acquisito da un'epoca successiva. Tanto varrebbe, a questo punto, ricorrere senza indugio all'introduzione di nuovi vocabolari, e quindi all'impiego di ulteriori secrezioni metaforiche non ancora del tutto usurate, come sembra suggerire in merito l'ermeneutica ironica articolata sul finire degli anni Ottanta dello scorso secolo da Richard Rorty (Cfr. RORTY, 1989, 57, 77).

Più semplicemente – e forse anche più comodamente – si potrebbero impiegare i termini “immagine” e “immaginale” non più come sinonimi di archetipo e archetipico (o archetipale). Per la pratica in senso pedagogico della tradizione immaginale potrebbe non essere più sufficiente limitarsi a *ri-vedere* (e quindi a *re-immaginare*) la psicologia analitica (Jung); ma potrebbe essere ormai divenuto necessario estendere la *re-visione* anche al suo successivo svolgimento in senso archetipale (Hillman). Questo ci apparirebbe, tra l'altro, un gesto di prudente scongiuro verso il rischio di cadere nelle trappole più insidiose della letteralizzazione, che stanno sempre in agguato lì dove l'immaginazione, da attiva e creatrice quale dovrebbe sempre essere, rischi di essere ridotta a una funzione di passiva contemplazione di ciò che è già stato pre-immaginato da altri prima di noi (per quanto grandi e nostri insostituibili mentori essi pur sempre possano rimanere).

La pedagogia immaginale non può mai smettere per un solo momento di tenere bene in attività la propria immaginazione simbolica, *re-immaginando* costantemente se stessa, i suoi fini, le sue procedure, le sue intersezioni con ulteriori angolature epistemiche, che in qualche modo possono riguardarla e a volte persino dipenderne. Ma l'*immaginazione attiva*, a sua volta, non dovrebbe più essere intesa e praticata soltanto come una facoltà “privata”, “soggettiva”, che agirebbe esclusivamente al riparo della “sfera intima” del soggetto che ne fa esperienza, ma piuttosto come un “luogo

immaginale” (*Mundus imaginalis*) di con-divisione e di spartizione immaginale del senso e dell’esperienza.

Soltanto in quanto sono *con*-divise nella spartizione politica del senso, le immagini profonde di senso potrebbero essere effettivamente riconosciute come *immaginali*, simboliche, ossia dotate di una loro specifica e non letterale “corporeità”; e quindi di una loro efficacia trasmutativa capace di dilatare in modo inusitato il nostro sguardo sul mondo e sul nostro prossimo. Questa potrebbe essere, inoltre, l’occasione di una messa all’opera particolarmente feconda del pensiero simbolico, che si apre all’orizzonte modale del possibile e, contemporaneamente, all’orizzonte cognitivo pre-categoriale, come ha giustamente osservato Elio Franzini: “Simbolo, dunque, come interrogazione sul senso delle cose, delle funzioni conoscitive, sulle possibilità degli sguardi, sulle esperienze e sui modi in cui la loro stratificazione è rappresentata. [...] Simbolo come processo, funzione, formazione, come *sapere precategoryale* che induce a interrogare le forme, e che diviene *sapere epistemologico* che tali forme costruisce, che rende possibile sia il concetto stesso di forma sia l’interrogazione che su di essa sempre si rinnova” (FRANZINI, 2008, 233; i corsivi sono di Franzini).

Gran parte dell’impegno teorico di questo nostro lavoro, come abbiamo più volte avuto occasione di ribadire, è volto a condurre sul piano simbolico fino alle sue estreme conseguenze pedagogiche il concetto di ontologico di *forma* e quello antropologico, a esso strettamente collegato e quasi sempre da esso dipendente, di *formazione*.

23. *Il sogno di una debole fantasia*

La differenza tra un filosofo che *pensa* le idee e uno storico della filosofia, che ricostruisce filologicamente le opere in cui si sono espresse tali idee, consiste appunto nella capacità diversamente richiesta di personalizzare, ripensandoli, anche i concetti più universali. Per intenderci: un conto sono le Idee quali vengono espresse, per esempio, nei dialoghi da Platone, un conto è la *critica* delle Idee platoniche messa a segno da tutt’altra angolatura teoretica e storica da Aristotele. Entrambi i pensatori si ritrovano a parlare in senso lato di “Idee”, va da sé, ma le Idee di Platone non sono esattamente *la stessa cosa* delle Idee criticate da Aristotele, che nei loro riguardi si esprime come

detentore di una differente visione ontologica e di una ben precisa prospettiva storiografica, orientata finalisticamente a giustificare la novità della propria ontologia post-platonica.

Come hanno limpidamente illustrato Gilles Deleuze e Félix Guattari, un pensatore non si pone mai sullo stesso piano di immanenza di un altro; per questo che un pensatore, alla fin fine, non dialoga mai veramente con nessun altro “Quando un filosofo ne critica un altro lo fa a partire da problemi e su un piano che non erano quelli dell’altro e che fondono gli antichi concetti come si può fondere un cannone per ricavarne nuove armi. *Non ci si trova mai sullo stesso piano...*” (DELEUZE e GUATTARI, 1991, 19; il corsivo è nostro).

Quindi, volendo conseguentemente sviluppare la linea che tende a cercare di riferirsi alle immagini simboliche dell’anima, di cui preferibilmente facciamo esperienza nei sogni, non dovremo limitarci a collazionare soltanto tutti i passi della storia della filosofia immaginale in cui si riverbera e si rifrange la verità sulla priorità immaginali delle immagini archetipiche che si formano nei sogni. Dovremo invece, e prima di tutto, *immaginare le immagini*: formare in noi le forme dell’anima percepite nel sogno, che sono la matrice – in questi termini, infatti, si esprime la tradizione immaginale – delle immagini percepite durante la veglia. (Dovremo riprendere in un capitolo successivo su questo concetto così delicato.)

Una riflessione e una prassi educativa consapevolmente *immaginali*, che non intendano cioè rischiare di limitarsi a rimanere delle oziose e pedanti rassegne delle teorie sull’immaginazione di cui è disseminata la storia della cultura occidentale, dovranno insistere prima di tutto su di un punto irrinunciabile: le immagini vanno immaginate (o, quando il caso lo richiede, re-immaginate) e non semplicemente pensate, analizzate, scomposte concettualmente, passate dialetticamente in rassegna e banalmente ricondotte al contesto storico che le ha tenute a battesimo.

Se il pensiero immaginale non è in grado di *immaginare le immagini*, non potrà poi in alcun modo collocarle ragionevolmente alla base ontologica o antropologica di alcuna prassi propriamente immaginale. Un pensiero potrà definirsi effettivamente *immaginale* nella misura in cui sia in grado di condurci nelle profondità infere e abissali dove regna l’invisibile continente sommerso di psiche. Continente nel quale vivono e si muovono le immagini, i corpi sottili, le ombre dimostrando con ciò effettivamente, come l’intera tradizione immaginale non ha fatto che ripetere incessantemente che “i

sogni sono i dati primari e che tutta la coscienza diurna inizia sempre nella notte e della notte reca su di sé le ombre” (HILLMAN, 1979, 15).

Quindi nessun pensiero, nessun ordine di considerazioni che rivendichi per sé l’epiteto di *immaginale*, dovrebbe poter essere formulato in assenza di un’immagine che vi stia alla base. Avremo in seguito modo di vedere più nel dettaglio in che senso porre alla base di un pensiero, di un ragionamento, di una riflessione dei sogni, non sia un ennesimo tentativo di fondare, di ancorare nichilisticamente alcunché a un fondamento ultimo, oggettivo.

Per concludere, il messaggio potrebbe essere tra le righe – meglio: *tra le immagini* – il seguente: non c’è più un fondamento ultimo che possa fungere da stabile base ontologica di una nuova produzione discorsiva di verità del *lógos*. In base a questi presupposti, dovrebbe essere più comprensibile l’asserzione in base alla quale gli unici ragionamenti che il *lógos* potrà da ora in avanti arrischiarsi di compiere saranno più che altro dei “ragionamenti bastardi”, già destinati in partenza a portarci fuori strada, al di fuori da ogni garanzia di assicurazione e da ogni legittimità imposta dalla legge di non contraddizione che governa l’*epistéme* che è alla base della metafisica occidentale.

La riflessione immaginale deve trovare la propria costituzione tra gli interstizi delle immagini, tra gli *intermundi* che soltanto possono ospitare (immaginalmente) un pensiero che si trova, forse per la prima volta, alleggerito da ogni rischio di una possibile fondazione. Perché allora ostinarsi a chiamarlo ancora “pensiero”? Questo accade per inerzia, in mancanza cioè di qualcosa di meglio, di un qualche elemento che ci potrebbe assicurare di esserci incamminati, già da un bel pezzo, al di fuori del selciato della filosofia logocentrica. Paradossalmente, se qualcosa ci si avvicinasse per rassicurarci di alcunché, saremmo tenuti a sfuggirlo più della peste.

La ricerca delle immagini – cominciamo lentamente a familiarizzarci con questa idea – equivale a una vera e propria discesa faustiana nel “regno delle Madri”, anzi, per essere più precisi, nel regno chorasofico della Madre (BOTTO, 2005). La matrice, il *chaos phantasticum*, la “Madre delle immagini”, come Platone e Bruno sapevano fin troppo bene, può anche essere immaginata come l’“immagine della Madre”: la Notte filosofica, figlia delle potenze archetipiche dell’Erebo e del Caos. Ogni problematico orbitare del pensiero lineare attorno al paradossale abisso di sua madre, lo conduce inevitabilmente (e da che mondo è mondo) per la via immaginale dischiusa dal sogno: “Si immagina che la Notte-materia abbia un carro senza insegne, ovvero figure, poiché racchiude in sé configurazioni a tal punto confuse che lì vedi delineate, ad un tempo,

tutte le immagini e nessuna di esse: per via di commistione e di combinazione è possibile infatti vedere ‘tutto in tutto’, *quasi attraverso il sogno di una debole fantasia*” (BRUNO, 1587, 1003; il corsivo è nostro).

Le immagini che ci rimandano in prossimità della madre della filosofia non possono che essere immagini oniriche, le immagini del *nostro* sogno filosofico. (Ma nel sogno, ci si domanda, sopravviverà ancora qualcosa come la “filosofia”? Cosa mai potrà avere a che fare la filosofia – l’alveo tradizionale del *lógos*, della dialettica, delle categorie, del principio di non contraddizione, del principio di ragion sufficiente... – con la spettrale impalcatura metaforica del mondo infero dei sogni?). Una filosofia orientata a cogliere innanzitutto sua madre – e come tale non più qualificabile strettamente come “metafisica” – dovrà imparare a muoversi con spigliatezza fra le immagini del sogno, i *metaphorica* che fungono da corteo al dischiudersi, al ribollire incontrollato e imprevedibile della Madre filosofica, con tutte le “intemperanze” di cui è costellata la sua storia.

Seconda parte:

LA CONCEZIONE DEMIURGICA DELL'EDUCAZIONE

Eserghi:

Lo sviluppo di un individuo è condizionato dallo sviluppo di tutti gli altri, con i quali egli è in rapporto diretto o indiretto, e [...] tra le diverse generazioni di individui che entrano in rapporti tra loro esiste una connessione, [...] le generazioni posteriori sono condizionate nella loro esistenza fisica da quelle anteriori, riprendono le forze produttive e le forme di relazione da esse accumulate e ne sono determinate nei loro propri rapporti interni.

KARL MARX e FRIEDRICH ENGELS, 1846/1932, 429

La salute individuale implica la partecipazione alla vita sociale, così come il rifiuto di prestarsi ad essa (ma ancora secondo modalità da essa imposte) corrisponde all'apparizione di turbe mentali.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, 1950, XXV

È solo in virtù di una regressione permanente che le classi inferiori vengono poste in grado di adempiere alle prestazioni ottuse e brutali che la civiltà padronale esige da esse. Proprio ciò che, in esse, ci appare grezzo ed informe, è il prodotto e il risultato della forma sociale.

THEODOR W. ADORNO, 1951, 216

Il benessere di ciascuno dipende da uno schema di cooperazione sociale senza il quale nessuno potrebbe avere una vita soddisfacente.

JOHN RAWLS, 1971/99, 112

La peste colpisce anche la vita delle persone e la storia delle nazioni, rende tutte le storie informi, casuali, confuse, senza principio né fine. Il mio disagio è per la perdita di forma che constato nella vita, e a cui cerco d'opporre l'unica difesa che riesco a concepire: un'idea della letteratura.

ITALO CALVINO, 1988, 67

Capitolo sesto

Dalla parte delle ombre

(La caverna di Platone: prima ondata)

Quali che siano le funzioni magiche o culturali legate ai disegni delle caverne, il loro riferirsi ad altro, cioè all'assente, è fuor di dubbio. Là dentro è in atto una relazione pre-, extra- o postlinguistica con il concetto, che fa giustappunto questo: rende presente l'assente. I prigionieri della caverna platonica non sono privi di parola, altrimenti non potrebbero ingaggiare il loro *agon*. Avranno persino dato dei nomi alle singole figure d'ombra. Ciò nondimeno sono privi di concetto, perché non riescono a riferire all'assente quel che si fa loro presente. Essi, secondo i termini della fenomenologia, non riescono neppure a intendere le immagini come modalità percettive differenziate. Non sanno che cosa siano le immagini né come trattarle nel caso in cui queste interrompono il flusso continuo della percezione.

HANS BLUMENBERG, 1989, 19

24. *Da quale posizione solleviamo la questione?*

È nostra intenzione provare ad attirare l'attenzione del lettore su certe "ombre" che si ritiene possano riguardarci da vicino tutti quanti. Qualcuno potrebbe farci notare che sarebbe stato meno imprudente se, a toccare l'argomento delle "ombre", avessimo atteso una stagione meno inclemente della presente, filosoficamente parlando. Ma l'urgenza di questa comunicazione ha fatto sì che non potessimo ulteriormente procrastinare il nostro

discorso. Certo, l'ideale potrebbe consistere nella libertà di discutere delle "ombre" (o dell'"ombra") mettendoci comodamente seduti all'ombra di qualcosa che, a livello simbolico o come espediente narrativo, possa costituire lo sfondo discorsivo del nostro proposito. Possibilmente qualcosa di alto e di molto frondoso, come lo era il platano sotto il cui riparo Socrate e Fedro solevano sedersi per ragionare d'Amore (Cfr. PLATONE, *Phaedrus*, 230 b 5 e sgg.).

Non abbiamo potuto esimerci, nominando le "ombre", di incappare sui nomi dei due personaggi che sono chiamati da Platone a fornire l'occasione di quello che, anche a detta di Heidegger, sarebbe il suo dialogo più riuscito, il *Fedro*, per l'appunto. Proprio a Platone ogni accenno filosofico alla nozione di "ombra" è ancora chiamato a far capo, qualora non intenda ritrovarsi messo completamente fuori strada ancora prima di incominciare. Non ci sembra il caso di dilungarci ulteriormente sull'indescrivibile responsabilità che una nuova interpretazione del mito centrale del platonismo – e, di conseguenza, dell'intero decorso spirituale dell'Occidente – il cosiddetto "mito della caverna", scarica sulle spalle dell'incoscienza esegeta. Lo sappiamo fin troppo bene, se è solo per questo; ma sappiamo anche che ogni ulteriore richiamo alle "ombre" non potrebbe essere reso meglio comprensibile prescindendo da un preliminare "ascolto" della metafora platonica. Diamo quindi senza ulteriore indugio la parola alla narrazione con la quale si apre il libro settimo de *La Repubblica*:

“Dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce e ampia quanto tutta la larghezza della caverna, pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da fanciulli, incatenati gambe e collo, sì da dover restare fermi e da poter vedere soltanto in avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno il capo. Alta e lontana brilla alle loro spalle la luce d'un fuoco e tra il fuoco e i prigionieri corre rialzata una strada. Lungo questa pensa di vedere costruito un muricciolo, come quelli schermi che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini. [...] Immagina di vedere uomini che portano lungo il muricciolo oggetti di ogni sorta sporgenti dal margine, e statue e altre figure di pietra e di legno, in qualunque modo lavorate; e, come è naturale, alcuni portatori parlano, altri tacciono.[...] credi che tali persone possano vedere, anzitutto di sé e dei compagni, altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che le sta di fronte? [...] E per gli oggetti trasportati non è lo stesso? [...] Se quei prigionieri potessero conversare tra loro, non credi che penserebbero di chiamare oggetti reali le loro visioni? [...] E se la prigione

avesse pure un'eco dalla parete di fronte? Ogni volta che uno dei passanti facesse sentire la sua voce, credi che la giudicherebbero diversa da quella dell'ombra che passa? [...] Per tali persone insomma [...] la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali. [...] Esamina ora [...] come potrebbero sciogliersi dalle catene e guarire dall'incoscienza. Ammetti che capitasse loro naturalmente un caso come questo: che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce; e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Che cosa credi che risponderrebbe, se gli si dicesse che prima vedeva vacuità prive di senso, ma che ora, essendo più vicino a ciò che è ed essendo rivolto verso oggetti aventi più essere, può vedere meglio? E se, mostrandogli anche ciascuno degli oggetti che passano, gli si domandasse e lo si costringesse a rispondere che cosa è? Non credi che rimarrebbe dubbioso e giudicherebbe più vere le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso? [...] E se lo costringesse a guardare la luce stessa, non sentirebbe male agli occhi e non fuggirebbe volgendosi verso gli oggetti di cui può sostenere la vista? E non li giudicherebbe realmente più chiari di quelli che gli fossero mostrati? [...] Se poi [...] lo si trascinasse via di lì a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere. [...] Dovrebbe, credo, abituarsi, se vuole vedere il mondo superiore. E prima osserverà, molto facilmente, le ombre e poi le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro riflessi nell'acqua, e infine gli oggetti stessi; da questi poi, volgendo lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, potrà contemplare di notte i corpi celesti e il cielo stesso più facilmente che durante il giorno il sole e la luce del sole. [...] Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o su altra superficie, ma il sole in se stesso, nella regione che gli è propria. [...] Dopo di che, parlando del sole, potrebbe già concludere che è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile, e a essere causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano. [...] E ricordandosi della sua prima dimora e della sapienza che aveva colà e di quei suoi compagni di prigionia, non credi che si sentirebbe felice del mutamento e proverebbe pietà per loro? [...] Quanto agli onori ed elogi che eventualmente si scambiavano allora, e ai premi riservati a chi fosse più acuto nell'osservare gli oggetti che passavano e più rammentasse quanti ne solevano sfilare

prima e poi e insieme, indovinandone perciò il successivo, credi che li ambirebbe e che invidierebbe quelli che tra i prigionieri avessero onori e potenza? O che si troverebbe nella condizione detta da Omero e preferirebbe:

*esser bifolco, servire un padrone,
un diseredato, che non avesse ricchezza,*

e patire di tutto piuttosto che avere quelle opinioni e vivere in quel modo?

[...] Se il nostro uomo ridiscendesse e si rimettesse a sedere sul medesimo sedile, non avrebbe gli occhi pieni di tenebre, venendo all'improvviso dal sole? [...] E se dovesse discernere nuovamente quelle ombre e contendere con coloro che sono rimasti sempre prigionieri, nel periodo in cui ha la vista offuscata, prima che gli occhi tornino allo stato normale? E se questo periodo in cui rifà l'abitudine fosse piuttosto lungo? Non sarebbe allora egli oggetto di riso? E non si direbbe di lui che dalla sua ascesa torna con gli occhi rovinati e che non vale neppure la pena di tentare di andar su? E chi prendesse a sciogliere e a condurre sù quei prigionieri, forse che non l'ucciderebbero, se potessero averlo tra le mani e ammazzarlo?" (PLATONE, 1984 a, 229-230).

La nostra interpretazione – che, ci teniamo a premettere fin da subito, è alquanto libera e senza nessuna pretesa di matrice filologico-erudita – comincia con il mettere a frutto una decisiva premessa metodologica che ci giunge dalla prolusione tenuta da Martin Heidegger nel 1929, poi pubblicata con il titolo *Che cos'è la metafisica?*. In quello scritto, a un certo punto si sostiene che: "Ogni questione metafisica deve essere posta nella totalità e, sempre, dalla posizione essenziale di quell'esistente che muove la questione. Siamo *noi* che poniamo la questione qui e ora, per noi" (HEIDEGGER, 1929 a, 4). La "posizione essenziale" che informa questa esegesi, il suo "qui e adesso" nasce dal reciproco e ininterrotto intersecarsi della situazione mondiale in cui più in generale si trova il pensiero filosofico con l'effettivo e contingente "qui e adesso" che tiene conto di alcuni approdi a cui è di recente pervenuto il dibattito italiano intorno al concetto di formazione.

25. *Oggi chi sono i carcerati?*

Ma diremo di più. Non è un caso se, mai come in questo momento, ci sentiamo sollecitati a scomodare nientemeno che il “mito” filosofico capitale di Platone, sull’interpretazione del quale si è nei millenni stratificata una letteratura esegetica la cui mole fa paura al solo evocarla. Se ritorniamo, forse in modo improvvido, sull’allegoria della caverna ciò è in parte non trascurabile dovuto all’urgenza di reperire un luogo metaforico che ci faciliti un avvicinamento dialogico non scontato allo scenario della filosofia dell’educazione italiana più significativa. Sullo sfondo rimane una sensazione spiacevole, che senza dubbio si alimenta della presenza nel dibattito pedagogico italiano, dalla clinica della formazione in avanti, dello spettro della microfisica del potere di Foucault. La sensazione, giorno per giorno più opprimente, di essere dei *carcerati*.

Al fine di evitare spiacevoli malintesi, diremo subito che questa sensazione ci rimanda alla condizione in cui, nel “mito” platonico, dovevano trovarsi gli abitanti della caverna: carcerati che scontano una reclusione innanzitutto *metafisica* che, in quanto rimane pur sempre una forma di reclusione, è pur vero che li esclude a vario titolo dalla partecipazione concreta e propositiva da un certo accesso alla condizione della verità che si distende al di fuori dell’ingresso dell’antro.

Questo tuttavia non esclude affatto che, osservando più da vicino la struttura portante di quella metaforica regione della verità extra-cavernicola, ci si possa rendere conto che la prigione che ha tagliato fuori i cavernicoli da un certo percorso della *vicissitudine* storica, li ha al tempo stesso (e forse loro malgrado) tenuti in salvo dalla malattia storica che ha da tempo contaminato gli abituali cittadini della “verità”.

Dobbiamo fare uno sforzo per svuotare la nostra memoria e la nostra fervida immaginazione di italiani – nel sangue della nostra psiche, come ha scritto James Hillman, abbiamo il Rinascimento, mentre la nostra terra “custodisce una psicologia così straordinaria” (HILLMAN, 1974/81/82, 32) – da tutta quella massa di letture scolastiche, filologiche o heideggeriane che hanno intasato la nostra attuale capacità di percepire il valore “umbratile”, che si annida nel racconto allegorico di Platone. Come prima cosa intendiamo calare l’ambientazione drammatica dei fatti narrati dal mito nel “qui e adesso” della situazione italiana del filosofare. Ipotizziamo quindi che questa “dimora sotterranea a forma di caverna” possa essere una metafora che descrive efficacemente le cose che ci riguardano quando ci mettiamo a parlare di educazione in

Italia in questo scorcio di millennio.

Dentro alla caverna ci sono degli uomini che sono nati e che si sono formati in quella situazione-limite, diciamo così. Fin dalla prima stagione della loro angusta esistenza – ma loro non sono consapevoli della loro reclusione “metafisica” – quegli uomini si sono trovati in una prigione, per giunta “incatenati gambe e collo”.

Anche agli italiani, se vogliamo proprio dirla tutta, sono state da lungo tempo legate le gambe e il collo, come ha avuto la forza di denunciare il primo pensatore nazionale liberale e laico (e quindi non cattolico) – e come tale sinceramente interessato a far entrare senza censure nel nostro paese i frutti del più maturo pensiero che l’Europa aveva espresso fino alla sua generazione – che il nostro paese abbia annoverato dall’epoca della sua unificazione politica: Bertrando Spaventa (Cfr. BOTTO, 2012, 206 e sgg.). Dal tempo ormai remoto della reazione post-tridentina, la Chiesa cattolica e il potere politico e universitario che alla sua autorità spirituale hanno fatto capo si sono impegnati in un progetto ramificato di rifiuto sistematico delle correnti “moderne” o “modernizzanti” che si riassumono in ciò che Horkheimer e Adorno hanno inteso significare con la formula “dialettica dell’illuminismo”. L’altro ramo della reazione degli organi inquisitori e repressivi della Santa Sede si è preso cura di gettare nell’oblio più totale l’opera e le testimonianze di quel movimento filosofico e pedagogico, storicamente contemporaneo all’epoca della prima “reazione”, che aveva progettato una *riforma* sostanziale di quella che aveva preliminarmente individuato come l’aspetto più essenziale dell’uomo: non la *certezza* della sua autocoscienza, ma la sua *dignità* (BOTTO, 2005).

In seguito a questo incatenamento teologico-metafisico della dignità *immaginale* dell’uomo italiano, che da politico si è presto trasformato in incatenamento teoretico, è sempre opinione di Spaventa che l’autentico spirito degli ultimi grandi riformatori rappresentanti della filosofia del Rinascimento, sia migrato – sono sue parole – verso orizzonti geografici e speculativi ben più tolleranti e aperti del nostro. In fondo non ci voleva molto. Sarebbe stato più che sufficiente che il libero pensiero si tenesse cautamente lontano dalla calvinista svizzera per trovare in men che non si dica un’Inghilterra capace di valorizzare la sua inclinazione per le indagini più “empiriche” o una Francia dove, al riparo di “idee chiare e distinte” il pensiero scoprisse di essere polarizzato attorno alla roccaforte della “certezza” (Cfr. BOTTO, 2012, 211).

In seguito alla rivolta calabrese antispagnola del 1599 le carceri del Braccio secolare si riempirono di visionari, di utopisti ma anche di banditi e di soldati che si prestarono a

quel progetto di liberazione della nostra penisola che portava la firma di fra' Tommaso Campanella. In quelle carceri il pensiero di Campanella, quello del suo "furioso" e insieme "eroico" predecessore Giordano Bruno e quello del suo apparentemente "libero" successore Giambattista Vico vive tutt'oggi (Cfr. YATES, 1964, 393 e sgg.). L'uomo di cui quel pensiero voleva realizzare la *riforma* rimane ancora imprigionato "in attesa di giudizio", da circa quattrocento anni.

Fermiamoci un attimo, ritorniamo allo schema narrativo fornitoci dal mito della caverna e proviamo e domandarci: qualcuno si sarà pur liberato dalle catene, come del resto il racconto platonico riferisce? Come si può negare che, dalla morte di Giambattista di Vico in avanti in Italia non si sia più visto un pensiero filosofico a tutti gli effetti "autonomo", non colonizzato, non sottomesso al dispositivo spaventiano delle importazioni di modelli teoretici dai paesi della modernità trionfante? E il pensiero pedagogico? La filosofia dell'educazione italiana, dall'età del Risorgimento a oggi, si può sostenere in tutta onestà che non abbia risentito della crisi di identità che ha pesantemente segnato il pensiero filosofico "puro"?

Lo stesso Spaventa, già a suo tempo, fu senza dubbio un pezzo da novanta dell'empireo speculativo cisalpino. Sotto il suo impulso, trasse nutrimento il movimento partenopeo di rinascita politica e speculativa del verbo hegeliano. Come possiamo negare, inoltre, che con l'opera di Croce e di Gentile ci troviamo davanti due pensatori dotati di una statura capace di contendere la palma del trionfo dialettico all'ermeneutica heideggeriana o all'analisi del linguaggio portata avanti dalla scuola di Vienna? Per quanto possa ancora apparire troppo macchiata dall'onta della ben nota adesione del suo autore all'ideologia totalitaria, chi oggi voglia esprimere un giudizio spassionato sulla filosofia dell'educazione di Giovanni Gentile non può non riconoscere in un testo come *La riforma dell'educazione* (1920) spunti notevoli per una rinnovata impostazione del problema dei rapporti tra riflessione filosofica, dimensione politica delle scelte e loro ricadute pedagogiche, e in alcuni casi persino didattiche (Cfr. TOMASI, 1976, 221 e sgg.; BELLATALLA e GENOVESI, 2006, 258 e sgg.).

26. *Liberazione dalle ombre e violenza simbolica*

Qualcuno si è di sicuro inerpicato al di fuori della fosca oscurità della caverna platonico-tridentina. Adesso però è giunto il momento di interrogarsi sul “come” ne sia venuto “fuori” e su quale scenario di superficie si sia trovato di fronte, non appena ha respirato l’aria della libertà. Anche Platone, del resto, si interroga sulle modalità di un’eventuale “uscita” di un prigioniero dalla caverna. Come è noto, dal punto di vista dell’allievo di Socrate la sua emancipazione dalla schiavitù delle catene sarebbe pari ad un “guarire dall’incoscienza” e un affrancarsi dalle catene della seduzione sofistica.

A una simile guarigione tuttavia lo schiavo predestinato – sul significato paideutico della predestinazione alla libertà e alla verità torneremo nel prossimo capitolo – sembra non poter nemmeno aspirare senza l’entrata in causa di una costrizione esterna che lo trascina lungo il percorso della sua lunga e dolorosa ascesa verso lo sbocco che mena all’“essere vero”. Una terza persona, oltre il prigioniero destinato all’emancipazione conoscitiva e ai suoi compagni di reclusione, è chiamata in causa dall’inventore del mito come un *deus ex machina* che si impone contro la recalcitrante ritrosia del nostro futuro *cittadino emancipato*.

Due considerazioni s’impongono ora. Una è quella che riconosce l’estraneità, la “trascendenza” dell’angolazione da cui la ricostruzione dell’ambiente cavernoso e del mondo luminoso che si apre all’esterno dell’antro platonico si svolge rispetto agli attori incatenati del primo atto del dramma. Chi ci parla della condizione “umbratile” dei *prigionieri* della caverna ci tiene tantissimo a non situare se stesso allo stesso livello esistenziale dei *prigionieri* stessi. Il mito della caverna parla di una condizione “umbratile” di partenza dalla quale sarebbe bene liberarsi al più presto, per ascendere a una consapevolezza e ad un livello di disvelamento dell’essere dell’ente che è comunque preferibile alla quotidianità dei prigionieri che si cibano delle “ombre” delle cose “aventi più essere”. L’altra considerazione è che soltanto un atto di prevaricazione e di violenza può costringere l’amante delle “ombre” (un’altra definizione non sono infatti in grado di escogitarla per il momento) a rinunciare e poi a ripudiare alla sua gettatezza in quell’“orizzonte della luce e delle tenebre” in cui proliferano le “ombre”.

Per prima cosa, ci sembra che sia nostro dovere confessare la nostra spinta chorasofica a non identificarci né con il prometeico e “trascendente” emancipatore del nostro pionieristico prigioniero, né con il malcapitato prigioniero che, mentre era lì che stava scommettendo in santa pace con i suoi “umbratili” compagni di cella ecco, che veniva incalzato da un non meglio qualificato *liberatore* che decide che cosa fosse meglio per lui e quale avrebbe dovuto essere il momento più indicato per farlo accedere

a questo valore indiscutibile.

Varrebbe la pena di osservare che rispetto allo statuto giuridico dei carcerati, i liberatori appartengono come minimo a due famiglie distinte: *a)* da una parte abbiamo i *secondini* che sono legittimati dall'autorità giudiziaria a ridiscendere nel braccio dove giace l'imputato per rimmetterlo in libertà quando la durata della pena che gli era stata comminata dal tribunale è stata scontata per intero o diminuita con il beneficio della buona condotta o, come si usa nel nostro paese, da un indulto. *b)* Un altro tipo di liberatore "esterno" appartiene questa volta a un genere più letterario che esiste anche al di là della finzione letteraria; un tipo rocambolesco, che ama insinuarsi repentinamente nelle carceri per trarne allo scoperto il nostro prigioniero in quanto complice della sua evasione che ambedue avevano tempo prima progettato fin nei minimi dettagli.

Ma tutti e due i prototipi di liberatori non sembrano corrispondere a quello che fa la sua misteriosa apparizione nel mito platonico, perché in nessuno dei due casi il prigioniero avrebbe fatto tante storie per non essere tratto alla luce della libertà. A meno che... A meno che il braccio nel quale si era trovato fino a quel triste giorno recluso non fosse... il braccio della morte; e il secondino-liberatore che è giunto per trascinarlo via non fosse a sua volta il "braccio destro" del boia. Quest'ultima e macabra eventualità ci sembra che possa essere scartata a priori; non sembra molto nello stile platonico e poi non sembra alludere in alcun modo agli ultimi momenti di vita del suo maestro, Socrate. Il liberatore non viene a liberare il *prigioniero* per il bene della società esterna degli uomini liberi ma, vista la conclusione del mito, sembra che l'unico a beneficiare della conquistata libertà sia solo ed unicamente il nostro sempre più spaesato schiavo liberato.

Torniamo a ripetere che occorre calare la scena del "mito" nella nostra epoca e dislocare la caverna platonica nel contesto del nostro paese. La caverna è l'Italia, almeno l'Italia rappresentata da un punto di vista metaforico e al tempo stesso "metafisico", ossia inserita nel percorso epocale di quella che, con piglio davvero molto vichiano, Heidegger ha denominato oblio dell'essere (*Seinsgeschichtlich*). Se è vero che possiamo identificarci con la condizione umbratile dei compagni del nostro prigioniero ricondotto alla libertà, è preferibile invece far finta – come lo è a livello diegetico il narratore-osservatore della scena in cui il mito si consuma – di essere a conoscenza di ciò che attende il prigioniero, una volta che sia stato trascinato di contro voglia in prossimità dell'entrata della spelonca.

Platone ci dice che ci sono gli *oggetti* stessi, che nella grotta venivano percepiti (*pístis*) unicamente nelle loro ombre. Inoltre, ci sono le *immagini* degli oggetti riflesse

negli specchi d'acqua, percepibili con l'immaginazione (*eikasía*), alle quali è bene che l'occhio non allenato del prigioniero si abitui prima di posarsi sulla sostanza di ciò che è. Ma soprattutto c'è il *sole*, la fonte della luce e del nutrimento di tutto ciò che è, il cui fulgore raggiunge gli oggetti, che a loro volta proiettano il cono d'ombra sulla parete delle caverna accessibile allo sguardo limitato dei compagni del nostro prigioniero emancipato. Al sole deve specialmente puntare il desiderio di conoscenza dell'uomo che vuol farsi chiamare sapiente, ecc.

Le ombre sono le fallaci apparenze dei sensi che nella loro impertinente presenza fenomenica distolgono il filosofo dal suo oggetto più autentico: la contemplazione del vero ideale. Il vero ideale poi è qualcosa che possiede più la natura della Luna, cioè riflettere di luce riflessa. Luce che gli proviene dall'astro dotato di maggior chiarore e più intensa energia. Nella dottrina platonica il ruolo del sole spetta in via esclusiva all'idea del bene. Questa è appunto il senso dell'analogia contenuta nel mito platonico.

27. *Fuori dalla caverna, nel frattempo, il sole è tramontato*

Se adesso prendiamo il mito e lo trasliamo nella quotidianità della nostra epoca ecco che tutto assume un contorno completamente stravolto e trasformato nella luce di un sole che proprio l'interpretazione platonica ha contribuito a spingere verso un suo inderogabile tramonto. Proviamo a immaginare cosa sarebbe accaduto se la salita paideutica dei nostri due personaggi, il liberatore e il liberato, si fosse potuta protrarre per un lasso di tempo di duemila e quattrocento anni, il periodo circa che ci separa da Platone.

In questo caso ci potremmo trovare di fronte ad una grottesca quanto esageratamente flemmatica "fenomenologia dello spirito".

Al fine di comprendere meglio quello che nel frattempo è accaduto al di fuori della spelonca, si potrebbe fare riferimento a due categorie. Una, che abbiamo già nominato più indietro, la accogliamo nella sua accezione sociologica, "illuminismo", e la prendiamo a prestito dalla Scuola di Francoforte. In base a questa concezione, appena usciti fuori dalla grotta ci troveremo di fronte a un mondo completamente devitalizzato, liberato dall'anima, dalla magia e da ogni sorta di atteggiamento

superstizioso. Ecco allora che: “L’invocazione del sole è idolatria. Solo nello sguardo sull’albero disseccato dal suo ardore vive il presentimento della maestà del giorno che non dovrà più bruciare il mondo che illumina” (HORKHEIMER e ADORNO, 1947, 237).

Il mondo asservito alla ragione strumentale che si pronuncia in via esclusiva sull’adeguatezza dei mezzi in vista del conseguimento di determinati fini, che non ha più assolutamente nulla da dire dal punto di vista razionale sullo statuto e sulla legittimità degli scopi, consapevolmente relegati in una zona franca sottoposta alla gratuità della retorica, degli slogan pubblicitari e del recupero televisivo dei buoni sentimenti.

Ma l’immagine o la configurazione ideale che ci sembra sia più affine a questa nostra esperienza di “uscita dalla caverna” è quella che ci proviene dalla già evocata nozione heideggeriana di oblio dell’essere. Ciò che forse per qualche breve, aurorale istante ha illuminato il mondo che si espande al di fuori dell’antro platonico non è il sole che continua a splendere di giorno in giorno. Si tratta invece della luce di qualcosa che ormai non risplende più. Il nostro prigioniero è stato forzato ad arrampicarsi per un percorso scosceso, con il rischio di prendersi ben più che una distorsione alla caviglia o di battere il capo contro qualche stalattite non illuminata per assistere poi ad un tramonto già avvenuto. L’essere è tramontato, dice Heidegger; in sua assenza non rimane altro da fare che partecipare alla frenetica organizzazione tecnica delle cose di cui siamo chiamati a prenderci cura. E Platone, la sua concezione dell’essere vincolata al fondamento dell’Idea, avrebbe dato il suo contributo decisivo a questo processo.

Tuttavia le cose che sono presenti davanti a noi continuano pur a percepirsi; dovremmo dedurre che sia stato escogitato qualche surrogato di sorgente luminosa che garantisca la *chiarezza* della perenne giornata della produzione.

Questa luce artificiale, estrema estensione di ciò che Durand chiama il *Regime diurno* dell’immaginario, che consente di non avvertire praticamente più gli effetti del tramonto, dell’annullamento di ciò che scompare dietro l’orizzonte della ragione calcolante, il nostro prigioniero si accorge che emana dal capo degli uomini che vede impegnati a lavorare nella miriade di realtà aziendali. Gli alberi, i boschi, i ruscelli, le colline, i lidi naturali, in seguito all’avvenuta perdita di spiritualità e di vita, si trasformano in corpi morti che si prestano ad essere trasformati in vista di una pianificazione di risorse sempre più efficace. Ma, osservando meglio, al nostro *prigioniero*, sembra di scorgere che anche gli altri uomini, gli *uomini liberi*, i fantasmagorici beneficiari del regno dei fini, vengono trattati alla stregua di materiale da

produzione. Ecco, laggiù, ma non è vero! Ma sì, c'è scritto sopra persino, si tratta di una fabbrica di materiale umano.

E pensare – rimugina tra sé e sé il nostro a questo punto ex-cavernicolo – che noi, giù nella nostra spelonca, continuavamo a percepire soltanto le *ombre* di tutto questo. Come sarà stato possibile, ci domandiamo, se qui fuori nell'“aperto” (*Lichtung*) non esiste più una fonte di luce non interiore agli uomini che possieda tanta generosità da filtrare fin laggiù, nell'*orizzonte della luce e delle tenebre*. Le *ombre* che noi contemplavamo non potevano in nessun modo essere il risultato della gelida luce artificiale prodotta dagli uomini del mondo di superficie. Essi brillano infatti di luce propria, che scocca automaticamente dal loro intelletto.

Interiormente, l'ho appena domandato al mio illuminato liberatore, hanno avvitata un “lampadina cogitante”. Il filamento della cogitazione di questa lampadina è la regola generale che illumina a giorno la notte della libertà degli abitanti del mondo che sta sopra. Le parole della *cogitazione* si sono condensate nella regola cartesiana che sembra non consumarsi mai nel prolungarsi stentoreo dell'illuminazione, essa dice: “le cose da noi percepite in modo molto chiaro e distinto sono tutte vere;”

E intanto il nostro *prigioniero* si guarda intorno, e si rende conto che prevale incontrastata l'usura, la cieca usura e lo spreco dei mezzi, proclamato benessere e condizione di avvenuta emancipazione dalla schiavitù della superstizione. La cosa singolare è che queste parole, che sembrano abbindolare tutti i pallidi uomini della superficie, vengono da ciascuno accettate senza che sia sentita l'esigenza di un'ulteriore approfondimento e di un'ulteriore verifica.

Quando il principio che chiede di arrivare ad una certezza garantita dall'articolazione sistematica del pensiero in idee chiare e distinte viene a sua volta sottoposto al vaglio di *idee chiare e distinte* è il caos: la “morte di dio”, il “crollo del soggetto”, la “crisi delle scienze europee”, il vacillare la capitolazione della *certezza*. La ragione calcolante si rifugia nel mito, nell'opulenza delle irrinunciabili cose superflue.

Questo è più sufficiente per il nostro “grottesco” spettatore. Gli basta per non riconoscersi affatto nelle vesti di “buon selvaggio”. Tanto più che anche nei lunghi anni passati nell'antro platonico, parecchie notizie e molti documenti erano nel frattempo trapelati circa la vittoria di superficie del criterio della *certezza*, brandita dall'uomo nel frattempo diventato un soggetto. Nel carcere sotterraneo era anzi già stata elaborata una teoria che ricostruisce la precisa volontà dei soggetti di superficie di relegare nella caverna la dignità degli uomini come lui.

28. *Il discorso del liberatore*

Ma ecco che il liberatore anonimo, di punto in bianco, getta la maschera dell'eroe prometeico e disinteressato, e rivela l'autentico volto del suo personale tornaconto: "Ti ho regalato un'inattesa libertà. Adesso tocca a te fare qualcosa per me", incomincia a dire al prigioniero. "Va', fammi sto' favore: discendi di nuovo giù, tra i tuoi amici e compagni di sventura incatenati nella penombra, e narragli delle irrinunciabili, luminescenti meraviglie che hai potuto contemplare quassù. Prepara prudentemente il terreno affinché possa crescere in loro la curiosità e si sentano spinti a tentare anche loro la scalata verso l'uscita dalla caverna. Qui sopra abbiamo bisogno di mano d'opera a tutti i livelli. Bisogna incrementare la manipolazione del mondo, essere competitivi, pianificare, estendere le sinergie, creare un nuovo *trend* positivo. Mi è giunta notizia che voi cavernicoli siate particolarmente esperti nel mestiere del camaleonte; sapete assumere per natura e per tradizione forme innumerevoli e la flessibilità è la virtù maggiormente richiesta nel mondo della libertà di superficie. Il premio per queste prestazioni da noi è conosciuto come libertà, successo, realizzazione di sé."

Il cavernicolo si guarda attorno e si arresta perplesso a ragionare sulla proposta ricevuta dal liberatore. Ma non riesce a levarsi di mente l'enigma intessuto di "ombre" che per una vita egli ha contemplato, senza che poi ci fosse "sopra" un sole capace di fondare il prodursi di quelle. Come è possibile? Il sole che nella Terra dell'Occaso (*Abend-Land*) non splende più è possibile che si sia ritirato in esilio proprio dalle parti della sua vecchia spelonca? Se anche lontanamente sussiste quell'eventualità, ben vengano le ombre e tanti saluti alle idee chiare e distinte.

Il mondo della metafisica compiuta; il dominio della tecnica scatenata che si organizza fino a consumare se stessa, dal suo soggiorno oggettivante nella radura della verità ha ricavato un mondo in cui non c'è più spazio per la dignità degli uomini delle caverne. L'uomo della caverna, non attraversato direttamente dai fatti eclatanti della "storia dell'essere" o dalla "dialettica dell'illuminismo", come la preferite chiamare, ha qualcosa da dire nell'età in cui, assieme a Dio è venuto meno anche il soggetto della tecnica, rimanendo soltanto il fragoroso apparato tecnico della produzione.

Perché non ci raccogliamo tutti noi “cavernicoli”, attorno a queste *ombre delle idee*? Perché continuiamo a indossare la maschera da donne e da uomini tardo-moderni, quando siamo se mai più affini alla condizione postmoderna? Dunque partecipiamo, diamo pure il nostro impagabile contributo alla causa della postmodernità, ma senza travestirci più da Nietzsche o da Heidegger, da Gadamer o da Derrida. Impariamo a formare in noi le “ombre delle idee”.

Impariamo a non vergognarci più della nostra mancata modernità, visto che abbiamo tutti sotto gli occhi che cosa significa oggi come oggi essere moderni a livello planetario. Essere nati come cultura al di fuori dell’alveo della modernità e del mito dello Stato che ne è la controparte, oggi come oggi, può voler dire detenere un potenziale critico ancora tutto da spendere (Cfr. ESPOSITO, 2010, 22-23). Riapriamo senza indugio un canale di dialogo con l’epoca ricca di sapere immaginativo nella quale l’Italia aveva configurato una costellazione geo-antropologica dell’uomo come *microcosmo*. Identità policentrica, de-centrata, dischiusa e recettiva nei riguardi dell’orizzonte simbolico dell’esperienza. A tutti gli effetti antropologia *immaginale*, sulla specificità della quale dovremo intrattenerci a lungo più avanti nel nostro tragitto.

Facciamo vedere ai fautori mondiali del postmoderno che la cosiddetta centralità del microcosmo non ha nulla, ma proprio nulla a che spartire con la centralità cartesiana del soggetto calcolante. L’uomo-soggetto è riuscito a far scempio della natura e di ciò che di cosale e di oggettivo vi è nei suoi simili facendo appello all’*intelletto raziocinante* e bandendo ogni influsso della facoltà dell’*immaginazione*, quell’*immaginazione* a cui spettano come oggetto, Ficino e Bruno ce l’hanno insegnato, le *ombre delle idee*. Raccogliamoci attorno alle *ombre* che giacciono ancora inascoltate nelle pagine di Leon Battista Alberti, di Nicolò da Cusa, di Marsilio Ficino, di Giovanni Pico della Mirandola, di Niccolò Machiavelli, di Giordano Bruno di Tommaso Campanella e di Giambattista Vico. Ma non trascuriamo i loro “autori”, le loro fonti più significative: il Platone della teoria dell’eros e dell’Uno-Bene (e non il Platone metafisico della dottrina delle Idee (HEIDEGGER, 1935/53, 185, 190; HEIDEGGER, 1942, 69), Plotino, Proclo e Dionigi Areopagita, con le sue gerarchie angeliche. Ma anche i Presocratici e tutti quei testi in cui al *soggetto* si propone di sostituire una concezione “non metafisica”, una “non definizione” dell’umanità dell’uomo.

Usciamo di buona lena dal carcere delle ombre delle idee, ma senza dimenticare la massima bruniana del *De umbris idearum* che: “nell’orizzonte della luce e delle tenebre non possiamo scorgere nient’altro che l’ombra”. Al momento dobbiamo accontentarci

di un significato provvisorio da conferire alla nozione immaginale di ombra. Quando il momento sarà giunto, dovremo indagare ben più seriamente quali nessi vi siano, per esempio, tra il concetto ontologico di ombra e la messa in opera dell'esperienza onirica collettiva a fini didattici.

Capitolo settimo

Il “mito” della paideía

(La caverna di Platone: seconda ondata)

Chi non è in grado di suscitare l'orrore, è pregato di lasciare in pace le questioni pedagogiche.

FRIEDRICH NIETZSCHE, 1872, 116-117

In verità, oggi è proprio la *forma* della formazione che viene chiamata in causa e costretta a ri-definirsi dentro un processo che ha, rispetto al passato, cambiato volto e che si impone proprio per queste sue innovazioni. Il primo problema è; perché non possiamo più accogliere i modelli del passato e la loro idea di forma? e come dobbiamo sostituirli, rinnovarli, trasformarli? e possiamo farlo? e guardando a quali nuovi modelli?

FRANCO CAMBI, 2009, 94

Nella prima parte della nostra riflessione sul ruolo giocato dal “luogo” a-formale della *paideía*, nel tentativo di approssimarci all'origine storica dell'*epistéme* occidentale, abbiamo preso le mosse da un preliminare ripercorrimto ontologico del mito dell'origine del Tutto che Platone ha esposto per esteso nel *Timeo*. In quella veneranda narrazione cosmogonica ci è stato possibile rintracciare la prima formulazione speculativa di grande respiro del primato ontologico della forma e della

formazione, costrutti che, a partire da quel momento, sono rimasti insediati bene al centro della cultura occidentale dominante.

La *forma*, il modello, lo schema intelligibile, il sigillo vengono per la prima volta presentati da Platone come gli elementi determinanti della costituzione ontologica realtà; al tempo stesso, essi assumono il ruolo gnoseologico decisivo nello svolgimento in senso epistemico della conoscenza umana. E il gesto demiurgico-cosmogonico della formazione viene motivato mettendo in campo una strategia argomentativa che assume fin dalle sue prime battute una valenza etica, più ancora che metafisica. Detto in altri termini, il Demiurgo *assume su di sé la decisione* di imprimere i modelli sovrasensibili ed eterni nel luogo-ricettacolo in vista del bene e della bontà che sarebbe intrinseca alla forma e, di conseguenza, al gesto cosmogonico di ricondurre sotto la sua giurisdizione tutto ciò che di per sé vi si sottrae. (Vedremo più nel dettaglio tra non molto come, se letta in modo più attento, il decisionismo demiurgico a favore dell'impressione delle forme ideali nel grembo insofferente della "nutrice" di tutto ciò che viene all'essere sarebbe tutt'altro che una posizione spontanea e indipendente dallo statuto ontologico dell'orizzonte ontologico degli archetipi metafisici.)

E, come ben sappiamo, nel mito dell'origine viene annunciata la figura "antagonista" della matrice-ricettacolo-luogo di ogni gesto formativo e di ogni "tipo" ontologico, il luogo pre-formale dell'accoglienza non-remissiva della forma: *chōra*.

Chōra, la madre-matrice di tutto-ciò-che-viene-all'essere, per propria vocazione spontanea non se ne sta buona in un angolo, non vedendo l'ora di essere ricondotta, da parte dell'opera del Padre della formazione, nei margini di una configurazione razionale e armonica della propria convulsa mater-icità. *Chōra* recalcitra, tenta in tutti i modi di sottrarsi all'azione formatrice impostale dal demiurgo, fornendo con ciò prova ulteriore, sul piano dell'analogia cosmologica platonica, di voler fare a meno di ogni assoggettamento ontologico della propria connaturata "erraticità" di causa materiale dell'essente. E questo, ci sembra, non è poco sotto il profilo chorasofico.

Nel capitolo precedente abbiamo tentato di adattare la nostra visione all'ombra che dimora sovrana nell'antro platonico. In questo capitolo ci inoltreremo ancora più in profondità nei meandri dell'allegoria, cercando di trarre da essa ulteriori spunti paideutici. Ci misureremo, per quanto le nostre forze lo consentono, con alcune strategie argomentative dispiegate dalla filosofia italiana dell'educazione nel tentativo, dal nostro punto di vista anacronistiche, pavidie e ben lungi dall'essere all'altezza degli orizzonti

post-metafisici dischiusi dalla distruzione e dalla decostruzione del canone epistemico onto-teo-ego-logico rispettivamente messe a punto da Heidegger e da Derrida.

29. *La funzione demiurgica e quella paideutica messe a confronto*

Se a questo punto intendiamo interrogarci in modo non meno radicale sui modi della traslazione dei paradigmi ontologici sul piano antropologico dell'educazione, ancora una volta, non possiamo non incontrare sulla nostra strada l'ostacolo difficile da aggirare costituito dal pensiero metafisico di Platone. E, in modo particolare, si para sul nostro cammino un altro grande "mito" da egli appositamente confezionato al fine di restituire in modo simbolico e allusivo l'essenza stessa dell'educazione (*paideía*). Educazione, in questa accezione platonica, sarebbe definibile l'attività umana (politica) di prosecuzione e di estensione della funzione demiurgica (onto-cosmologica) nell'orizzonte antropologico della temporalità storica. Questi ci appaiono come gli intenti programmatici dichiarati dello stesso Platone.

Il mito che ci consente di varcare la soglia del cuore pulsante del "luogo" chorasofico della formazione, nella sua variante antropologica, è quello celeberrimo della caverna, esposto nel settimo libro della *Repubblica*. Che sia riscontrabile a più livelli ermeneutici un'omologia pregnante tra il mito del *Timeo* sulla formazione/fondazione ontologica del *kósmos* e il mito della *Repubblica* sulla formazione/fondazione paideutica dell'*anthropos* in vista della fondazione dello Stato finalmente giusto è stato più volte rilevato dalla storiografia platonica novecentesca. Tra tutte le esegesi che si sono susseguite nello scorso secolo, ci sembra particolarmente convincente quella avanzata da Hans Blumenberg nella sua ultima grande fatica ermeneutica: "Se questo stesso tema fondamentale attraversa la spiegazione parziale di Platone, un mito deve potersi spiegare e chiarificare attraverso l'altro: *il demiurgo e il paideuta sono legati alla stessa fonte 'energetica'*" (BLUMENBERG, 1989, p. 108; corsivo nostro).

Tenendo fermi i nostri intenti teorici di fondo, appare del tutto fuori luogo voler mettere mano a una ulteriore interpretazione che pretenda per giunta di essere esaustiva della scrittura platonica attorno all'allegoria della caverna. Chi sentisse il bisogno di una lettura del mito della caverna che ne metta bene al centro le più minute ricadute

educative, potrà ancora trovare stimolanti le classiche ricognizioni storico-pedagogiche di Werner Jaeger (Cfr. JAEGER, 1944 b, 505 e sgg.). Qui ci interessa più che altro calcare l'accento su alcuni passaggi teorici di particolare pregnanza pedagogica, tenendo conto del nostro oggetto di ricerca. In questa ottica, faremo tesoro per quanto ci è consentito dell'interpretazione heideggeriana del mito della caverna esposta nel saggio *La dottrina di Platone sulla verità* (1942). Come lo stesso Platone ribadisce, la narrazione della caverna, strategicamente collocata al centro dell'impianto speculativo della sua più imponente opera filosofico-politica, *La Repubblica*, sarebbe al servizio di una spiegazione analogica e a tratti allegorica dell'essenza della *paideía*. E la *paideía* – termine che solo a prezzo di non poche acrobazie linguistiche si può tradurre in italiano con il termine “formazione” – avrebbe a che vedere con un vero e proprio movimento antropologico, un “trasferimento” da un ambito ristretto e parziale di accesso alla verità a un livello di maggiore corrispondenza tra l'essenza dell'uomo e l'orizzonte della verità:

“Παιδεία significa la trasformazione di tutto l'uomo nel senso del trasferimento, a cui l'uomo si adatta, dall'ambito delle cose che gli si presentano immediatamente ad un altro ambito, dove è l'essente stesso che appare. Questo trasferimento è possibile solo in quanto tutto ciò che è stato finora manifesto all'uomo, e il suo modo di essere manifesto, si trasformano. Deve mutare sia ciò che di volta in volta è disvelato all'uomo, sia il modo del disvelamento. Disvelamento in greco si dice ἀλήθεια, termine che si traduce con ‘verità’. E ‘verità’ significa da molto tempo per il pensiero occidentale la concordanza della rappresentazione pensante con la cosa: *adequatio intellectus et rei*. [...] I termini ‘disvelato’ e ‘disvelamento’ designano di volta in volta ciò che di volta in volta è apertamente presente nel luogo del soggiorno dell'uomo. Il ‘mito’, però, narra una storia relativa ai passaggi da un soggiorno all'altro” (HEIDEGGER, 1942, 49).

La *paideía* viene fatta collimare da Platone con un immane sforzo contro-culturale di oltrepassamento in senso metafisico ed etico dell'accesso corrente (e sofistico) alla verità della conoscenza sensibile (*dòxa*); processo cognitivo di direzione ascensionale, in grado di imprimere una trasmutazione radicale all'intera costituzione antropologica “naturale” dell'essere-uomo. Ci sembra importante sottolineare il simbolismo legato all'ascensionalità che è fortemente messo in scena nella prima parte della narrazione

dell'allegoria della caverna. Secondo gli insegnamenti di Gilbert Durand, è possibile enucleare due grandi regimi simbolici dell'immaginario, il diurno e il notturno. Il secondo regime si suddivide a sua volta in due sotto-sistemi al tempo stesso autonomi e relati che corrispondono rispettivamente all'immaginario notturno "mistico" e all'immaginario notturno "sintetico" (Cfr. DURAND, 1963, 267).

La messa in scena della *paideía* quale da parte del mito della caverna si potrebbe senza esagerare definire, in tal senso, una delle prime, se non la prima affermazione sul piano simbolico della preminenza metafisica del regime simbolico diurno su quello notturno. I prigionieri incatenati fin dalla loro nascita sul fondo dell'antro, immersi nella semioscurità perenne, rappresentano la condizione antropologica umbratile degli uomini sottoposti all'incalzante seduzione di una *paideía* sofisticata, illusoria, ingannevole che si nutre della convinzione (ingenua) che le ombre proiettate sul fondo della cavità sotterranea siano quanto di più reale ed empiricamente attendibile possa rientrare nell'esperienza della vita quotidiana.

La liberazione coatta dell'unico prigioniero, "predestinato" al conseguimento della *paideía* veritativa (Cfr. BLUMENBERG, 1989, 98 e sgg.), mette all'opera quel grandioso processo di reazione simbolica e al contempo ideologica nei confronti dell'intera giurisdizione del regime notturno dell'ombra che prelude al primo incontro, per lui irto di sofferenza e di mille titubanze, con il disvelamento del "vero essere" che si dischiude nella dimensione ascensionale dell'aperto, distudentesi al di fuori dell'ingresso della caverna dell'ignoranza (*agnosia*). L'ascesa faticosa verso la luce della verità è leggibile anche come un'iniziazione all'orizzonte simbolico del rischiaramento ingenerato dalla visione dell'essere ideale, già di per sé connotato nel senso del simbolismo della luce, della chiarezza, della distinzione tipica dell'etico del termine greco "Idea" (Cfr. HEIDEGGER, 1942, 57 e sgg.).

30. *L'uomo diviene tale solo se imbocca la "china ascendente"?*

La riflessione pedagogica canonica, il vero e proprio canone dominante dell'educazione occidentale della *paideía-humanitas-Bildung*, ha privilegiato fin dai suoi esordi la *concezione demiurgica dell'umanizzazione*. Nei margini di questo

orizzonte di significato, l'uomo *diviene* definibile come tale soltanto nella misura in cui si sappia rendere docile portatore dell'illuminazione ascensionale trasferitagli dall'impressione di una forma (*éidos*), il conferimento coatto di una struttura che in tal modo lo restituirebbe alla destinazione antropologica sua propria. Destinazione che gli conferirebbe al tempo stesso chiarezza apodittica (e autoconvalidante) della visione ideale, percezione della stabilità sostanziale dell'essente in divenire sottoposto al regime ontologico della forma, sottomissione all'orizzonte temporale del presente e, di conseguenza, garantendogli una "presa" oggettiva sull'essente e sulla natura, da ora in avanti sottoposta alla sua giurisdizione metafisica. All'*animal rationale* della metafisica canonica viene via via ad affiancarsi l'immagine complementare dell'uomo come "animale disciplinabile" avanzata dalla filosofia dell'educazione dominante fin dagli albori dell'età moderna (Cfr. COMENIUS, 1628/32, 110).

Innumerevoli sono i rivoli pedagogici attraverso i quali gli imperativi paideutici imposti dal canone occidentale rivendicano la loro necessità. Si potrebbero fare mille esempi, attinti direttamente dalla letteratura scientifica attuale. Sarebbe fin troppo facile prendere atto del fatto che gran parte di queste direttrici epistemologiche e procedurali, ben guarnite dai loro ammiccanti corredi di didattiche *ad hoc*, tendono fatalmente a convergere verso una esponenziale ingegnerizzazione nella trattazione dei contenuti curriculari e delle modalità di esposizione nei diversi cicli dell'educazione formale scolastica. Un esempio eloquente su tutti: la cosiddetta *didattica breve* (DB). Ponendosi in modo cautelativo al riparo del baluardo della *transdisciplinarietà*, tra gli obiettivi principali conseguenti da questa recente strategia di riadattamento delle istanze formali del canone pedagogico alla sfida funzionalistica dell'attualità regna sovrano quello della formalizzazione logico-epistemica a oltranza: "Capacità di cogliere e formalizzare 'ragionamenti-tipo', cioè schemi di ragionamento ricorrenti nella medesima disciplina (*intradisciplinari*) o in discipline diverse (*transdisciplinari*)..." (CIAMPOLINI e PIAZZI, 2000, 125).

All'origine di una simile costellazione di significati simbolici e di determinazioni ontologiche, starebbe ben radicato l'insegnamento impartito alla visione egemone dell'educazione dai due miti platonici ai quali più volte abbiamo fatto riferimento nelle sezioni precedenti. Secondo Hans Blumenberg, i contenuti teoretici e simbolici propri del mito della caverna e quelli del mito intorno all'origine dell'universo sarebbero relati a più livelli di significatività e di reciproco chiarimento: "Il reciproco chiarimento dei due miti, quello del demiurgo e quello dell'uscita dalla caverna, consiste dunque nel

fatto che le idee agiscono secondo lo stesso principio su colui che le contempla teoreticamente e su colui che le applica poieticamente: sul filosofo come sul demiurgo. Solo che nel demiurgo hanno come primo e unico effetto l'irradiazione del dovere, perché non c'è ancora nessun mondo per indurre *in esso* l'eventuale efficacia. Chi è pronto a seguire le loro indicazioni, o fa un mondo, oppure compie un'approssimazione continua alle idee a partire dal mondo. Il paideuta è un demiurgo ostacolato dal fatto del mondo: in tutte le sue forme storiche successive sarà continuamente assillato dal *dover* essere l'uno, perché non *può* più essere l'altro" (BLUMENBERG, 1989, 109-110; corsivi di Blumenberg).

L'esegesi incessante del mito della caverna portata avanti con estrema profusione di risorse ermeneutiche e al tempo stesso erudite dal filosofo di Lubeca nel suo ultimo lavoro teorico di vaste dimensioni insiste di continuo sulla relazione che accomuna, pur nella loro distinzione, le funzioni formatrici esercitate rispettivamente dalla figura del prigioniero che viene liberato e dal personaggio "numinoso" intento a con-figurare comologicamente l'impalcatura ontologica del Tutto. Entrambi i protagonisti "attivi" dei due miti, si troverebbero a loro volta messi in condizione di subire a livello simbolico l'"imposizione normativa" di quel disvelamento della verità dell'essente-che-semprè-è situato iniziaticamente al di fuori dell'imboccatura della caverna in cui regnano le ombre.

Se nel caso dell'icona paideutico-socratica del prigioniero liberato che *decide* di prendersi cura dell'inconsapevolezza antropologica dei suoi compagni segregati nell'antro sembra più facile cogliere il momento della "coercizione alla verità", meno agevole sembrerebbe invece riuscire ad afferrare in modo altrettanto adeguato l'incidenza che il mondo sovrasensibile dei paradigmi ideali, a loro volta sollecitati dall'influsso ultra-ontologico esercitato dall'Idea del Bene (*Idea tò ágathón*), ha sul ruolo di *artifex* della formazione esercitato della figura archetipica del Demiurgo. Ciò nondimeno, Blumenberg non sembra avere nessuna esitazione al riguardo: "Il demiurgo fa un mondo, perché le idee hanno in se stesse qualcosa che lo reclama. Gli archetipi danno al demiurgo l'indicazione per *come* si debba creare un 'cosmo' degno di tal nome. E non solo prestabiliscono per lui *che cosa* possa essere e *come* debba essere, ma anche e soprattutto *che* debba essere. Questa è la loro idea del bene: lo splendore del dovere. Se a questo punto ci soffermiamo ancora una volta sul personaggio che è stato liberato dalle catene, possiamo dire che egli *sarebbe* il demiurgo, se ci fosse ancora un mondo da fare. Ma il mondo c'è già. Il suo essere fatto e finito si mostra nella

scenografia dello sfondo della caverna, nelle sue immagini e nei suoi utensili. Se il mondo c'è già, il fascino del dovere irradiato dalle idee colpirà il liberato in maniera diversa: sarà rispedito nel mondo per ricordargli di continuo, nella sua innegabile deficienza di copia, la sua origine, il canone del suo dovere e la verità possibile, dando a quest'ultima la sua validità nella funzione del potere statale" (Ivi, 108-109; i corsivi sono di Blumenberg).

Dal reciproco chiarimento ermeneutico che i due miti eserciterebbero l'uno rispetto all'altro, si potrebbe ricavare la percezione che l'*attività*, il processo, la formazione, siano una conseguenza sul piano temporale dello statuto metafisicamente normativo rivendicato dalle forme ideali sul fronte ontologico. In altri termini, vi sarebbe una "irradiazione formale coatta" che, dall'aperto luminoso delle idee, degrada rispettivamente fino al piano cosmo-ontologico del Demiurgo e, da lì, fino alla posizione "trogloedica" del prigioniero trascinato suo malgrado in direzione di quella *paideía* illuminante che lo renderebbe "spontaneamente" recettivo all'azione modellatrice degli archetipi ideali. Tematica di lungo corso, nello scorso secolo la concezione di una forza a vario titolo "reale" posseduta in proprio dalle idee, sul fronte cognitivo è stata fatta oggetto di illuminanti ricognizioni anche da parte del modello sistemico, che sembra propenso a porre in stretta connessione l'efficacia e la validità della nostra conoscenza scientifica del mondo con l'approssimazione epistemica alla verità (Cfr. BATESON, 1979, 253).

(Questa lettura messa a punto dal "grande commento" di Blumenberg al mito della caverna, inoltre, dovrebbe rispondere una volta per tutte ai "piccoli commenti" che si sono succeduti, più inclini a configurare il rapporto ontologico Idee/realtà sensibile nei termini convenzionali di "aspirazione all'ideale" della realtà sensibile e transeunte: "Non potrebbero queste Idee, nella loro immutabilità, essere dei modelli che le cose, cangianti e mutevoli, si limitano a imitare? Non potrebbero essere la vera realtà, e cambiamento e movimento non esprimerebbero l'incessante e vano tentativo delle cose pressoché inesistenti, che in qualche modo rincorrono se stesse, per coincidere con l'immutabilità dell'Idea?" [BERGSON, 1932, 186].)

31. *Violenza simbolica e formazione*

Giunti a questo livello di messa in discussione dei presupposti simbolici del platonismo pedagogico *mainstream*, si sarebbe tentati di voler osservare in trasparenza il funzionamento simbolico che rimane in ombra in quell'istanza normativa. Da una parte, avvalendoci senza remore di sorta dello sguardo simbolico messi a disposizione dall'archetipologia comparata durandiana, si potrebbe sostenere che nel paradigma platonico della forma/formazione si esercita, in modo sorgivo e determinante per il successivo svolgimento della cultura occidentale canonica, quel "regime polemico della rappresentazione fondato sulla *Spaltung*" destinato a toccare il suo apice con la metafisica e l'antropologia cartesiane e i suoi più sostanziosi derivati teorici novecenteschi (neokantismo, psicologia della Gestalt, fenomenologia trascendentale, strutturalismo, ecc.) (Cfr. DURAND, 1963, 422-423). Una puntuale conferma di questa linea di lettura, se mai se ne avvertisse l'urgenza, ci viene anche dal fronte ermeneutico dischiuso dalla metaforologia: "Il metodo di Descartes è il succedaneo della *paideia* di Platone. In entrambi si descrive una via che conduce da una condizione estrema, quantunque inavvertita, di predisposizione al dubbio, a una di datità priva di dubbio. Ciò che in Platone è il ritorno nella caverna della *pólis* dopo la visione delle idee, in Descartes è il passaggio dalla perfezione delle fisica alla costruzione di una morale definitiva e di una sicurezza della vita rispetto alla morte e alla malattia" (BLUMENBERG, 1989, 356).

Dall'altro lato, indossando per l'occasione gli "occhiali sociologici" della prasseologia bourdieuana, si può riuscire a meglio decifrare l'istanza auto impositiva profondamente connaturata allo statuto ontologico delle idee segnalata da Blumenberg come la prima e forse la più autorevole messa in scena metafisica del potere esercitato, non a caso dall'alto verso il basso, dalla "violenza simbolica" della cultura delle *élite* dominanti sul campo d'azione antropologico che le è più "naturale": "cioè ogni potere che riesce a imporre dei significati e a imporli come legittimi dissimulando i rapporti di forza su cui si basa la sua forza, aggiunge la propria forza, cioè una forza specificamente simbolica, a questi rapporti di forza" (BOURDIEU e PASSERON, 1970, 39). Che poi è, non a caso, il campo eminentemente *paideutico* di competenza dei sistemi pubblici e privati di insegnamento, che sulla rimozione sistematica della

violenza simbolica messa in atto nei luoghi formativi sottoposti alla loro giurisdizione mettono a punto i dispositivi raggelanti della loro legittimazione istituzionale: “Per il solo fatto di esistere e sussistere come istituzione, esso [il sistema educativo] implica le condizioni istituzionali del mancato riconoscimento della violenza simbolica che esercita, perché in altre parole i mezzi istituzionali di cui dispone in quanto istituzione relativamente autonoma detentrica del monopolio dell’esercizio legittimo della violenza simbolica, sono predisposti a servire per di più, dunque sotto la veste della neutralità i gruppi o classi di cui riproduce l’arbitrario culturale (dipendenza mediante l’indipendenza)” (Ivi, 105).

Il platonismo pedagogico dell’Occidente, parallelamente al platonismo metafisico denunciato a suo tempo da Nietzsche, coagulatosi nella funzione demiurgica dell’educazione, ha saputo efficacemente serrare i ranghi di fronte all’assalto di quei modelli teoretici “non-canonici” che, volta per volta e a vario titolo, hanno pesantemente contestato il modello ontologico della forma-presenza. La libertà speculativa e l’azzardo teoretico che la riflessione filosofica “pura” in alcune (per altro rare) occasioni si è concessa sono rimaste per lo più estranee alle corrispondenti epoche attraverso le quali è transitata la riflessione pedagogica tradizionale e fondativa dell’identità corrente della cultura occidentale.

32. *La tradizione dell’informe*

Nelle epoche di esplicazione storica della metafisica si sono succeduti numerosi tentativi di radicale sottrazione al predominio ontologico della forma-presenza. La materia, il luogo pre-formale dell’educazione, è tornato, pur se provvisoriamente e in modo spesso precario, a trovarsi nuovamente piazzato al centro del dibattito teoretico più innovativo e vitale. Nel suo affascinante saggio *L’enigma della bellezza*, Franco Rella ha cercato di mettere assieme le testimonianze e le direttrici di sviluppo di quella che con un’efficace espressione ermeneutica ha definito come “tradizione dell’informe”, vorticante in modo spesso sconcertante attorno alla metafora del densissimo commentario di Calcidio al *Timeo* della *Sylva*: “La selva è un’antica metafora per indicare il pericolo, il labirinto, l’erranza in ciò che non ha confini. Già

nell'*Eneide* Virgilio parla di notte, di ombre, di solitudine: «come nell'incerta luna, in una luce maligna; *est iter in silvis*», è il cammino nella selva (*En.*, v, 268 sgg.), vale a dire un «*inestricabilis error*» (VI, 27). La selva è ciò che circonda la città come il suo altro, il pericolo, in cui possono avanzare, per dimostrare il loro coraggio incontro agli esseri che la abitano, i cavalieri del ciclo occitanico. Il mondo stesso è, come ha detto Agostino (*In Johan.*, 16, 69) 'un'amara selva', al di fuori del *topos*, del sito della città, o della casa, o dell'ecclesia. [...] Anche rovesciata, questa metafora continua a trasmettere quello che Calcidio vi ha letto: la fluidità incontenibile che contiene ogni possibile nella contesa irrisolvibile fra il male e il bene che anche dal male può generarsi" (RELLA, 1991, 48).

Messa per una volta tra parentesi l'egemonia ontologica platonico-aristotelica, nel corso dell'età ellenistica nuove forme di materialismo sono tornate in auge, proponendo polemici "ritorni" alle ontologie materialistiche presocratiche. Dal vitalismo materialistico post-eracleo degli stoici al materialismo meccanicistico epicureo-lucreziano. Il ritorno compensatorio di filosofie spiritualistiche come il medio e il neoplatonismo, pur tornato a guardare in modo speranzoso in direzione della tradizione platonica e aristotelica, non hanno tuttavia contribuito più di tanto a collocare al centro dei loro nuclei riflessivi l'ontologia della forma-sostanza (Cfr. REALE, 1983, 162 e sgg.).

Di Platone si è preferito insistere sulla meta-ontologia dell'Uno-Bene, giungendo, come nel caso di Plotino, ad avanzare la tesi della non-esistenza del principio ultra-intelligibile. Per alcuni aspetti, e in modo in apparenza del tutto paradossale, l'Unità collocata al vertice della piramide ipostatica presenta delle straordinarie affinità esprimibili apofaticamente in termini di non-struttura, non-definizione, non rappresentabilità dialettica che lo avvicinano di molto, quantomeno sotto il profilo della proliferazione simbolica mobilitata al fine di alludervi, alla condizione pre-formale del principio materiale. Paradossalmente la materia, nell'edificio speculativo delle *Enneadi*, presenta a tratti gli elementi a-formali peculiari della trascendenza meta-ontologica dell'Uno (Cfr. ISNARDI PARENTE, 1984, 141).

Durante il Medioevo latino, il neoplatonismo ebraico e la Scuola di Chartres sono giunti fino alla posizione estrema, sotto il profilo ontologico, di collocare la materia ai massimi livelli di divinizzazione e di liberazione dal lungo esilio metafisico nel quale era stata relegata dalla filosofia tradizionale platonica e forse più ancora dalla fisica aristotelica. Ernst Bloch si è espresso in tal senso parlando di "sinistra aristotelica", una

corrente filosofica “eretica” che, a partire dai pensatori musulmani Avicenna e Averroè, ha saputo cogliere l’elemento materiale come fondativo, nella sua radicale assenza di giustificazione metafisica, rispetto alle convenzionali dottrine inneggianti alla rassicurante centralità della forma e della formazione (Cfr. BLOCH, 1977, 36 e sgg.).

Il passo successivo, compiuto con l’ausilio del commento cabalistico di Pico della Mirandola al libro del *Genesi*, dei *Dialoghi d’Amore* di Leone Ebreo e dell’opera cosmologica e mnemotecnica di Giordano Bruno, è consistito nell’intendere la forma tutt’al più come un’increspatura di superficie, un’emergenza transeunte destinata a essere incessantemente riassorbita nell’oceano illimitato della materia cosmica e di quella mnemonica. Porre come fondamento dell’essere l’indeterminato, ossia tutto ciò che il canone onto-teo-ego-logico, dal *Timeo* di Platone alla *Fisica* di Aristotele in avanti, ha relegato nella condizione di un “quasi-essere” se non di un vero e proprio *meon*, significa volersi provocatoriamente decentrare da ogni consolazione emanata da una ontologia “forte”, strutturata logicamente allo scopo di stabilizzare l’essere-al-mondo in funzione di un suo potenziamento. Ed è esattamente l’operazione tentata dalla *meontologia* della materia-vita infinita di Giordano Bruno quale emerge in grande stile dal terzo libro del *De la causa, principio e uno*: “E veramente è cosa necessaria, che, come possiamo ponere un principio materiale costante ed eterno, poniamo un similmente principio formale. Noi veggiamo che tutte le forme naturali cessano dalla materia e nuovamente vengono nella materia; onde par realmente nessuna cosa esser costante, ferma, eterna e degna di aver esestimazione di principio, eccetto che la materia. Oltre che le forme non hanno l’essere senza la materia, in quella si generano e corrompono, dal seno di quella esceno ed in quello si accogliono: *però la materia la qual sempre rimane medesima e feconda, deve aver la principal prorogativa d’essere conosciuta sol principio substanziale, e quello che è, e che sempre rimane; e le forme tutte insieme non intenderle, se non come che sono disposizioni varie della materia, che sen vanno e vegnono, altre cessano e se rinnovano, onde non hanno riputazione tutte di principio*” (BRUNO, 1584, 273; il corsivo è nostro).

La materia è, in senso lato, “principio substanziale”, ma da intendersi soltanto nell’accezione etimologica del termine *substantia*: sostanza, “ciò-che-sta-sotto”. Certo non principio di stabilità, garanzia di stabilizzazione e condizione di governabilità razionale dell’essente, come è invece asserito dall’ontologia della sostanza-forma aristotelico-scolastica. La sostanza come luogo sorgivo, informale: spaziatura dal cui seno abissale emergono incessantemente le forme che si avvicendano sul suo dorso.

La forma emerge per così dire dall'interno della non-forma; e in quell'interno torna a essere riassorbita, come già annunciato in età arcaica dal detto di Anassimandro. Ogni trascendenza platonica viene con ciò messa in scacco e, di conseguenza, rimane preclusa anche la possibilità di concepire la formazione come una funzione demiurgica, funzionante in senso simbolico dall'alto verso il basso. Il non-formale e il non-formato, in questa prospettiva *me*-ontologica come la definirebbe il pensiero tragico (Cfr. GIVONE, 1995, 16 e sgg.), diventano la pre-condizione chorasofica di ogni emergenza del formale e del formato e non viceversa. La formazione e le forme sono soltanto contingenti possibilità di estrinsecazione dal basso e dal profondo di un luogo *a*-formale non-presente che di per sé può fare del tutto a meno del sostegno formale di ogni configurazione onto-teo-ego-logica.

33. *Il canone ontologico e quello pedagogico e la questione dell'a-formale*

Queste sconcertanti fluttuazioni extra-metafisiche del canone onto-teo-ego-logico occidentale non hanno prodotto pressoché in nessun caso una corrispondente trasmutazione o fibrillazione all'interno del paradigma filosofico-pedagogico. La tradizione speculativa "notturna" che, del tutto in controtendenza, si è presa cura di narrare le erranze *me*-ontologiche del principio materiale recalcitrante alla recezione della forma, fin dall'epoca del *Timeo*, nelle sue sporadiche se pure grandiose "riemergenze carsiche", non ha ancora avuto modo e forse neppure il tempo di stimolare una corrispettiva costellazione filosofico-pedagogica in grado di essere collocata su una paragonabile statura di radicalità riflessiva e costituzione epistemica.

Una risposta parziale circa l'origine di questo "ritardo teoretico" che ha accompagnato passo dopo passo lo svolgimento medio della filosofia dell'educazione occidentale dovrebbe essere cercata nella direzione della successiva evoluzione storica della concezione demiurgica dell'educazione. E, forse in modo ancora più eclatante, in certi paradossali fraintendimenti contemporanei circa il significato assunto da quella

“evoluzione”. Secondo Antonio Erbetta, per esempio, il dispiegamento definitivo del “paradigma della forma”, nella cultura occidentale sarebbe stato raggiunto soltanto in corrispondenza della tradizione filosofico-pedagogica tedesca di età romantica, che si è focalizzata nella messa a punto della nozione ambivalente di *Bildung* (ERBETTA, 1992, 31). E tuttavia, decidendo di seguire alla lettera – senza peraltro sentirsi obbligato a renderne ragione al lettore – l’interpretazione che del pensiero rinascimentale ha fornito a suo tempo Ernst Cassirer, Erbetta ci tiene a ricondurre storicamente la primissima origine moderna del tema della *Bildung*, innegabilmente centrale nella riflessione tedesca da Goethe a Hegel, alla sua primigenia matrice umanistica. Il testo al quale si richiama Erbetta è quello, classico, dell’orazione *De hominis dignitate* (1486) di Giovanni Pico della Mirandola, del quale riporta per esteso la traduzione e il commento di Ernst Cassirer. Ne riportiamo a nostra volta qui di seguito un passaggio particolarmente significativo per l’economia del nostro discorso:

“Di matrice decisamente umanistica, l’idea di ‘formazione’ implica infatti quella fondamentale architettura critica che, tra il XV ed il XVIII secolo sviluppa il principio radicale da porre, forse, alla base del mondo moderno. Quel principio che Pico della Mirandola, nel suo *De hominis dignitate*, attribuiva alle parole che Dio stesso avrebbe potuto pronunciare ad Adamo: «Non ti abbiamo assegnato nessuna sede fissa, nessuna forma a te propria, nessun a eredità particolare, perché tu possa impadronirti di qualunque sede, qualunque forma, qualunque qualità che tu abbia scelto secondo il tuo desiderio e la tua decisione... Nessun confine ti limita, salvo che tu stesso te lo prescriva, seguendo la tua volontà che a te fu concessa. Ti ho creato come un essere che non è soltanto celeste o terreno, soltanto mortale o soltanto immortale, affinché tu sia il libero plasmatore e superatore di te stesso e tu possa assumere la forma che per stesso scegli». Il ‘forte’ commento di Ernst Cassirer ci aiuta, qui, a cogliere il senso della ricerca di una ‘forma’ come condizione di vita dell’uomo moderno, il quale «a differenza di ogni altro essere, deve il proprio essere a se stesso. Egli è ciò per cui egli si fa e da lui stesso ha origine il modello secondo il quale egli si plasma». [...] Coticché proprio la *formazione*, come realizzazione di una propria *forma* quale che sia, diventa il *compito pedagogico* dell’uomo che intenda così realizzare pienamente il suo *destino*” (Ivi, 32).

La cosiddetta “forza” dell’interpretazione cassireriana del testo di Pico, secondo Erbetta, risiederebbe principalmente nel suo insistere non tanto sul motivo, centrale nel pensiero del filosofo del Quattrocento, dell’assenza di una natura pre-definita che sarebbe stata la condizione pre-ontologica dell’individuazione ontologica dell’uomo. A suo dire, Cassirer avrebbe messo in luce la questione della *carezza di una forma*, che da parte dell’uomo-camaleonte picchiano sarebbe stata prioritaria. Prima di avanzare più scopertamente alcune riserve ermeneutiche mirate a colpire l’utilizzo della vulgata ermeneutica neo-kantiana da parte del pedagogista, ci sembra necessario affiancare a quella di Cassirer la traduzione che del testo di Pico ha proposto Eugenio Garin, nella sua prima grande edizione novecentesca dell’opera filosofica di Pico della Mirandola:

“Stabili finalmente l’ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse *l’uomo come opera di natura indefinita* e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: «non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, *né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa* tua, perché quel posto, *quell’aspetto, quelle prerogative* che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai *da nessuna barriera costretto*, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso, quasi libero e sovrano artefice, ti plasmassi e ti scolpissi *nella forma che avresti prescelto*. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti, tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine». O suprema liberalità di Dio padre! O suprema e mirabile felicità dell’uomo, a cui è concesso di ottenere ciò che desidera, di essere ciò che vuole” (PICO DELLA MIRANDOLA, 1486, 105-107).

L’uomo nella visione del Conte di Concordia è, prima di ogni sua ulteriore caratterizzazione ontologica, *opera di natura indefinita*: questo rimane il dato antropologico di fondo dal quale, ci sembra, occorra prendere le mosse. La sua “natura indefinita” non andrebbe intesa tuttavia come la raffigurazione antropologica di quel *vacuum* ontologico di fronte al quale, secondo i dettami canonici dell’ontologia aristotelica, si sarebbe attivata la frenesia di quell’*horror metaphysicum* che non vedrebbe l’ora di colmarlo con una irrinunciabile auto-donazione di definitezza. Senza

contare che andrebbe indagato ben più in profondità il nesso simbolico tra quella natura indefinita e la collocazione “centrale” dell’uomo nel Tutto da parte della figura platonicamente eccentrica del Demiurgo smemorato introdotto da Pico nella sua narrazione.

Se l’impressione a partire dall’alto verso il basso delle forme trascendenti e separate (*chòriston*) fosse lo scopo ultimo della creazione demiurgica, come avviene nel caso del mito cosmologico del *Timeo*, risulterebbe quantomeno paradossale che proprio il frutto ontologicamente più rilevante di essa, l’uomo, in quanto pur sempre concepito in senso biblico come *imago Dei*, ne fosse lasciato del tutto privo.

Nel commento pichiano si insiste, al contrario, sulla circostanza non marginale che la “natura umana”, a differenza di quella degli altri enti, non è originariamente costretta da alcuna barriera. Quindi neppure dalla barriera costituita da una forma in essa impressa da parte di una trascendenza demiurgica fin dall’origine. L’uomo può decidere di *darsi*, del tutto autonomamente dall’azione cosmologica del Demiurgo, una costituzione ontologica a sua libera scelta. L’uomo può *scegliere* la propria destinazione ontologica proprio nella misura in cui la sua condizione antropologica pre-originaria è del tutto affrancata dal vincolo onto-teo-ego-logico della forma impressa a partire da una trascendenza.

Lasciato privo dall’artefice divino di una forma ontologica precostituita, l’uomo si trova di conseguenza posizionato in una collocazione antropologicamente “camaleontica”. Ossia, può decidere a sua discrezione di *darsi* la forma di un ente collocato su un grado inferiore di dignità ontologica, appartenente ai regni minerale, vegetale o animale; ma può anche decidere di imitare la costituzione ontologica di una creatura di grado spiritualmente superiore, come una delle gerarchie angeliche che gli venivano messe a disposizione dalla concezione esposta nel *corpus* degli scritti mistico-teologici dello Pseudo-Dionigi l’Aeropagita, già al centro dell’opera di traduzione e di esegesi in chiave neoplatonica del suo maestro Marsilio Ficino (Cfr. YATES, 1964, 136 e sgg.).

Volendo risalire alle fonti basilari della pur originalissima riformulazione pichiana del motivo umanistico della “dignità dell’uomo”, ci si imbatterebbe inevitabilmente nell’undicesimo trattato del *Corpus Hermeticum* (“L’intelletto a Ermete”, § 20), emblematicamente tradotto in un elegante latino filosofico dallo stesso Ficino proprio l’anno di nascita (1463) del suo più brillante allievo e successore alla guida

dell'Accademia platonica fiorentina. Il passo ermetico a cui fa più riferimento Pico nella sua *Horatio* è il seguente:

“Così tu devi pensare Dio: ciò che esiste egli lo contiene in se stesso come oggetto di pensiero, il mondo, se stesso il tutto. Se dunque non ti rendi uguale a Dio, non puoi comprenderlo; poiché il simile è intelligibile solo al simile. Ingrandisci te stesso fino a raggiungere la grandezza senza misura, liberandoti da ogni corpo; elevati al di sopra di ogni tempo, divieni l'eternità: allora comprenderai Dio. Una volta convinto che per te non vi è niente d'impossibile, stima te stesso immortale e capace di comprendere tutto: ogni arte, ogni scienza, l'intima natura di ogni essere vivente. *Sali più in alto di ogni altezza, scendi più in basso di ogni profondità. Riunisci in te stesso le sensazioni di tutti gli elementi creati, del fuoco, dell'acqua, dell'aridità e dell'umidità, immaginando di essere ugualmente in ogni luogo, nella terra, nel mare, nel cielo, immaginando di non essere ancora nato, di essere vecchio, di essere morto, di essere quello che sarai dopo la morte.* Se tu comprendi tutte queste cose insieme: tempi, luoghi, sostanze, qualità, quantità, tu puoi comprendere Dio” (*Discorsi di Ermete Trismegisto*, 1991, 78-79; il corsivo è nostro).

Il riferimento al *Corpus Hermeticum*, d'obbligo in previsione di una più rispettosa esegesi dell'opera di Pico della Mirandola, ci mette a disposizioni ulteriori elementi simbolici e teoretici che ci consentono di osservare dalla giusta angolatura alcune affermazioni ambivalenti e che suonano in gran parte come paradossali del pensiero pichiano. In questo testo denso di molteplici rimandi misterici e di iridescenti suggestioni gnostiche – di importanza così centrale per la costituzione non soltanto della riflessione antropologica pichiana ma di quella dell'intero filone neoplatonico rinascimentale, da Marsilio Ficino a Tommaso Campanella e oltre – troviamo una prima forte obiezione contro l'interpretazione in chiave unilateralmente *umanistica* della concezione antropologica di Pico della Mirandola fornita da Antonio Erbetta.

L'assenza di barriere ontologiche pre-definite si potrebbe tranquillamente ricondurre alla possibilità mimetico-camaleontico di cui l'uomo-microcosmo dispone di imitare, riproducendola in sé, le altre costituzioni ontiche già definite, in quanto ingabbiate dalla funzione demiurgica dell'origine. Sembra un po' come se il Demiurgo trascendente, messo al centro del mito cosmologico platonico, avesse fatto un passo indietro di fronte alla creazione di quell'unico ente fatto a sua immagine e somiglianza. Inoltre, e ci

sembra l'elemento decisivo dell'antropologia ermetica pichiana, la possibilità di “darsi autonomamente una costituzione ontologica” dell'uomo-microcosmo, stando a questa fonte ermetica, sembra dipendere dall'esercizio dell'immaginazione creatrice: *immaginando di essere ugualmente in ogni luogo, nella terra, nel mare, nel cielo, immaginando di non essere ancora nato, di essere vecchio, di essere morto, di essere quello che sarai dopo la morte*. La creatura di costituzione indefinita è lasciata libera di darsi una costituzione proprio in quanto è in suo potere di *immaginare*. Immaginare la sua dislocazione microcosmica nelle altre regioni dell'essere e, al contempo, immaginare di distendersi in tutti gli orizzonti della temporalità.

Se, sotto il profilo teologico, l'uomo è costitutivamente fatto a immagine e somiglianza di quello stesso Dio che lo ha lasciato libero da ogni imposizione preconstituita della forma, tanto per cominciare, si potrebbe insinuare che anche quel Dio non dovrebbe essere in sé e per sé ontologicamente costituito, come quello di Aristotele e successivamente di S. Tommaso d'Aquino, da una forma essenziale che lo caratterizzi a livello metafisico. Un Dio o un principio che, nel suo essere-senza-forma o anche al-di-là-della-forma, somiglierebbe molto da vicino all'abisso (*Bythos*) della gnosi valentiniana, nonché all'abisso che, all'improvviso, si spalanca al centro dell'altra importante fonte gnostica dell'*epistème* simbolica rinascimentale, gli *Oracoli caldaici* (Cfr. *Oracoli caldaici*, 1995, fr. 163, 189). Senza ovviamente voler minimizzare l'influsso decisivo esercitato sulla concezione pichiana della natura indefinita dell'uomo della concezione plotiniana dell'Uno, come si può ricavare da *Enneadi*, VI 9, 3: “Quello, invece, non è ‘qualcosa’, ma è superiore a qualsiasi cosa; e nemmeno non è essere, poiché l'essere possiede – diciamo così – una forma, la forma dell'essere. *Ma l'Uno è privo di forma, privo anche della forma intelligibile*” (PLOTINO, 1992, 1343; il corsivo è nostro).

34. *Umanesimo e qabbalismo nella configurazione della nuova antropologia*

Discutendo di Pico della Mirandola non bisognerà inoltre trascurare la circostanza che, pochi anni dopo la pubblicazione dell'*Horatio*, il Conte di Concordia avrebbe dato alle stampe un densissimo commento cabalistico al libro del Genesi, l'*Heptaplus. De*

septiformi sex dierum geneseos enarratione ad Laurentium Medicem (1489). Nell'economia del commento al racconto della *Tōrāh* attorno alla creazione non mancano puntuali riferimenti eruditi alla letteratura teosofica di lingua e tradizione ebraica medievale, alla quale Pico era uno dei pochi cristiani del suo secolo a essere ufficialmente iniziato. In particolare, sono molto frequenti i rimandi pichiani alla concezione di Dio come “il senza fine” (*En Soph*) che fa la sua prima apparizione nel più significato testo della teosofia ebraica medioevale, lo *Zohar Chadash* (*Tiqqunè Zohar*) (55 b-d):

“Egli [l'*En Soph*] ha fatto scaturire ogni cosa dallo stato di potenza in atto: egli muta le sue azioni e in lui non è mutamento. Egli è colui che ordina le *sephiroth*: nelle *sephiroth* c'è la grande, la media e la piccola, ognuna di esse sulla base dell'ordinamento da lui operato, *mentre in lui non è ordine*. Egli ha creato tutto con l'intelligenza (*binà*) e non c'è chi abbia creato lui. Ha modellato e formato tutto con la gloria (*tiphereth*), *mentre egli non è modellato né modellatore*”(Il libro dello splendore. *Zohar*, 2000, 18; i corsivi sono nostri).

Nonostante i vertiginosi funambolismi esegetici che lo caratterizzano, lo *Zohar* segue molto fedelmente il testo canonico della *Tōrāh Moshe*, anche quando essa introduce la narrazione sulla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio: “Per esempio egli [l'*En Soph*] ha creato a sua somiglianza l'anima (*neshamà*), così definita sulla base della sua attività sulle singole membra del corpo, che è chiamato piccolo mondo (*'olam qatan*)” (Ivi, 16). Se il Dio senza fine (e quindi senza forma) si vuole rispecchiare nella sua creatura, dovrà fare in modo che la creatura, il “piccolo mondo”, possa almeno in parte corrispondergli nel suo essere, a sua volta, senza forma.

L'essere lasciato libero di “darsi una costituzione” sembra l'elemento ontologico che contraddistingue la condizione dell'uomo “camaleonte divino” rispetto a quella che pertiene a tutto il resto dell'essente. L'assenza di forma, l'essere costitutivamente un luogo *a*-formale di autoistituzione antropologica (non necessariamente in senso formale), sottratto alla giurisdizione simbolica della concezione demiurgica dell'umanizzazione e della formazione, mette al riparo in modo deciso la concezione pichiana dell'uomo, e con essa quella elaborata nell'ambito del neoplatonismo sincretistico elaborato dall'Accademia platonica medicea, da ogni riduzione alla concezione convenzionale (e molto manualistica) dell'educazione “umanistica”.

Il neoplatonismo, l'ermetismo, lo gnosticismo, la teosofia cabalistica appaiono come sorgenti *contro*-tradizionali che non siamo autorizzati a far rientrare immediatamente entro il canone epistemico onto-teo-ego-logico occidentale. Nella stragrande maggioranza delle occasioni storiche nelle quali questi saperi hanno avuto occasione di riemergere, come durante l'epoca del Rinascimento, ciò è spesso avvenuto nel consapevole tentativo, da parte dei loro maggiori adepti, di contestare il primato della concezione canonica dell'*epistème* e della a essa strettamente connessa definizione dell'uomo di ascendenza aristotelica come *animal rationale* a favore di una più ampia e radicale concezione dell'uomo come *animal symbolicum*.

Allo scopo dichiarato di proclamare l'origine "umanistica" del modello educativo della *Bildung* coagulatasi nel crogiolo della tradizione tedesca pre-romantica, Erbetta finisce per interpretare il pensiero "umanistico" di Pico della Mirandola attraverso le lenti della filosofia delle forme simboliche neokantiana di Cassirer. A parte la già di per sé problematica collocazione nei quadri teorici e culturali dell'umanesimo civile fiorentino propriamente detto del pensiero irenico pichiano (Cfr. GARIN, 1952, 123 e sgg.; GARIN, 1954, 93 e sgg.), sembra proprio che il suo prudente posizionarsi al riparo delle forme simboliche impedisca a Erbetta di rendersi meglio conto dell'importanza simbolica dell'elemento materiale che sta al centro dell'antropologia pichiana, dell'a-formale nella formulazione del concetto pichiano di dignità dell'uomo.

Il paradigma della forma rimane senza dubbio una costante assiale del pensiero neoclassico tedesco sviluppatosi nell'ultimo decennio del Diciottesimo secolo: "Vicino 'all'atmosfera pomeridiana della vita greca', l'idea della *Bildung* come idea risoltrice del principio di formazione finisce per condensarsi – attraverso Lessing ed Herder, Schiller e Goethe – nel valore di una *cultura* che, in quanto humboldtiana 'cultura della personalità', 'mette ogni cosa in un rapido e diretto rapporto di asservimento, allo scopo di elevare e coltivare maggiormente la personalità spirituale'. La *Bildung* sembra, anzi, indicare esattamente tale consapevolezza: destinato a realizzare se stesso in quanto cultura, l'uomo si dà nel processo del suo farsi autonomo e responsabile" (ERBETTA, 1992, 33).

35. *L'uomo deve assoggettarsi alla Bildung*

Con una formulazione divenuta immediatamente classica, che già lasciava presagire quelli che sarebbero divenuti gli assiomi di fondo della novecentesca psicologia della *Gestalt*, nella dodicesima delle sue *Lettere sull'educazione estetica*, Friedrich Schiller individua apertamente nell'istanza estetica formale la capacità di abbracciare la "totalità" dell'esperienza umana, a differenza di quanto si può sperare di ottenere nutrendo un'eccessiva fiducia nel semplice *contenuto* di un'opera d'arte (Cfr. SCHILLER, 1795, 187). Ma questi possono apparire al massimo come degli eufemismi estetici, delle allusioni neanche troppo velate al peso effettivo che il "paradigma della forma" dovrebbe essere lasciato libero di esercitare in campo educativo, magari da mettere in circolazione durante una discussione salottiera mondana. Ben più ingombrante, almeno sotto il profilo strettamente teoretico, appare la "perorazione" schilleriana della causa dell'imprescindibile centralità della forma nella definizione dell'autentica natura umana:

"Uno dei più importanti compiti della cultura è dunque quello di *assoggettare l'uomo alla forma già nella sua vita puramente fisica* e, fin dove può estendersi il regno della bellezza, renderlo estetico, perché solo dallo stato estetico, non da quello fisico, può svilupparsi lo stato morale" (Ivi, XXIII, 195; il corsivo è nostro).

Se nel primo riferimento riportato alle *Lettere sull'educazione estetica* sembrava già di poter assistere a un'aurorale formulazione della psicologia cognitivista ispirata al neokantismo, in questo secondo testo schilleriano non sembra eccessivo scorgere un'anticipazione condensata addirittura della microfisica del potere di Michel Foucault. Alla cultura (*Bildung*) sarebbe stato affidato dal poeta-filosofo il compito precipuo di *assoggettare* la natura sensibile umana all'influenza pervasiva del regime simbolico della forma. Unicamente "estetizzando" l'educazione umana, ossia, solo esponendo il corpo, la sensibilità, la fisicità dell'individuo all'influsso formalizzante della bellezza sarebbe effettivamente possibile accedere allo "stato morale", alla sfera propriamente spirituale della cultura (*Bildung*). A partire dalla riflessione schilleriana, il tema della *Bildung* assume sempre di più il tenore di un'esortazione di più ampio respiro a esaurire in via definitiva la dimensione sensibile e somatica dell'esperienza umana da ogni compito autenticamente formativo:

“In quanto l’uomo dà forma alla materia, e finché gliela dà, rimane invulnerabile ai suoi effetti: nulla può infatti ferire uno spirito, fuorché ciò che gli toglie la libertà, mentre lo spirito può dimostrare la propria dando forma all’informe. *Unicamente dove domina la massa greve e priva di forma e tra limiti incerti oscillano profili confusi, là dimora la paura; l’uomo è superiore ad ogni terrore della natura, quando è in grado di darle forma e trasformarla in suo oggetto*” (Ivi, XXV, 215).

Manca ancora all’appello un passaggio storico ulteriore, che nei suoi intenti dovrebbe mettere in condizioni di restituire un senso più compiuto e meglio contestualizzato nell’epoca in cui l’autore de *I masnadieri* mette a punto le sue *Lettere*, alla nozione schilleriana di *Bildung*. *Bildung*, per l’appunto, e non *Gestalt*, come sarebbe di primo acchito spontaneo tradurre. Tra la categoria scolastica di forma, in fin dei conti ancora lasciata al suo posto dalla “rivoluzione copernicana” di Kant (Cfr. KANT, 1781/87, A 266-267, 284), intesa come intelaiatura ontologica del campo percettivo e l’applicazione estetica che ne fa Schiller si inserisce di diritto la riflessione goethiana sulla natura.

È nei margini di quell’eroico (e solo in apparenza paradossale) tentativo, che prende le mosse proprio da Goethe, di fornire quanto prima una risposta “teutoniuca” alla sfida lanciata dalla scienza matematica e sperimentale della natura di matrice galileiana e newtoniana che devono essere inserite le “avventure” più significative del “paradigma della forma”.

A fronte della visione quantitativa del prodursi dei più disparati fenomeni quantitativi, che andava sempre più mietendo larghi consensi nelle accademie delle scienze di mezza Europa, del tutto provocatoriamente, Goethe si pronuncia a favore per un recupero, su nuove basi biologiche, della concezione qualitativa e “calda” della natura eredità più diretta del naturalismo neoplatonico rinascimentale e dell’alchimia paracelsiana. Sullo sfondo di questo ritorno a un paradigma fortemente radicato sul pensiero analogico, nella sua *Botanica* Goethe propone di sostituire la categoria scolastica di forma (*Gestalt*) con quella “biosofica” di formazione (*Bildung*):

“Per indicare il complesso dell’esistenza di un essere reale, il tedesco si serve della parola *Gestalt*, forma; termine nel quale si astrae da ciò ch’è mobile, e si ritiene stabilito, concluso e fissato nei suoi caratteri, un tutto unico. Ora, se esaminiamo le forme esistenti, ma in particolar modo le organiche, ci accorgiamo che in esse non v’è

mai nulla d'immobile, di fisso, di concluso, ma ogni cosa ondeggia in un continuo moto. Perciò il tedesco si serve opportunamente della parola *Bildung*, formazione, per indicare sia ciò che è già prodotto, sia ciò che sta producendosi" (GOETHE, 1817/22, 43).

L'interesse spassionato per la costellazione delle cosiddette "scienze rinascimentali" (neoplatonismo, alchimia, filosofia della natura) (Cfr. ROSSI, 1991, 304 e sgg.) dimostrato ben presto da Goethe non dovrebbe tuttavia trarre in inganno. Non è tanto la questione dell'"autonomia della materia", come abbiamo potuto vedere già introdotta dall'ontologia bruniana, a calamitare il suo spirito, quanto piuttosto l'esigenza di rendere se possibile ancora più duttile ed estesa sotto il profilo euristico la gabbia concettuale introdotta dell'ontologia aristotelica e scolastica tradizionale.

Lì dove la forma statica non avrebbe saputo come far rientrare nei suoi ranghi una realtà naturale enormemente espansa a seguito delle più recenti scoperte naturalistiche, una forma liquefatta e distesa ad abbracciare anche la direttrice temporale avrebbe potuto far di meglio. Dove, si noti, che per *Bildung* si può intendere sia il prodotto, sia il processo di riconduzione sotto il dominio formale che è in corso nella botanica goethiana. Anche in questo caso, per dirla con un motto freudiano, dove erano l'informe e le sue convulse agitazioni, deve trionfare la formamessa in condizioni di abbracciare il divenire in tutte le sue dimensioni basilari.

36. *Cos'è un uomo senza la forma che lo segna?*

Le istanze ontologiche e antropologiche dell'educazione estetica di Schiller e della *Naturphilosophie* goethiana sono state riprese e ulteriormente approfondite in senso religioso (ma forse ancor più in senso confessionale), nel corso del Ventesimo secolo, da parte dell'estetica teologia cattolica articolata da Hans Urs von Balthasar nella sua monumentale *summa Gloria. Un'estetica teologica*. All'inizio del primo volume dell'opera, *La percezione della forma* (VON BALTHASAR, 1961), il teologo si affretta a istituire una correlazione tra la centralità ontologica della funzione formale dell'essere, in totale sintonia con l'estetica schilleriana, e la libertà che sarebbe concessa dal punto

di vista antropologico di “sottomettersi spontaneamente” all’azione spiritualizzante della forma: “Cos’è un uomo senza la forma che lo segna, che lo circonda come corazza inesorabile e che tuttavia lo rende malleabile, libero da qualsiasi insicurezza e dallo sgomento che inceppa, libero per se stesso e per le sue possibilità più alte: cos’è l’uomo senza tutto ciò? Cos’è l’uomo senza forma vitale, cioè senza forma che egli abbia scelto per la sua vita e nella quale egli riversa e fonde questa vita, perché possa diventare anima di questa forma e la forma possa diventare espressione della sua anima, una forma non già estranea, ma così intima che val la pena identificarsi ad essa, *una forma non costretta, ma scelta liberamente e interiormente donata, una forma non arbitraria, ma irripetibile e personale, legge individuale?*” (Ivi, 15).

Qui il teologo cattolico sembra voler far giocare a tutti i costi l’istanza “civilizzatrice” schilleriana dell’impressione della forma alle “forze agitate da moti convulsi” – tema schilleriano, certo, ma prima ancora platonico, sarà bene ricordare – al motivo pichiano della libera autocostruzione dell’umanità dell’uomo. Libertà condizionata, verrebbe da osservare nel caso dell’estetica teologica. Esercizio di “libera scelta interiore” di una “forma non arbitraria”, né più né meno di come il tema dell’universalità e necessità dei paradigmi ideali era stato giocato già da Platone contro quella che non poteva non apparirgli come la “deriva relativista” dell’*epistème* sofistica. Ma in gioco c’è anche, e dopo tutto è il riferimento che sembra stare più a cuore all’estetica teologica, la tradizione tomistica di riappropriazione dell’ontologia della *morphé* aristotelica, arricchendola surrettiziamente di quel tanto di platonismo che potesse spiritualizzarla al punto giusto per i palati ecclesiastici più esigenti: “Ora, è evidente che la forma (*species*), dalla quale dipende l’attualità di una cosa, è una perfezione e un bene: per cui ogni ente in atto è un certo bene” (S. TOMMASO D’AQUINO, 1996, I, q. 48, art. 3, 460).

La libertà che all’uomo sarebbe concessa di indossare quella “corazza inesorabile” che lo circonda, rendendolo al tempo stesso “malleabile” in vista della ricezione della forma spirituale che lo rende propriamente umano. Rifiutare di “scegliere liberamente” l’apprensione estetica della forma spirituale, per l’uomo si tradurrebbe in un destino di marginalità ontologica: “Colui che spezza questa forma non curandosene è indegno della bellezza dell’essere e sarà bandito come un volubile dalla durezza e dalla gloria della realtà” (VON BALTHASAR, 1961, 16).

La forma ontologica che vibra nella “realtà” e nella “durezza” – espressione molto eloquente dal punto di vista simbolico... – dell’essere *esige* da parte dell’uomo una

completa sottomissione. E ci ritroviamo ancora in piena giurisdizione del paradigma demiurgico dell'ontologia e dell'umanizzazione: l'uomo "autentico" è quello che si sottomette liberamente all'azione estetizzate della forma spirituale, che nei casi della teologia cattolica si sublima fino a divenire impronta ontologica del Dio trinitario: "La forma, nel senso supremo, è quindi il Dio unitrino il cui misterioso splendore, la cui gloria appunto, restando assolutamente se stessa, attraversa tutto lo sconfinato campo degli esseri e vi imprime (*impressio*) il suo sigillo, così che questi a loro volta possano esprimere (*expressio*) la bellezza ricevuta" (SCOLA, 1991, 52).

Come si può notare, l'estetica articolata dal pensatore cattolico funge almeno in parte da lente di ingrandimento delle ricadute teologiche dell'educazione estetica elaborata dal poeta-filosofo: senza "libera sottomissione" all'istanza paideutica della forma l'uomo, propriamente parlando, non è uomo. Anche perché, dall'avvento della teologia cristiana in avanti, da S. Agostino e S. Tommaso in avanti, sarebbe ingenuo non voler riconoscere come operante a livello simbolico nella linfa vitale della forma un'istanza cristologica debordante: "Proprio l'essere cristiano è, infatti, forma. E come farebbe a non esserlo, se è grazia, possibilità dell'esistenza aperta a noi dal Dio che ci giustifica, anzi dal Dio fattosi uomo che ci redime? E non già possibilità, informe e indifferente a tutto, di una libertà immaginaria, bensì, nella misura che deriva a noi dall'essere membra del corpo di Cristo, possibilità del compito di custodirlo, della missione, del carisma, del servizio cristiano nella Chiesa e verso il mondo" (VON BALTHASAR, 1961, 19).

37. *L'ossessione della forma e il nichilismo occidentale*

Non sarà facile per la grande cultura tedesca fare i conti fino in fondo con la sua tendenza insopprimibile a ridurre l'esperienza ontologica e, assieme, pedagogica nel loro complesso ai soli momenti formali. Come dire, agli aspetti ideali e trascendentali di stabilizzazione, ingabbiamento, controllo, determinazione, definizione e disciplinamento dell'essere dell'ente e, assieme a esso, dell'essere di quell'ente

particolare che è l'uomo. La difficoltà sarà ancora pienamente al centro di uno dei dialoghi più stimolanti tra due tra i più autorevoli portavoce del dibattito filosofico-letterario tedesco scorso secolo: Martin Heidegger ed Ernst Jünger. L'argomento della disputa tra i due era, come non avrebbe potuto fare a meno di essere, il filo conduttore della speculazione heideggeriana all'epoca più recente: la questione del nichilismo.

In sintesi, Jünger si attesta su una soluzione in senso lato nietzscheana della questione, mentre Heidegger, avendo al suo attivo un corpo a copro ermeneutico senza precedenti con l'opera e il pensiero dell'autore dello *Zarathustra*, riconosce i limiti metafisici e "nichilistici" della trasvalutazione di tutti i valori. È proprio in concomitanza con questo snodo decisivo del loro dibattito che, ricapitolando la posizione del suo interlocutore, Heidegger a un certo punto osserva:

“La forma è «fonte del conferimento di senso» (ERNST JÜNGER, *Il lavoratore*, p. 148). Il rimando storico alla coappartenenza di forma, *ιδέα*, ed essere non ha lo scopo di dare una valutazione storiografica della sua opera, ma di mostrare *che essa rimane un'opera che ha la sua patria nella metafisica*. In conformità a quest'ultima tutto l'ente mutevole e mosso, mobile e mobilitato, è rappresentato a partire da un 'essere che è in quiete', e questo anche là dove, come in Hegel e in Nietzsche, l' 'essere' (la realtà del reale) è pensato come puro divenire e assoluta motilità. La forma è 'potenza metafisica' (*Il lavoratore*, pp. 113, 124, 146). [...] La fonte del conferimento di senso, la potenza che, presente fin dall'inizio, suggella ogni cosa, è la forma in quanto forma di un'umanità: «la forma del lavoratore». La forma consiste nella compagine essenziale di un'umanità che, come *subjectum*, è a fondamento di tutto l'ente” (JÜNGER e HEIDEGGER, 1949/55, 124-125).

La nozione di forma, in quanto massima condensazione ontologica e al tempo stesso antropologica dell'esigenza metafisica di stabilizzazione e di dominio dell'essente storico da parte del soggetto – ente che, in conformità con questo programma, richiede di essere a sua volta “stabilizzato”, ovvero incapsulato in una gabbia di contenimento antropologica che conferisce senso di stabilità alla sua restante umanità – non può essere brandita come soluzione e via d'uscita da quello stesso “destino” nichilistico di oblio dell'essere al quale la sua inflazione storica ha consegnato l'Occidente. Questa sembra essere, in parole povere, la conclusione a cui perviene la decostruzione ermeneutica heideggeriana della storia dell'onto-teo-ego-logia occidentale: la metafisica

è quella visione dell'essere dell'ente che ne riduce il senso alle sole manifestazioni formali e oggettivanti.

La ricaduta storica di maggior rilievo del canone onto-teo-ego-logico è quel destino epocale che ha portato un'intera civiltà planetaria della tecnica e della manipolazione a smarrire gli aspetti per così dire “notturni” dell'essere, che da *Essere e tempo* (1927) in avanti nella riflessione ontologica occidentale assumono la configurazione metaforica sconcertante del cosiddetto “fondo abissale” (*Ab-grund*) dell'essere. L'essere, la presenza, la stabilità, il controllo e la manipolazione tecnologica dell'essente, sia in quanto semplici auspici sia in quanto pratiche effettuali di orientamento nell'essere-nel-mondo, poggiano sui bordi di un abisso *me-ontologico* che non è più possibile evitare di riconoscere e guardare finalmente in faccia. Con il rischio, che andrebbe sempre messo in conto, di trovarsi nostro malgrado ad adempiere il monito annunciato da Nietzsche nell'aforisma n. 146 di *Al di là del bene e del male*: “E se tu scruterai a lungo in un abisso, anche l'abisso scruterà dentro di te...” (NIETZSCHE, 1886, 79).

All'evocazione in chiave speculativa – che in altro modo sarebbe arduo definirla – del fondo abissale dell'essere, Heidegger nella prima metà dello scorso secolo e Derrida nella seconda parte hanno dedicato con ogni probabilità i loro sforzi di elaborazione teoretica e simbolica più fecondi e duraturi. Tra le centinaia di possibili rimandi a questa tematica decisiva, che potremmo facilmente reperire nella copiosa produzione heideggeriana, scegliamo una pagina tratta da un'opera che si colloca nella fase più matura della cosiddetta svolta (*Kehre*) ermeneutica: “Siamo di fronte a due possibilità che inquietano entrambe in uguale misura il nostro pensiero. O la tesi sul *fondamento* è l'unica tesi – in generale l'unico qualcosa – a cui non può essere riferito ciò che essa dice, ossia che qualsiasi cosa [...] ha necessariamente un fondamento. In questo caso la conseguenza assai strana sarebbe che proprio la tesi del *fondamento* — ed essa sola — cadrebbe fuori dal suo stesso ambito di validità: la tesi del *fondamento* rimarrebbe senza fondamento. Oppure anche la tesi del fondamento ha, necessariamente, un *fondamento*. Stando così le cose, però, quest'ultimo [...] non può nemmeno essere soltanto un fondamento fra tanti altri. [...] Il fondamento della tesi del fondamento sarebbe quindi, fra tutti i fondamenti, quello eccelso, sarebbe il fondamento del fondamento. Ma dove andiamo a finire se, prendendo in parola la tesi del fondamento, ci mettiamo alla ricerca del fondamento del fondamento? Il fondamento del fondamento non ci spinge forse oltre se stesso, verso il fondamento del fondamento del fondamento? Ma se insistiamo nel porci questa domanda, dove mai ci fermeremo e dove avremo una prospettiva di

arrivare al fondamento? *Se il pensiero proseguisse questo cammino verso il fondamento, finirebbe per precipitare in modo inarrestabile in un abisso senza fondo (Ab-grund)*” (HEIDEGGER, 1957 b, 29-30; il corsivo è nostro).

L’ontologia senza dubbio più originale e densa di ulteriori sviluppi del Ventesimo secolo, in modo particolare con Heidegger e la sua scuola, ha posto come ineludibile il ricorrente tema *me*-ontologico dell’abisso senza fondo dell’essere. Ma in che senso lo avrebbe fatto? Si potrebbe argomentare senza sforzi eccessivi – e altrove ci siano presi la libertà di farlo per esteso (Cfr. BOTTO, 2005, 55 e sgg.) – che non pochi testimoni che più indietro abbiamo ascritto alla tradizione notturna e contro-canonica della filosofia occidentale hanno ampiamente anticipato questo modo di impostare la faccenda ontologica del fondamento e del suo ritrarsi nell’abisso dell’assenza. A partire dall’analitica del *Da-sein* svolta in *Essere e tempo* per tutto il periodo successivo della sua ricerca, Heidegger ha imposto come urgente al dibattito filosofico questo motivo, fino ad allora scarsamente riconosciuto, allo sguardo della stessa riflessione onto-teo-ego-logica istituzionale. Questa, ci sembra, è la cifra dirompente del pensiero heideggeriano, che per essere afferrata e valorizzata quanto merita richiede che si riconosca almeno l’esistenza di una “tradizione notturna” che prolifica all’ombra del canone epistemico.

Lungo un analogo asse post-metafisico – ma l’etichetta già di per sé soccombe all’assalto dei propri limiti denotativi –, con il merito non da poco di aver aggiunto ulteriori parametri di originalità, si è mossa in una fase storica successiva la prassi della decostruzione introdotta in filosofia da Jacques Derrida, a partire dalla metà degli anni Sessanta dello scorso secolo. In modo particolarmente vistoso nella prima stagione della sua speculazione, allorquando i suoi interlocutori prediletti erano ancora in primo luogo la fenomenologia trascendentale husserliana e la critica etica dell’ontologia di Emmanuel Lévinas, Derrida si accosta a più riprese alle tesi di Heidegger sull’essere, sulla presenza e sulla differenza ontologica, riscontrando in esse una compromissione ancora troppo evidente con le posizioni fondazionistiche di quell’onto-teo-ego-logia che avevano la pretesa di sbaragliare assumendo una pretenziosa postura ultra-metafisica (Cfr. VERGANI, 2000, 96 e sgg.).

Nel tentativo di mettere alle corde anche gli ultimi residui di ontologia nichilistica della presenza ancora operativi nel pensiero heideggeriano, Derrida introduce la sua labirintica teoria della scrittura. Al riparo di un poderoso laboratorio scritturale punteggiato a piè sospinto da paradossi linguistici, aporie teoretiche e condito di

metafore attinte in gran parte al repertorio della qabbalah luriana – su tutte la dottrina della contrazione o concentrazione di Dio (*Tzimtzùm*) (Cfr. SCHOLEM, 1941, 271 e sgg.) – Derrida giunge infine a cesellare la nozione grammatologica di *traccia*, che nei suoi intenti avrebbe dovuto garantire un più credibile allontanamento della filosofia dalle convenzionali grucce metafisiche rappresentate dalla retorica dell’Origine assoluta del senso e dall’ovvietà della presenza come unica modalità temporale costitutiva dell’essere dell’essente: “La traccia non è solamente la sparizione dell’origine, qui essa vuol dire – nel discorso che teniamo e secondo il percorso che seguiamo – che *l’origine non è affatto scomparsa, che essa non è mai stata costituita che, come effetto retroattivo, da una non origine, la traccia, che diviene così l’origine dell’origine*. Allora, per sottrarre il concetto di traccia allo schema classico che la farebbe derivare da una presenza o da una non-traccia originaria e che ne farebbe un marchio empirico, bisogna parlare precisamente di traccia originaria o di archi-traccia. Sappiamo tuttavia che questo concetto distrugge il suo nome e soprattutto che, *se tutto comincia con la traccia, non c’è traccia originaria*” (DERRIDA, 1967 a, 92-93; i corsivi sono nostri).

Per riassumere brevemente: in base agli approdi raggiunti dalla decostruzione della storia dell’onto-teo-ego-logia iniziata da Heidegger e condotta a un ragguardevole livello di radicalità dalla grammatologia derridiana, non sarebbe più legittimamente argomentabile la tradizionale concezione metafisica che concepisce l’essere – “il reale”, “il presente”, “l’oggettivo”... – come fondato una volta per tutte in modo definito, razionale, rassicurate. Ogni *presenza* dell’essere; ogni *stabilità* del mondo; ogni *sensatezza* o plausibilità razionale del divenire storico non scaturiscono più da un fondamento o da un’origine assoluta e storicamente definita. Ogni inizio dell’esperienza che presume di essere definitivo, qualora sia sottoposto a una interrogazione abissale, non può che confessare a sua volta la propria abissalità.

La *presenza* delle cose o, se si vuole, ciò che delle cose si presenta in un’esperienza possibile, *diviene* possibile solo *sulla base* – ma già questa affermazione è suscettibile di decostruzione... – di un ritrarsi pre-originario di ogni origine alla quale si abbia la pretesa di aggrapparsi. Come abbiamo visto nella prima parte, nel suo commento/decostruzione del *Timeo*, Derrida si spinge tanto innanzi fino a lambire l’orlo di quell’abisso (*pre-* o *post-*metafisico, qui non fa davvero molta differenza) e tende a far collimare sempre più le nozioni grammatologiche di *traccia* e di *spaziatura* con il nome platonico di *chōra* (DERRIDA, 1987).

La domanda che, in tutta la sua impellenza, l'ontologia post-decostruzionista non può ancora per molto evitare di rivolgere alla filosofia dell'educazione attuale ci sembra che possa essere formulata nel modo che segue: con quale legittimità una più che paludata riflessione filosofico-pedagogica – che stranamente nel dibattito pedagogico italiano appare ancora maggioritaria – continua ancora ad affidarsi, *come se nulla fosse nel frattempo accaduto*, al concetto paideutico di formazione? Non sarà che ai suoi occhi quel concetto continua, nonostante tutto, ad apparire come avvolto in un'aura sacrale e quindi di fatto indecostruibile?

38. *Clinica della formazione e fantasmatica inconscia*

A partire dai primi anni Novanta dello scorso secolo, la voce solitaria di Riccardo Massa si è levata a difesa a spada tratta di una riproposizione, per quanto dialetticamente ponderata, del paradigma paideutico della formazione. A suo dire, questa *rentrée* in grande stile del termine sul palcoscenico della filosofia dell'educazione, la cui genealogia abbiamo a tratti evocato nei paragrafi precedenti, sarebbe stato reso quanto mai urgente da quella che ha definito come "l'innominabilità", nel panorama della cultura italiana laica e confessionale dell'epoca, di termini come "educazione" e "pedagogia" (Cfr. MASSA, 1991, 140). L'operazione pedagogica orchestrata su più piani di riflessione e di intervento pratico dalla clinica della formazione, se da una parte si incaricava di svolgere per quanto possibile un ruolo linguisticamente compensatorio in relazione a un lessico pedagogico dai più avvertito come ormai logoro e ideologicamente contaminato, dall'altra calcava l'accento sull'aspetto dell'*esteriorità* dell'azione pedagogica nelle sue linee costitutive: "Oggi 'formazione' sta in genere ad indicare, per lo più in funzione di complementare negativo rispetto non solo al termine 'educazione' ma anche al termine 'istruzione' (spesso però ha valore di sinonimo, specie di quest'ultimo) qualunque pratica consapevole, intenzionale, finalizzata, settoriale, organizzata e controllata rispetto all'apprendimento strutturato e permanente di conoscenze, abilità o atteggiamenti determinati. Quando se ne parla in un senso più tradizionale, si fa riferimento all'idea di formazione generale o di educazione integrale rispetto a un modello ideale. Dove è

sempre essenziale la centralità di un'azione esterna o di un'assunzione interna mirata e programmata" (Ivi, 140-141).

Quindi, riconvergere sul concetto compensatorio di formazione potrebbe voler dire – innanzi tutto e per lo più direbbe l'Heidegger di *Sein und Zeit* – evitare di seguire le orme di una tradizione avvertita come anacronistica e non più al passo con la sfida dei tempi. Ma questa operazione di *restyling* lessicale portata a compimento dalla clinica della formazione non si è arrestata soltanto alla fase teoretica della ri-denominazione istituyente del campo educativo. Riccardo Massa ha sentito di dover compiere un passo ancora successivo, che lasciava presagire l'avvento di un differente posizionamento anche nei confronti di quello che abbiamo chiamato fin dall'inizio lo sfondo *a*-formale o il "luogo" della formazione. Non può prodursi formazione propriamente detta se non a condizione che siano al di sotto e all'ombra di essa riscontrabili: "quelle determinazioni concrete che rendono possibile il processo di formazione sia in quanto mondo vitale, sia in quanto azione intenzionale per un verso e progettazione tecnica per l'altro" (Ivi, 143). E questo elemento determinante del mettersi in moto di ogni processo di formazione somiglia molto da vicino a ciò che la clinica della formazione definisce con una formula chorasoficamente suggestiva come "materialità educativa". In questo senso, sarebbe riscontrabile qualcosa di molto simile a un "circolo fenomenologico", che involge in una persistente spirality retroattiva l'emergere storico della materialità educativa e il dipanarsi trascendentale della fenomenologia esistenziale che organizza e ristrutturata i dati materiali dell'esperienza.

Bisognerebbe forse concedersi l'agio di osservare che il ricorso fiducioso che la clinica della formazione ha fatto all'armamentario trascendentale messogli a disposizione dall'Husserl della *Krisis*, oltre a essere un po' in ritardo sui tempi della sua avvenuta recezione filosofica a livello nazionale – non parliamo poi di quelli internazionali... –, di sicuro non rende agevole una più efficace approssimazione all'arcipelago metaforico della materialità educativa. A titolo di esempio, si potrebbero legittimamente sollevare i seguente quesiti: come si può non tenere in debito conto degli esiti post-metafisici della decostruzione heideggeriana e poi derridiana dell'ontologia della presenza, che proprio nella fondazione egologico-trascendentale del campo dell'esperienza operata dal metodo della riduzione fenomenologica scorgeva uno dei suoi estremi (sia detto in senso temporale) baluardi metafisici? Come non valutare in prospettiva l'impatto che una ontologia della stabilizzazione soggettiva e categoriale dell'essere-nel-mondo avrebbe avuto sulla possibilità di mantenere dischiuso un varco

in direzione dell'epifania simbolica dell'*a*-formale? Che, come avremo occasione di vedere in seguito, è tutt'altro che l'astratta manifestazione di un astruso concetto speculativo.

A tratti sembra persino che la mediazione concettuale operata dal codice linguistico contingentemente adottato da Massa (in questo caso la fenomenologia trascendentale, e in particolare la nozione di *Lebenswelt*) vanifichino la possibilità di restituire al meglio delle possibilità la prepotente vocazione chorasofica dell'immagine della materialità educativa. Ciò nondimeno, non si può non riconoscere lo sforzo riflessivo operato dalla clinica della formazione per rendere pensabile e in seguito anche inseribile in una prassi operativa la metafora paideutica dello sfondo materico: “Quanto agli aspetti interattivi, la materialità educativa si esprime all'interno di una certa relazione formativa, connessa sul piano della fenomenologia esistenziale a una *vera e propria fantasmatica inconscia, sorgente primaria di qualunque possibile relazione formativa ma anche, già di per sé, prodotto ed esito di essa*. Rispetto alla scansione logica relativa al versante dei mezzi, in quanto componenti fondamentali di qualunque azione formativa e di qualunque azione vitale, la materialità educativa si concreta in una certa situazione formativa, collegata sul piano della fenomenologia esistenziale a una certa simbolizzazione culturale da essa attuata e configurata a partire da esperienze vissute parimenti determinate” (Ivi, 144).

La locuzione “fantasmatica inconscia” lascia ben sperare in un successivo inoltrarsi del discorso clinico-formativo nei meandri della simbologia di ciò che si sottrae a una presa epistemica e oggettivante. Il linguaggio fenomenologico e la configurazione ontologica del mondo che muovendo da esso diviene possibile rendono se non impossibile quanto meno piuttosto arduo adempiere una simile propensione chorasofica. E fino a questo momento abbiamo soltanto sfiorato la prima tappa storica del ritorno alla ribalta in pedagogia del concetto antropologico di formazione.

39. *Neo-Bildung, ovvero il discorso filosofico della modernità in educazione*

Portandoci più in direzione dell'epoca attuale, da qualche anno a questa parte una delle parole d'ordine della filosofia dell'educazione italiana è divenuta quella di neo-

Bildung; e il suo ambasciatore più accreditato a livello accademico è senza dubbio Franco Cambi. Troppo raffinato cultore dei saperi umanistici tardo-novecenteschi per non mettere in conto i rischi di prevedibili cadute anacronistiche, Cambi riconosce senza riserve l'aspetto paradossale e intempestivo di un nuovo richiamo all'idea occidentale di formazione. Un conto è riconoscere che il canone pedagogico storicamente esplicitatosi lungo la direttrice *paideía-humanitas-Bildung* abbia espletato, per oltre duemila anni, la funzione di asse portante dell'identità educativa prevalente della civiltà occidentale. Così come un conto è ammettere che quel paradigma ha sempre teso a rivendicare per sé la portata universale dei suoi assunti di base, che nei suoi intenti sarebbero stati in grado di trascendere anche i più impervi steccati territoriali e temporali: "Una neo-*Bildung*? Sia pure. Ma dove 'neo' significa – insieme – congedo/ripresa/trasfigurazione. Processo di ricerca di un'altra forma per la formazione, che resta pur processo di acquisir-forma. [...] Da tutte queste voci emerge un'idea di forma (per la *Bildung* rinnovata) assai diversa dal passato. Né chiusa né autocentrata. Contrassegnata, oggi, dall'*apertura* e dal *cambiamento*. Forma-aperta e forma-che-cambia è un modello post-/anti-classico prima di tutto. È forma sempre *in fieri*. È forma-problema, sempre in de- e ri-costruzione. Un'idea di forma nuovissima che emerge da un processo formativo sempre in atto e lungo tutta la vita, che si fissa *pro tempore* e che funge da orientatore mobile. Una forma instabile, progressiva, in-quieta che rende ancor più netto il suo *status* poetico e la logica estetica che lo anima, ma tenendo ferma un'*altra* estetica come proprio regolatore" (CAMBI, 2009, 95; i corsivi sono di Cambi).

In nome di una tradizione a tal punto veneranda, varrebbe quindi la pena di sforzarsi a guardare *oltre* di essa, anche se non in modo dichiarato *contro* di essa. L'epoca di disincanto nella quale secondo Cambi continueremmo tutt'oggi a transitare – ma siamo poi così tanto sicuri di poter descrivere l'epoca attuale ancora in termini ortodossamente weberiani? – vanificherebbe la fiducia che la modernità trionfante aveva riposto nella funzione coscientizzante e civilizzante dell'Io. Un Io che può essere considerato alla stregua sia di perno trascendentale della personalità individuale e, nella sua ulteriore variante idealistica, sia come definitivo approdo destinale di un divenire dialetticamente addomesticato a Storia. Inutile aggiungere che, ormai da qualche decennio a questa parte, quell'Io si sia nel frattempo decentrato, moltiplicato, fratto in mille sottoripartizioni e non possa più essere assunto in modo pacifico come garante di una fondazione definitiva del senso dell'esperienza (Cfr. VATTIMO, 1981, 110).

A onor del vero, lo stesso Cambi dimostra di essere ben consapevole del paradosso di proporre un ritorno alla categoria iper-umanistica di *Bildung* nella fase storica di massima parcellizzazione dell'unità del soggetto. E tuttavia sente di non potervi in alcun modo rinunciare: “Senza la formazione, infatti, ogni pedagogia perde il proprio limite e si depauperava, in quanto la pedagogia tratta di processi formativi che – alla fine – attentono al soggetto in quanto tale” (CAMBI, 2000 b, 71).

Quindi, specie se in considerazione delle avventure attraverso le quali sono transitati i parametri di razionalità in vigore prima dell'avvento della crisi postmoderna dei saperi e degli assetti materiali, non si potrà certo rimettere in auge il paradigma della *Bildung* come se nulla, nel frattempo, fosse accaduto. Occorrerà prendere atto dell'avvenuto passaggio – non esente da traumi e da frequenti crisi di civiltà – da una razionalità forte, oggettiva, fondativa della struttura ontologica dell'essere a una razionalità critica, dislocata, ma pur sempre degna della considerazione che le spetta. Questa razionalità, diciamo così “in tono più dimesso”, secondo la visione della neo-*Bildung* ha avuto il suo demiurgo, al pensiero del quale dovremo di conseguenza tornare a guardare con rinnovata fiducia: Theodor W. Adorno: “Vogliamo darci un maestro per stare dentro questo orizzonte? C'è ed è rappresentato dal grandissimo Theodor W. Adorno che col suo pensiero può essere visto proprio come l'*educatore* del presente, per vivere in esso in modo attivo e propriamente umano e secondo trascendenza e resistenza e prefigurazione al tempo stesso. Con le sue categorie dell'*individuo* (da salvare), della *dialettica negativa* (per salvarlo come pensiero e per pensare *nella* contraddizione e *per* la differenza), dei *modelli critici* (dell'estetica, dello scandaglio della 'vita offesa', della decostruzione dei *media*, etc.), della *tensione utopica* (come ritorno del rimosso e come tensione metafisico-critica sul e nel reale 'amministrato')” (Ivi, 100-101; i corsivi sono di Cambi).

In nome di un ritorno “rigeneratore” – ma ogni riproposta di una neo-*Bildung* può dimostrare di essersene mai davvero allontanata? – alla ragione critica francofortese, è possibile continuare a pensare alla *Bildung* non più nei termini di un principio costitutivo del pedagogico, come è stato per oltre due millenni ma, in senso kantiano, come a un “ideale regolativo”. La *Bildung* non più intesa come un dato di fatto empirico già dato una volta per tutte, di fronte alla cogenza del quale occorrerebbe ancora prosternarsi, ma come un'esigenza, un *dover-essere*: “La forma-*Bildung* resta valida, però, come esigenza-di-forma, se pure realizzando tale forma per vie assai diverse dal

passato. In fondo la stessa ‘scuola di Francoforte’, pur così intessuta di *Bildung*, ci dà di questa nozione una visione più plastica, problematica, aperta” (Ivi, 94).

Per sua esplicita *decisione* – che altro non si dimostra – alla considerazione di Cambi si para innanzi quella micro-porzione del dibattito critico-teoretico attorno al destino della *Bildung* battente bandiera in via esclusiva tedesca. E, nei margini di quella ristretta angolatura del campo della riflessione filosofica contemporanea, senza dubbio autorevole (considerati i nomi che in essa vi appaiono) ma non per questo rappresentativa delle punte più avanzate della riflessione ontologica contemporanea, sembra proprio che il concetto di *Bildung* sia ancora del tutto degno di essere tematizzato come se, nel frattempo, non si fossero pronunciate su di esso le cosiddette ontologie del declino che abbiamo trattato in un paragrafo precedente: “In verità, oggi è proprio la *forma* della formazione che viene chiamata in causa e costretta a ri-definirsi dentro un processo che ha, rispetto al passato, cambiato volto e che si impone proprio per queste sue innovazioni. Il primo problema è; perché non possiamo più accogliere i modelli del passato e la loro idea di forma? e come dobbiamo sostituirli, rinnovarli, trasformarli? e possiamo farlo? e guardando a quali nuovi modelli? Il dibattito che si è aperto, soprattutto in Germania (potremmo dire tra Habermas, Gadamer e Luhmann, in particolare, ma anche con Albert, con Apel, con Jonas e molti altri), è stato su questo piano assai significativo. Esso si è accentrato intorno al modello-*Bildung* e alla sua attualità. La *Bildung* da Schiller a Thomas Mann e a Adorno è stato un po’ il modello-chiave della pedagogia (come teoria antropologica e sapere della formazione umana dell’uomo) contemporanea che ha posto al centro il soggetto come coscienza storica e culturale, che coltiva la propria *humanitas* uscendo da sé ed entrando nell’universalità della cultura (in ogni suo aspetto) e facendosi di essa sintesi come forma, come struttura dell’io che tiene fermo, nel soggetto stesso, un tipo di vita spirituale, che si fa, a sua volta, principio animatore di un’esistenza” (Ivi, 94).

In considerazione di quello che abbiamo visto essere stato il tragitto battuto dalla decostruzione post-metafisica del canone onto-teo-ego-logico, ha senso identificare nei nomi degli alfieri tedeschi di una razionalità ancora ampiamente sotto il segno kantiano (Habermas, Gadamer, Luhmann, Albert, Apel, Jonas...) ciò che di più significativo è stato pronunciato dalla contemporaneità sul destino della *Bildung*? Il discorso, ovviamente, sarebbe molto lungo e pluristratificato, e come tale non può essere affrontato in tutta la sua debordante pregnanza filosofica e ideologica in questo preciso contesto. Si tratterà più che altro di riconoscere e di valutare al meglio delle nostre

possibilità il peso (e con esso anche il rischio) implicato da una decisione che deve essere presa, questa volta da parte nostra, in merito a esso.

Sarebbe più che sufficiente nel frattempo provare a mettere in evidenza senza ulteriori infingimenti il fatto che, stante le scelte più o meno apertamente operate dal paradigma filosofico-pedagogico della neo-*Bildung* difeso da Franco Cambi, la pratica discorsiva che ritiene ancora difendibile la proposta (kantiana fino al midollo) del modello della *Bildung* inteso come ideale regolativo di una educazione a venire, se non del tutto coincidente, è quantomeno molto prossimo a ciò che Jürgen Habermas ha definito nell'omonimo saggio come il discorso filosofico della modernità: “Fin dall'inizio del XVIII secolo il discorso della modernità aveva un unico tema, sia pure sotto sempre nuove denominazioni: il venir meno delle forze connettive sociali, la privatizzazione e la scissione; in breve, quelle deformazioni di una prassi quotidiana unilateralmente razionalizzata, che fanno nascere il bisogno di un qualcosa che equivalga alla potenza unificatrice della religione” (HABERMAS, 1985, 142-143).

Non sarà forse che la neo-*Bildung*, nel solco di questa adamantina dichiarazione di intenti da parte della più accreditata eredità francofortese, ritenga in ogni modo necessario non rinunciare alla pratica di una ragione critica che possa a vario titolo tenere assieme le antinomie assiologiche che solcano in profondità la cosiddetta epoca del disincanto? Perorare sul versante pedagogico la causa della *Bildung*, come riteniamo di avere sufficientemente illustrato nelle sezioni precedenti, presenta sempre la controparte di una difesa d'ufficio di una ontologia che nel frattempo continua a lavorare sullo sfondo. Una configurazione metafisica dell'essere-nel-mondo che, in nome di una razionalità critica rappresentata come irrinunciabile baluardo dei valori universali dell'umanesimo e della ragionevolezza, finisce il più delle volte per trovarsi perfettamente allineata con le istanze demiurgiche e paideutiche che sono la cifra educativa di ciò che oggi va ancora sotto il nome di nichilismo.

Lo slogan *mainstream* che ne fornisce la variante *politically correct* potrebbe invece suonare: “Bisogna dunque rompere le inerzie, riportare al centro il principio di responsabilità: *prendere in mano le redini del proprio carattere...*” (NATOLI, 2006, 81; il corsivo è di Natoli). Sempre in nome del sacrosanto mantra ideologico, per pudore nemmeno più apertamente pronunciato, che una volta varcati i confini umanistici della *paideía* occidentale non sarebbe più possibile continuare a parlare a ragion veduta di educazione (Cfr. ACONE, 1986, 94).

Fino a questo momento almeno, la salvaguardia pedagogica della formazione in nome del valore indiscutibile della razionalità discorsiva, del rispetto dei diritti umani o dell'etica del discorso, ecc., si è messa al servizio di una religione laica della tecnocrazia i cui effettivi intenti di convalida della Megamacchina, per dirla con Serge Latouche, non dovrebbero richiedere neppure ulteriori ragguagli storici e critici. Del tutto in controtendenza – ne siamo fin troppo consapevoli – lo sguardo simbolico dispiegato dalla chorasofia preferisce invece optare per la causa antropologica della libera espressione *immaginale* dei moti convulsi del “luogo” *a*-formale della *paideía*. Non tanto perché ci si attenda che, muovendosi in quella direzione, si possa in qualche misura evocare una qualche possibile redenzione spirituale o materiale della condizione umana.

Più modestamente – e forse ancora nello spirito nietzscheano – ci piace immaginare che con la Verità sia ancora possibile fare esperimenti. E non soltanto restando confinati sul versante della pura speculazione filosofica o su quello, ultimamente ben più accreditato, dell'attestazione di fiducia incondizionata nei riguardi delle scienze dell'educazione a schiacciante dominanza psicologica. Tutto qui.

Capitolo ottavo

Le derive antropologiche della paideía

Certo, finora Martin non aveva avuto successo. Non era della loro tribù, non poteva parlare il loro gergo, si disse per consolarsi. Non poteva far finta di essere come loro. La maschera sarebbe stata scoperta e, per altro, le maschere erano estranee alla sua natura. In lui non c'era posto per finzioni e artifici. Doveva essere se stesso, qualsiasi cosa accadesse. Non era ancora capace di parlare il linguaggio dei suoi ospiti, ma con il tempo vi sarebbe riuscito. Non aveva dubbi. Intanto, però, doveva parlare e doveva farlo nel suo linguaggio, mitigato, ovviamente, quanto era necessario per farsi capire e per non turbarli troppo.

JACK LONDON, 1909, 22-23

40. *Metafore seminali e educazione*

La concezione demiurgica dell'educazione, nel corso della sua dominazione occidentale per lungo tempo incontrastata – che, come sappiamo, coincide con il dominio metafisico dell'onto-teo-ego-logia – si è espressa in modo paradigmatico facendo costantemente ricorso alla metafora paideutica del terreno da semina, dell'agricoltore e della semente. Citiamo dalla formulazione classica elaborata da Werner Jaeger, in riferimento al suo monumentale ripercorrimento storico dell'ideale ellenico della *paideía*:

“Per la buona educazione occorre in primo luogo un buon terreno, poi un contadino esperto, infine una buona semente. Il terreno dell’educazione è la natura dell’uomo, al contadino corrisponde l’educatore, semente sono le dottrine e i precetti che trasmette la parola parlata. Là dove una natura meno dotata riceve la cura opportuna per mezzo della conoscenza e dell’adattamento, quella deficienza può essere in parte compensata; inversamente, invece, anche la natura più riccamente dotata deperisce, ove sia trascurata” (JAEGER, 1944 a, 535).

In tutte le più significative versioni occidentali assunte volta per volta dalla metafora della formazione si è coagulata una codificazione di significati simbolici che, fin dall’inizio, si è dimostrata pronta a riconoscere nella metafora del *terreno* da coltivare la funzione passiva/recettiva attribuita alla “natura umana”, nel *contadino* l’immagine demiurgica dell’educatore che imprime (dall’alto verso il basso) in essa i modelli e, infine, nelle *sementi* i contenuti disciplinari o curricolari da trasferire al campo da coltivare. L’immagine si ritrova puntualmente integrata e messa in scena anche nella versione cosmo-pedagogica che ne ha fornito, all’inizio dello scorso secolo, Maria Montessori discutendo le implicazioni cognitive implicate dalla sua dottrina antropologica della “mente del bambino”:

“La mente del bambino è come un campo fertile, pronto a ricevere quello che germinerà poi in forma di cultura. Ma se la mente del bambino durante questo periodo viene trascurata, o frustrata nelle sue esigenze, essa diventa artificialmente ottusa e si opporrà in seguito all’insegnamento di qualsiasi nozione. Se il seme verrà gettato troppo tardi l’interesse non sarà più presente; invece all’età di sei anni ogni genere di cultura viene accolto con entusiasmo e più tardi questi semi si gonfieranno e germoglieranno” (MONTESSORI, 1943, 15-16).

L’uomo nel suo complesso, o anche soltanto nella sua mente quale si configura nel suo stadio infantile, appartenerebbero di diritto, senza che venga mai sollevato un dubbio circa la legittimità di questo paragone, al regime simbolico del “materiale da costruzione” del processo educativo. Per intenderci, il regime simbolico della “matrice”, della “Madre”, del “ricettacolo”, del “luogo” (*chōra*) che sono stati annunciati in modo definitivo nel mito del *Timeo* da Platone. Senza che se ne metta mai in luce l’aspetto di “causa errante” (*planōmenē aitia*), simulacro inclinato pre-originariamente a sottrarsi

“di propria iniziativa” alle cure formali e formative impartite a partire dalla trascendenza metafisica di cui gode il Demiurgo (DELEUZE, 1969, 231), e posseduta da una sua propria intrinseca “agitazione”, recalcitrante a ogni imposizione demiurgica dall’alto verso il basso di schemi ideali sottratti al divenire.

Il buon educatore, capace di assolvere al meglio delle sue capacità formative il proprio indiscusso ruolo demiurgico, sarà quello meglio capace di condurre alla “germogliazione”, per quanto è in suo potere, anche una “natura umana” che al suo sguardo appare come meno dotata della media. Un “orto” costituito da terra meno fertile può pur sempre ricevere una fertilizzazione straordinaria, una irrigazione suppletiva che si sforzerà di renderlo meno inadatto al momento di accogliere nel proprio seno le sementi. Le sementi, interviene a questo punto d’ufficio la scienziata dell’educazione, dovranno tuttavia essere interrate al momento più opportuno (*kairós*). Se si lascia passare quel momento decisivo, che nella sua visione “scientifica” coincide con la fase della prima infanzia, non si potrà sperare di ottenere alcun risultato pedagogicamente di rilievo.

Mettendo all’opera il procedimento ermeneutico dell’“amplificazione” rinnovato dall’esegesi junghiana del simbolismo alchemico (Cfr. JUNG, 1944, 32, 281), nei prossimi paragrafi procederemo a ripercorre tematicamente alcuni spunti fortemente impregnati di fondamentali riflessioni pedagogiche ospitati in alcuni testi nel frattempo assurti al rango di classici della letteratura contemporanea. Tra questi privilegeremo in modo particolare due romanzi appartenenti a due distinte aree linguistiche e antropologiche e, al tempo stesso, a due fasi storiche relative allo svolgimento socio-culturale del Ventesimo secolo: *Martin Eden* (1909) di Jack London e *Padre padrone. L’educazione di un pastore* (1975) di Gavino Ledda.

41. *L’animale selvaggio deve essere domato*

In pressoché totale sintonia con questa versione (istituzionale) dell’educazione demiurgica, pur nel tentativo enfaticamente nietzscheano di rovesciarne in senso dionisiaco e superomistico gli aspetti antropologicamente ostili all’affermazione incondizionata della propria “volontà di potenza”, si è pronunciato anche Jack London

nel suo capolavoro narrativo *Martin Eden*. Descrivendo lo stadio precedente ai primi slanci della sua incontenibile vocazione letteraria, a un certo punto la voce narrante fornisce del protagonista la seguente descrizione caratteriologica: “La sua mente era incolta: era un campo tenuto a maggese per tutta la vita, mai seminato con il pensiero astratto dei libri, che ora era pronto per essere coltivato” (LONDON, 1909, 60).

Nel caso spiccatamente emblematico sotto il profilo pedagogico costituito dal grande romanzo “di de-formazione” statunitense, il ruolo demiurgico nei confronti della “mente assorbente” dell’incolto e inizialmente sprovveduto marinaio poco più che ventenne Martin Eden viene esercitato direttamente dal suo primo e più grande amore, la giovane di estrazione alto-borghese Ruth: “il diffuso impulso di domare l’animale selvaggio la eccitava. *Era un desiderio inconscio di rimodellare l’argilla di cui Martin era fatto in un’immagine simile a quella di suo padre, una delle migliori al mondo per Ruth*” (Ivi, 76). Desiderio inconscio di fissare indelebilmente nell’“argilla vergine” antropologica di Martin un’immagine normativa il più possibile simile a quella paradigmatica del Padre. Riproduzione mimetica da imprimere senza alcuna esitazione chorasofica, secondo una direttrice archetipologica di regime diurno capovolta (dall’alto verso il basso) (DURAND, 1963), nell’argilla antropologica di cui ai suoi occhi, collocati socialmente in alto, appariva costituito l’*outcast* Martin Eden.

Volendo varcare la soglia di un confronto con le notevoli considerazioni sull’educazione informale disseminate impartite dalla vita – vera e propria “filosofia della vita”, nel senso più simmeliano del termine – qua e là nel *Martin Eden*, sarebbe il caso di spendere ben più di una parola, tanto per cominciare, sull’appartenenza di genere letterario del grande romanzo della maturità di Jack London, se di maturità si può parlare nel caso di un autore scomparso così prematuramente (1876-1916).

Nei limiti entro i quali possiamo farlo in questo contesto, si potrebbe fissare un primo paletto di ordine più che altro narratologico: nella storia tradizionale del *Bildungsroman* europeo, poniamo dalla pubblicazione del *Wilhelm Meister. Gli anni dell’apprendistato* (1796) di Goethe al *Dedalus. Ritratto dell’artista da giovane* (1916) di Joyce, i grandi temi sviluppati dalle differenti narrazioni vertono, da un lato, sulla storia autocostruttiva dell’identità soggettiva di un singolo individuo “speciale”, normalmente di estrazione borghese; personaggio principale che, trovandosi a transitare attraverso diverse peripezie esistenziali, alla fine approda a se stesso; o, per dirla con il Nietzsche di *Ecce Homo*: “diviene ciò che è”.

La formulazione paradigmatica di questa funzione eminente (anche se a ben vedere non del tutto esclusiva) svolta storicamente dal romanzo di formazione europeo l'ha fornita con ogni probabilità il giovane Lukács nella sua *Teoria del romanzo*: “Intesa come processo, la forma interna del romanzo allude al cammino compiuto dall'individuo problematico per giungere a se stesso, alla via che mena dalla fosca subordinazione a una realtà semplicemente puntuale, eterogenea e, per l'individuo, insensata, alla chiarezza dell'autoriconoscimento. Raggiunto questo autoriconoscimento, l'ideale escogitato come senso della vita getta, sì, luce sull'immanenza della vita, ma non per questo il dissidio tra l'essere e il dovere viene revocato, e non può esserlo neppure nella sua sfera d'azione, la sfera vitale del romanzo; l'unico risultato conseguibile è un *maximum* di approssimazione, un bagno di luce attraverso il quale il senso della vita di un uomo traspare nel modo più profondo e intenso. [...] *Questo processo assorbe un'intera vita umana, e insieme al contenuto normativo, alla via che porta l'uomo all'autoriconoscimento, se ne danno in pari tempo direzione e ambito*” (LUKÁCS, 1920, 72; il corsivo è nostro).

Dall'altro lato, in una prospettiva questa volta più disponibile a mettere in rilievo gli aspetti sociologici e storici dell'epoca gloriosa che assistette alla massima fioritura dei grandi romanzi di formazione (il Diciannovesimo secolo), si evidenzia il tema della riconciliazione ideologica tra la visione del mondo espressa dalla borghesia ancora in fase pre-rivoluzionaria e quella prodotta da una aristocrazia sul punto di cedere i posti in prima fila sul palcoscenico sociale. Questa volta il merito di averlo spiegato con finezza di argomentazioni spetta a Franco Moretti: “Il *Bildungsroman* – lungi dall'essere l'orgoglioso compimento dei decenni illuministi – è l'estrema riformulazione di un'altra e assai più modesta aspirazione settecentesca. *L'aspirazione a un meccanismo di promozione sociale che sappia conciliare, anziché estraniare, le due principali classi proletarie dell'epoca*. Nel *Meister* e in *Orgoglio e pregiudizio* i rappresentanti dei due opposti poli sociali – Wilhelm ed Elizabeth da un lato; Lothario, Iarno e Darcy dall'altro – si modificano appaunto in modo tale da smussare e rendere inoffensive le rispettive caratteristiche di classe. E ‘borghesi’ guariscono dall'intossicazione mentale del ‘pregiudizio’ – gli ‘aristocratici’ riescono a svelenire la noncuranza umiliante del loro ‘orgoglio’. [...] *Nel Bildungsroman avviene l'esatto contrario di quel che accadde nell'estate del 1789: non c'è secessione, ma ricongiungimento. [...] In una frase: il Bildungsroman racconta 'come si sarebbe potuta evitare la Rivoluzione francese'*” (MORETTI, 1987, 71; i corsivi sono nostri).

42. Argilla antropologica e mobilità sociale

Tornando al *Martin Eden*, non si può in alcun modo minimizzare la sua sostanziale eccentricità rispetto ai parametri estetici prestabiliti dal genere letterario consolidato del *Bildungsroman*. Se è plausibile, come argomenta con estrema convinzione Moretti, che il romanzo di formazione ottocentesco abbia messo in scena, sul piano della finzione letteraria, quel provvidenziale *hieròs gámos* sociale che avrebbe svolto un prezioso ruolo simbolico di compensazione ideologica rispetto a ciò che nel frattempo, sul fronte politico della lotta di classe, appariva come sempre meno evitabile (la rivoluzione borghese), non può sussistere una narrazione che funga da resoconto della lotta di classe che si consuma ai piani bassi della piramide sociale: “*Si pensi, per esempio, a come la rappresentazione della mobilità sociale, che è un tratto decisivo del Bildungsroman, si blocchi di colpo non appena entrino in scena dei lavoratori manuali: funzionava entro il mondo borghese, o tra questo e la vecchia classe dominante, ma al di sotto della classe media – in opere come Giuda l’oscuro, o Martin Eden, o Figli e amanti – non si riesce proprio più ad immaginarla. Intendiamoci, qui non è solo questione di rappresentazione, ma di realtà. «I giovani operai non beneficiano, come i giovani borghesi, di quel periodo di latenza e di formazione che consente una propria socievolezza e persino un’autonoma espressione, – scrive Michelle Perrot in un bel saggio recente: – l’ingresso precoce nel mondo del lavoro assorbe tutte le loro energie senza che possano godere dei diritti degli adulti» (M. PERROT, *La gioventù operaia: dal laboratorio alla fabbrica*, in *Storia dei giovani*, II. *L’età contemporanea*, a cura di G. Levi e J.-C. Schmitt, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 94).*” (Ivi, xv; il corsivo è nostro).

Senza quasi rendercene conto, siamo tornati ancora una volta – a condizione di esserne mai potuti uscire veramente – sulle tracce del “luogo” pre-formale (ma anche *a-formale*) della formazione cosmo-antropologica introdotto in grande stile dal “mito” sull’origine dell’universo esposto nel *Timeo*. Intrecciando al mito cosmologico, così come la meticolosa lettura metaforologica orchestrata da Hans Blumenberg ci invita costantemente a fare, il mito paideutico incistato nella riflessione sulla fisionomia dello Stato ideale de *La Repubblica*, si giunge ben presto alla conclusione che, anche nel caso

della *fabula* che vede protagonista il rude marinaio statunitense “dalle spalle larghe” (attributo morfosomatico tra l’altro che, in greco antico, era reso dal vocabolo *Pláton...*), che in una prima fase della sua traiettoria esistenziale si vergogna della propria costitutiva “argilla” socio-culturale, la sua “liberazione” dalla caverna della volgarità e della violenza implicherà una dolorosa *paideía* ascensionale verso l’uscita della sua caverna linguistica e antropologica.

Paideía che lo differenzierà in maniera irreversibile dalle condizioni socio-culturali vigenti nel suo originario ambiente di provenienza; habitat antropologico che non sarà più in condizioni di accettarlo una volta che, calcando le orme socratiche del prigioniero liberato che ritorna nell’antro dove vivono incatenati i suoi simili, tenterà di narrare le “cose pure e luminose” che ha potuto finalmente vedere con i propri occhi nella iperurania “pianura della verità” abitata dai “modelli ideali”, i membri delle classi dominanti: “Era alla ricerca di un paradiso perduto; non poteva più tornare nel suo vecchio paradiso, ma non ne aveva trovato uno nuovo” (LONDON, 1909, 448).

La sfibrante *paideía* iniziatico-antropologica alla quale si sottopone Martin Eden fino a oltre la metà del romanzo, illuso di potersi in tal modo elevare sul piano di una superiore e più compiuta “umanità superiore”: “Giù in basso, dove viveva lui, abitava la meschinità e Martin voleva purificarsi da quella meschinità che aveva macchiato ogni giorno della sua vita, voleva innalzarsi verso l’idealizzato regno dove abitavano le classi superiori. Per tutta la sua infanzia e la sua giovinezza era stato tormentato da una vaga inquietudine: non aveva mai saputo che cosa voleva, eppure aveva sempre voluto qualcosa, e di questo qualcosa era andato vanamente alla ricerca fino a quando aveva incontrato Ruth” (Ivi, 73; il corsivo è nostro).

Allo sguardo culturalmente “invaso” (Cfr. FREIRE, 1968, 115) messo in opera dal marinaio sempre più posseduto da incontenibili spinte letterarie Martin Eden, la propria precedente destinazione antropologica di lavoratore manuale, quotidianamente a contatto con la brutta materialità delle cose tangibili e “sporche” – la stessa condizione sociale che, allo sguardo demiurgico di Ruth, non può non apparire se non come argilla da plasmare – in questa fase iniziale di radicale messa in discussione della propria identità, non poteva non apparire connotata se non con i tratti infamanti della “meschinità” e della “bassezza”. L’elemento simbolico della sporcizia e della impudicizia a cui vengono quotidianamente a contatto i membri delle classi subalterne in conseguenza delle loro occupazioni professionali, in linea di massima, potrebbe dare àdito a un ulteriore fronte di approfondimento socio-antropologico. Una traiettoria che

ci condurrebbe inevitabilmente a prendere più ampiamente in considerazione l'implacatura simbolica che sorregge la stratificazione sociale nelle società tradizionali e in quelle che hanno attraversato in una fase recente i processi di modernizzazione. La coppia di categorie di *status* che sembra essere ben installata alla base di ogni gerarchia sociale storica, non di rado del tutto a prescindere dalle effettive polarizzazioni assunte dal potere, è quella di puro/impuro (Cfr. DUMONT, 1966, 129 e sgg.). (Ma non è certo questa la sede per mettere in piedi una simile esplorazione.)

Proseguendo nell'orchestrazione diegetica della deviazione antropologica di Martin, London ne descrive la sua rinascita artistica, poco dopo averne celebrato la sua morte come paria della società. Nella fase del suo fulmineo approdo alla sfera dei valori estetici e letterari borghesi – letture forsennate, prima maturazione di un acerbo ma robusto “gusto letterario”, avversione di principio per le figure improduttive dei critici letterari e dei giornalisti, ecc. – è come se a Martin si disvelasse all'improvviso la teoria nussbaumiana dei funzionamenti “autenticamente umani”. In assenza di uno o più di questi funzionamenti, per altro in sintonia con lo spirito aristotelico e quindi marxiano che ispira questa variante della teoria della giustizia di Rawls, non si dovrebbe considerare a tutto tondo umana una singola esistenza. Nella lista dei “funzionamenti” (vita, salute fisica, integrità fisica) non può mancare anche la voce *sensi, immaginazione e pensiero*: “Potere usare i propri sensi per immaginare, pensare e ragionare, avendo la possibilità di farlo in modo ‘veramente umano’, ossia in un modo informato e coltivato da un'istruzione adeguata [...]. Essere in grado di usare l'immaginazione e il pensiero in collegamento con l'esperienza e la produzione di opere autoespressive, di eventi, scelti autonomamente o di natura religiosa, letteraria, musicale e così via...” Con dolore si compie per Martin il suo passaggio iniziatico “da individuo a persona” (Cfr. NUSSBAUM, 2002, 75-76).

“Meschinità”, “bassezza”, “sporcizia”, “impurità”, “volgarità,” non appaiono forse, nell'economia diegetica del romanzo di Jack London, come i requisiti categoriali minimi i cui parametri definiscono i margini del regime antropologico “notturno” della caverna pre-paideutica nel cui antro aveva fino allora vissuto il marinaio ventenne Martin Eden (Cfr. DURAND, 1963, 256 e sgg.)? Il terreno fertile della pianura alluvionale o la sabbia arida del deserto disidratato, sono entrambi possibili materiali metaforici da costruzione che si rendono in apparenza massimamente disponibili per una risalita della china paideutica a cui ci richiama il canone occidentale dell'educazione. Ciò può essere demandato istituzionalmente alle attenzioni didattiche

del maestro o dell'insegnante tradizionale; ma la funzione ci si immagina che possa essere svolta in modo ben più efficace dall'attivazione simbolica della sfera sentimentale dell'"educando".

Attivazione antropologicamente asimmetrica, dall'alto verso il basso, in base alla tacita costituzione del ben noto dispositivo relazionale "erotico-ricattatorio": ti amo (e ti amerò sempre di più un domani) *a condizione* che tu ti lasci plasmare dall'energia "ideale" del regime paterno che fluisce attraverso di me; attraverso la dispensazione del mio "amore disinteressato" per te (per "uno come te"). *Nonostante tutto* (nonostante l'impurità sociale di cui è impastata la tua "natura informe"...). Soltanto in questo modo tu (misero marinaio senza classe e senza cultura) potrai innalzarti fino al mio superiore livello di bellezza, eleganza, prestigio, "purezza", ecc.

In questa polarizzazione diadica, oltre tutto, sembra incorporarsi al massimo delle sue potenzialità espressive il concetto prasseologico di *violenza simbolica* introdotto da Pierre Bourdieu nella sua teoria dei campi d'azione sociali: una violenza che viene inoculata nelle classi dominate da parte delle classi dominanti, spesso attraverso il ricorso spregiudicato al coinvolgimento affettivo, senza che il fatto venga apertamente riconosciuto per quello che è in sé e per sé da nessuna delle due parti coinvolte: "Uno degli effetti della violenza simbolica è il tramutarsi delle relazioni di dominazione e sottomissione in relazioni affettive, la trasformazione del potere in carisma o in fascino atto a suscitare un incantamento affettivo (per esempio nelle relazioni fra capi e segretarie)" (BOURDIEU, 1994, 168).

Come ormai sappiamo, un'impresa paideutica di fuoriuscita ascensionale da una precedente condizione di informe minorità culturale, sociale, ecc. rischierebbe di concludersi con un pedestre buco nell'acqua da parte del cavernicolo aspirante "arrampicatore" se non dovesse entrare in gioco una figura che fino a questo momento è stata lasciata in ombra dalla narrazione. Di sicuro non nell'ombra della caverna, su questo possiamo scommettere. Il prigioniero dell'antro platonico, a differenza di Martin Eden, non smaniava certo all'idea di venire forzatamente allontanato dai suoi compagni per essere trascinato su in alto, verso la iridescente pianura della verità che si distendeva al di fuori della caverna. In Martin, almeno in apparenza, sembrano trovare una sintesi compiuta l'immagine dello schiavo liberato e quella più enigmatica dell'anonimo liberatore. Ma a una considerazione più attenta siamo costretti a prendere atto che le cose non stanno esattamente in questi termini. L'allegoria platonica e le fluenti metafore che attorno a essa si addensano, ci informano che la *paideia* impone al soggetto che vi è

predestinato un moto cognitivo *ascensionale*, non esente da diverse modalità di quello che oggi gli antropologi chiamerebbero shock culturale.

L'ascensionalità dell'acquisizione di conoscenza, con tutti i significati iniziatici che essa implica, è anche una processualità cognitiva e culturale che tende alla chiarezza, alla luminosità e alla trascendenza proprie di una verità qualitativamente altra rispetto a quella umbratile di cui il prigioniero si era fino ad allora pasciuto nella caverna. Trascendenza non soltanto relativa al contenuto epistemico di quella verità che di distende al di fuori del mondo delle ombre (le Idee sovrasensibili); ma anche trascendenza intrinseca alla funzione del liberatore anonimo, che come il mito lascia intendere, non appartiene al mondo degli schiavi incatenati al fondo della caverna.

Anche la liberazione volontaria di Martin dall'impurità antropologica, morale ed estetica da cui era partito abbisogna dell'intervento di una congrua dose di trascendenza per potersi attualizzare. Se la sua vicenda umana, per come ci viene restituita dal romanzo, lo aveva messo fin dalle prime pagine a contatto con il mondo socialmente superiore di Ruth e della sua famiglia altolocata, e se il primo contraccolpo che il risveglio della sua peripezia paideutica ne alimente l'incontenibile vocazione letteraria, quella vocazione avrebbe rischiato di condannarlo a un'esistenza velleitaria, irta di cocenti delusioni. Cosa che puntualmente accade, raggiungendo un *climax* di crescente drammaticità fino a circa la metà del romanzo. Ovvero fino al momento strategicamente cruciale dell'entrata in scena della figura paideutica, anche se non propriamente demiurgica (funzione che la diegesi dell'opera ha demandato a Ruth) del mentore di Martin Eden: Russ Brissenden.

Icona eccentrica di intellettuale raffinato e disincantato, una variante decadentistica di Ivàn Karamazov con il quale Martin entra in contatto nella cerchia ristretta dei coetanei sodali di Ruth e di suo fratello. Se, come sostiene James Hillman ne *Il codice dell'anima*, non ci si dovrebbe attendere dai nostri genitori che possiedano anche la capacità di scorgere l'*imago* vocazionale di cui siamo portatori fin da prima della nascita; la funzione parentale è piuttosto quella di prendersi cura del nostro corpo, delle nostre emozioni primarie e della primissima fase della nostra socializzazione. Del resto dovrebbe farsi carico il mentore: "Il compito del genitore, ridotto al minimo, consiste nel darti un tetto e abbastanza da mangiare, nello svegliarti la mattina e mandarti a scuola; inoltre, un rifugio sicuro e un luogo per le regressioni non è un lavoro da poco. Libero da tali compiti, il mentore, invece, ne ha uno solo: *riconoscere l'invisibile*

ardello che porti e avere una fantasia su di esso che corrisponda all'immagine del cuore" (HILLMAN, 1996, 208; il corsivo è nostro).

E questo è tanto vero nel caso della *fabula* di Martin Eden che, in una delle sue prime prese di posizione di Brissenden a favore del suo ancora inesperto amico, cerca addirittura di sottrarlo alle grinfie della funzione demiurgica su di lui agita dalla donna amata: "Solo il cielo sa cosa sta cercando in una figlia della borghesia. La lasci perdere. Si scelga una donna grande, eccentrica, ricca di fuoco, che rida della vita e si faccia beffe della morte e che ami il suo uomo finché le è possibile. Esistono donne simili e si innamoreranno immediatamente di lei tanto quanto qualsiasi pusillanime prodotto della protetta esistenza borghese" (LONDON, 1909, 315-316). Senza ovviamente sortire alcun effetto concreto: "Brissenden e Martin erano in disaccordo sull'amore e sulle riviste e su molte altre cose ma si piacevano e, da parte di Martin, si trattava di un sentimento profondo. [...] Fu proprio grazie alla generosità dell'amico che Martin conobbe cibi raffinati, bevve per la prima volta lo champagne e fece la conoscenza dei vini del Reno. Ma Brissenden rimase sempre un enigma" (Ivi, 316). Il mentore, qualora si affacci sulla nostra esistenza "alla deriva", assume spesso un atteggiamento perturbante, ferito, difficile da decifrare per lo stesso destinatario delle sue attenzioni: "Chi o cosa Brissenden fosse, Martin non lo capì mai. Era un uomo privo di passato, il cui futuro era l'imminenza della tomba e il cui presente era una amara febbre di vivere" (Ivi, 317). Martin era certo soltanto di un fatto, e cioè che il suo mentore era a sua volta una persona di rango elevato e di grandi disponibilità finanziarie: "Sapeva che il suo amico era ricco" (Ivi, 336).

Fino al giorno tanto atteso in cui il mentore, Brissenden, avverte che i tempi sono maturi, e l'aspirante scrittore, filosofo, poeta, drammaturgo Martin Eden può finalmente essere iniziato/cooptato/elevato fino a essere introdotto nella repubblica delle lettere della sua città, che è San Francisco: "Tu leggi davvero i libri e per questo ti sei ritrovato solo. Bene, stasera ho intenzione di mostrarti altri uomini che leggono davvero, così non ti sentirai più solo" (Ivi, 339).

La soggettività, la personalità, la storia (*mýthos, fabula*) di Martin Eden continuano ciò nondimeno a rimanere quel “campo fertile di argilla” a disposizione delle forze elevatrici dei paradigmi culturali socialmente dominanti. Percezione condivisa, in primo luogo, da lui stesso, da Martin in persona; e a maggior ragione rivendicata dalla donna che è emblema di purezza antropologica conferitale da un’ estrazione culturale e sociale superiore che, proprio in virtù della sua appartenenza al regime simbolico dei paradigmi “ideali”, ha potuto catturare “dall’esterno” il suo cuore selvaggio. A condizione – vale la pena di ripeterlo – che quell’argilla potesse essere il prima possibile sottomessa a una ben precisa *paideía* “antropologicamente risollevante”; postura adattativa che, nell’intento dell’agente della *paiedeia* demiurgica, comporta un atteggiamento di docile ricezione a partire dal corpo e dalle sue predisposizioni di una forma paradigmatica che viene “donata” dall’alto verso il basso, attraverso l’esercizio onto-teo-ego-logico della funzione demiurgica, in nome dell’energia espansiva che irradia dal paradigma metafisico, come Blumenberg ha messo in luce in modo esemplare (Cfr. BLUMENBERG, 1989, 108).

Durante tutta la prima parte del romanzo di London, Martin Eden, il marinaio illetterato ma fatalmente attratto da quella che non può non apparirgli ancora come la “purezza” del *modus vivendi* alto-borghese, si autopercepisce con lo stesso sguardo discriminante tipico delle classi sociali che così etichettano quelli della sua condizione. Ossia come “argilla” antropologica degna di lasciarsi plasmare dai modelli ideali “trascendenti”, che discendono anche nel caso suo dall’alto verso il basso, e giunge a concepire come “melma” degradante il proprio mondo socio-culturale di provenienza.

Questo esito può apparire come inevitabile sotto il profilo dello svolgersi dell’intreccio anche perché la voce narrante “onnisciente” ne restituisce le gesta e i pensieri soltanto dopo essersi strategicamente insediata in una ben precisa focalizzazione diegetica. Una focalizzazione *narrativa* a ben vedere tutt’altro che antropologicamente neutrale che, in modo sempre più deciso, si identifica con la consapevolezza (visione del mondo, ideologia, angolatura critica...) demiurgica tipica della classe sociale paradigmatica, dispensatrice di purezza ed elevazione.

Per comprendere meglio questo delicato passaggio antropologico, è necessario scendere più a fondo nella concezione, tipica di una certa ermeneutica speculativa della narrazione pienamente dispiegata, del concetto di “punto di vista narrativo”: “È anzitutto sul piano *ideologico*, cioè quello delle valutazioni, che la nozione di punto di vista prende corpo, nella misura in cui una ideologia è il sistema che regola la visione

concettuale del mondo in tutta l'opera o in una sua parte. Può essere quella dell'autore o quella dei personaggi. Quello che viene chiamato 'punto di vista dell'autore', non è la concezione del mondo dell'autore reale, ma quella che presiede all'organizzazione del racconto di un'opera particolare. A questo livello, punto di vista e voce sono dei semplici sinonimi: l'opera può far ascoltare altre voci rispetto a quella dell'autore e segnare diversi mutamenti regolati di punti di vista, accessibili ad uno studio formale (per esempio uno studio dell'utilizzo degli epiteti fissi nel campo del folklore)" (RICOEUR, 1984, 157).

Mai come nel caso del grande romanzo di Jack London si può far valere la precisazione che, quella orchestrata narratologicamente nella finzione, non può essere considerata a tutti gli effetti come "la visione personale di Jack London". Si tratta, più verosimilmente dell'angolatura diegetica di una voce narrante che intende innescare, almeno nelle parti iniziali del suo racconto, processi empatici sempre più coinvolgenti in un pubblico che, sotto il profilo socio-culturale, è collocato in posizione antagonista e "superiore" rispetto a quella del protagonista del romanzo. Toglie ogni indugio in merito lo stesso Jack London nella lettera del 17 gennaio 1910, da egli stesso scritta al "San Francisco Bulletin" in risposta a un'accusa di nichilismo e di ateismo rivoltagli da parte di un lettore coinvolto sul piano confessionale:

"Martin Eden non è un'autobiografia e neppure una parabola sulla terribile fine che attende che non crede in Dio: ho scritto questo libro come atto d'accusa contro l'affascinante lotta della bestia selvaggia chiamata Individualismo. [...] Martin Eden era un vero individualista estremo, di tipo nietzschiano. [...] Essendo un Individualista, completamente all'oscuro dei bisogni altrui e dei bisogni collettivi del genere umano, Martin Eden vive solo per se stesso, combatte solo per se stesso e, se così vi pare, muore solo per se stesso. Si batte per entrare nei circoli borghesi dove si aspetta di diventare raffinato, colto e di condurre un'esistenza di alto livello, anche dal punto di vista intellettuale. Si è conquistato questi circoli e rimane sgomento di fronte alla colossale mediocrità senza amore della borghesia. [...] Nella mia parabola Martin Eden fallisce e muore non perché non ha fede in Dio ma perché non ha fede nell'uomo. Non è andato oltre se stesso, il resto dell'umanità per lui non conta. [...] Martin Eden si è ucciso, io sono ancora vivo. Perché sono vivo? Perché ho fede nell'uomo, fede che Martin Eden non ha mai conquistato [...]. La mia fede nell'uomo è facilmente

accessibile a tutti: i miei libri si trovano in qualsiasi biblioteca” (in LONDON, 1909, 479-481; i corsivi sono nostri).

Il romanzo *Martin Eden* non è un'autobiografia, questo dovrebbe rimanere assodato. Secondo il suo autore, occorre infatti che il lettore si tolga di mente il prima possibile il semplicistico schema proiettivo in nome del quale finisce con l'attribuire al personaggio principale della narrazione il ruolo di maschera letteraria che dovrebbe dissimulare sotto le sue sembianze caratteriali i tratti più profondi che sarebbero di pertinenza dello scrittore Jack London. Non che London non sia perfettamente consapevole dei molti aspetti che di sicuro avvicinano la sua personale vicenda umana e artistica alla *fabula* del marinaio che si vuole liberare della propria gettatezza antropologica per innalzarsi prometeicamente a una condizione socio-culturale che non può che apparirgli come ben più desiderabile della sua di partenza. Ma è troppo semplice, troppo scontato, dopo tutto volgare impostare come se niente fosse l'equivalenza Martin Eden = Jack London.

Sotto traccia si potrebbe anche leggere la precisa volontà di London di prendere in modo cautelativo le distanze da ogni “illusione autobiografica”. E non soltanto perché, dal punto di vista contingente, il personaggio di finzione è rappresentante come un convinto seguace della prima ora del pensiero iper-individualistico di Nietzsche, mentre lo scrittore “reale” avrebbe sposato la causa umanitaria dell'ideologia socialista.

È un po' come se London, avesse deciso di troncarsi sul nascere la persuasione che giace a monte di ogni tentativo di scorgere nel genere letterario dell'autobiografia “una tensione estetica e architettonica [...] il viaggio di formazione forse più importante che ci è dato intraprendere” (DEMETRIO, 1996, 145). Questo potrà forse essere asseribile per il genere artificialmente teleologico del *Bildungsroman*, nel quale come sappiamo non è possibile far rientrare un libro che, come il *Martin Eden*, di sicuro non celebra il valore indiscusso e metafisico della *Bildung*, ma si colloca a più riprese da punto di vista chorasofico dell'“argilla antropologica”. Non soltanto nell'intrecciarsi e nel dipanarsi delle sequenze narrative del romanzo di London si fa fatica a rintracciare la fisionomia di un soggetto *unico*, per giunta in formazione; nel lettore rimane costatemente in bocca il sapore di quella che un grande estimatore della scrittura di Jack London come Pierre Bourdieu ha efficacemente definito “illusione retorica”: “Produrre una storia di vita, trattare la vita come una storia, ossia come la narrazione coerente di una sequenza significativa e orientata di eventi, forse è come rendere omaggio a un'illusione retorica, a una rappresentazione comune dell'esistenza che tutta una tradizione letteraria ha

confermato e continua a confermare. *Perciò è logico chiedere aiuto a chi ha rotto con questa tradizione sul terreno stesso della sua realizzazione esemplare*” (BOURDIEU, 1994, 73). Forse nessuna narrazione novecentesca ha rotto bruscamente con l’illusione retorica più di quanto ha fatto il *Martin Eden* di Jack London. Anche per questo la decostruzione immaginale della funzione demiurgica dell’educazione non può che trovare in essa una insostituibile alleata.

Capitolo nono

La storia agra(ria) dell'umanità

Non esce certo dalla polvere la sventura
 né germoglia dalla terra il dolore,
 ma è l'uomo che genera pene,
 come le scintille volano in alto.
Il libro di Giobbe, v, 6-7

È il padre Giove, lui stesso, che ha voluto così difficile la
 via del coltivare, e per primo fece smuovere con arte la
 terra dei campi, aguzzando con le preoccupazioni i pensieri
 dei mortali, per impedire che il suo regno restasse
 addormentato in un pesante torpore d'inerzia.
 PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Georgiche*, I, vv. 120-125,
 Mondadori, Milano, 1999, p. 9

44. *L'inizio della storia e la tentazione del nomadismo*

Prima di poter procedere con l'interpellazione chorasofica del romanzo di Gavino Ledda *Padre padrone*, di cui ci occuperemo per esteso nel prossimo capitolo, ci sembra necessario ricostruire in via preliminare il terreno storico, per non dire archeologico della macro questione paideutica che in esso si solleva. Senza avere anche qui la pretesa

di porre mano a un quadro esauriente, saremo già soddisfatti se riusciremo a sfiorarne alcune sollecitazioni di massima. Per intenderci, qui non ci preoccuperemo più di tanto di girare attorno a ciò che si potrebbe nominare come “l’inizio della storia”. Né ancor meno ci faremo sopraffare dal dubbio se questo inizio debba essere dialetticamente sussunto sotto l’idea più generale di “tradizione degli oppressi” (BENJAMIN, 1940, 79); o se, al contrario, ci si possa far bastare l’ipotesi ermeneutica che ogni scienza delle origini della storia rimanga nei confini della mitologia romantica (HEIDEGGER, 1935/53, 163).

Così come non ci smarriremo dietro l’annosa questione se questo presunto inizio sia da rintracciarsi nel cosiddetto sviluppo dei primi sistemi alfabetici e nel collaterale sedimentarsi delle primordiali testimonianze poetico-religiose sulle origini dell’umanità. Forse gli aurorali esempi di scrittura sumerica e micenea ci ricordano che la prima impellenza da soddisfarsi attraverso un sistema di mediazione comunicativa segnico-simbolica del rapporto con la realtà sociale è stata quella avvertita, in primo luogo, dalla figura del mercante e non da quella del re o del gran sacerdote.

All’inizio della scrittura gli uomini, a ben vedere, non furono *inventori*, ma più che altro fecero *inventari*. Il problema che ci riguarda è, prima di tutto, quello, ineludibile, del rapporto con la terra. La costituzione dei primi insediamenti urbani fu strettamente collegata alla questione della terra. Il villaggio, e successivamente l’accorpamento urbano dei villaggi, furono strettamente funzionali al controllo da parte delle classi egemoni emergenti dell’agro coltivabile, al cui centro simbolico questi insediamenti sorsero.

Non appena l’uomo si sedentarizza, non appena la terra si predispone a diventare la principale risorsa economica attorno a cui ruoterà il fiorire delle civiltà, si costituisce la struttura archetipica costituita dalla diade (o dall’endiadi) proprietario/coltivatore (o proprietario e coltivatore). È a partire da questo evento che si decide il vero e proprio “destino dell’essere”, sotto il profilo dell’articolazione dei rapporti manipolatori verso l’esistente: la *cosa* (*Das Ding*). È nei confronti del possesso e della manipolazione della terra che la storia dell’umanità si caratterizza come quella “catastrofe” contemplata con estrema commiserazione dall’Angelo della Storia, di benjaminiana memoria.

Lo sguardo archeologico, talvolta, può lasciarsi sedurre dalla tentazione eufemizzante del *nomadismo*. Sarebbe esistita, sostiene la teoria di quest’ultimo, una temporalità non riconducibile integralmente nei parametri evenemenziali che si riferiscono alle oscillazioni e al divenire delle grandi civiltà stanziali. Le civiltà

fondatrici di centri urbani, di imperi, di eserciti, di paci e di guerre. Arduo sarebbe poi avanzare la pretesa di ricostruire le origini della grande avventura nomadica, come ci ricorda forse il più nomade tra gli scrittori erranti della seconda metà dello scorso secolo (Cfr. CHATWIN, 1987, 247).

Ci si potrebbe pur sempre rifare alla teoria schellinghiana di un nomadismo pre-historico, lo Zabismo, la religione astrale di tutte le genti non ancora suddivise o accorpate in popoli, prima dell'avvento stesso del politeismo, e con esso dell'agricoltura e della Storia (Cfr. SCHELLING, 1856/61, 649, 695). Il pungolo all'esistenza errante, non sarebbe dipeso dall'incidenza di condizioni esteriori, materiali ma da una sottile inquietudine interiore, archetipica, frutto dell'oscura percezione di non essere più espressione dell'intera umanità, ma al massimo di un suo frammento irrilevante, inessenziale, improvvisamente gettato ai margini dell'essere immemorale (Cfr. SCHELLING, 1842, 205).

La dialettica signoria/servitù, se ancora postuliamo che sia dotata di una qualche capacità di ricostruzione speculativa del processo che determina la nascita della proto-struttura sociale, si innesca all'origine del relazionarsi dell'uomo alla terra. Il *padrone* (il "signore"), il proprietario terriero, sarebbe allora colui che si mostra disposto a mettere a repentaglio la propria *vita* (la dimensione antropologica che rientra nell'"elemento dell'essere") pur di non rinunciare all'elemento spirituale della propria *libertà*; il *servo* è, di contro, colui che è disposto a rinunciare al conseguimento della dimensione spirituale della *libertà* pur di non essere privato della *sicurezza* della propria nuda vita (Cfr. HEGEL, 1807, vol. I, 157). Inoltre, sempre indulgiando nell'abusare del più che classico canovaccio dialettico hegeliano, si evidenzia il differente rapporto delle due auto-coscienze (quella del servo e quella del signore) nei confronti dell'oggetto cui si riferiscono. Il *signore* posiziona il servo fra sé e l'esistenza indipendente dell'oggetto (nel nostro caso, la terra). Il *servo* si trova sottomesso, alla stesso tempo, sia al signore (che rappresenta l'in sé della propria autocoscienza), sia alla cosiddetta "verità" (ossia all'esistenza indipendente dalla sua conoscenza) dell'oggetto, che si trova costretto a trasformare per soddisfare i bisogni del signore (Ivi, vol. I, 159-160).

Il lavoro del servo è quello attraverso il quale, da una parte, non vengono soddisfatti i suoi bisogni basilari mentre, dall'altra, è al tempo stesso quello in cui si consuma l'indipendenza ontologica dell'oggetto, che viene trasformato dal lavoro del servo. Il signore si trova così a dipendere sempre di più dall'attività manuale del servo, e si pongono in questo modo le premesse per un incipiente rovesciamento dialettico dei due

ruoli, solo in apparenza cristallizzati. Qui non ci interessa tanto di riflettere sul senso più autentico del verbo hegeliano (di questo si sono già occupati a iosa i due terzi almeno dei testi filosofici del Novecento, soprattutto di bandiera francese). A noi interessa piuttosto di tornare sul rapporto con la terra come luogo cruciale di progettazione storico-metafisica del destino dell'uomo.

45. *Il sacro, gli alfabeti e la legittimazione del potere*

I *proprietari* terrieri furono coloro che, con l'arma della violenza e della conseguente usurpazione, presero possesso della principale risorsa di sostentamento di cui disponeva l'umanità dei primordi. I *contadini* furono invece coloro che, nelle prime interminabili fasi di caratterizzazione delle strutture elementari della società, si trovarono sottomessi alla coltivazione della terra per conto dei proprietari. I proprietari delle terre furono non soltanto gli spietati sfruttatori e gli aguzzini del restante genere umano ma anche, innegabilmente, i suoi profeti, sacerdoti e poeti (Cfr. FABIETTI, 2010, 94-95). Nel loro entusiastico *profetare*, come nel loro ieratico *officiare* e nel loro sublime *poetare* si rifletteva, come ancora oggi si riflette (stando almeno alla sociologia più disincantata), l'esigenza di legittimare su un superiore livello di mediazione simbolica e retorica, la struttura sociale costituita. Struttura essenzialmente bipartita, che trova origine dal confronto dell'uomo con il problema della terra. Sforzandosi di arginare, al tempo stesso, le più indisciplinate espressioni della cosiddetta "ferocia del volgo".

Su questo ultimo punto converrà rinfrescarsi un po' la memoria. L'elenco dei testi che, dall'alba dei tempi, confermano questa consuetudine è sterminata, come i granelli di sabbia sulla spiaggia del mare. Si può dare la stura alla nostra brevissima rassegna con il mito dello smembramento dell'androgino cosmico primordiale che fa la sua apparizione del decimo libro del *R̥g-Veda*: "Quando smembrarono Paruṣa, in quanti parti lo divisero? Che cosa divenne la sua bocca? Che cosa le sue braccia? Come sono chiamate ora le sue cosce? E i suoi piedi? La sua bocca diventò il sacerdote (*brahmano*), le sue braccia si trasformarono nel guerriero (*kṣatriya*), le sue cosce nel contadino-artigiano (*vaiśya*); dai piedi nacque il servo (*śūdra*)" (*R̥gveda*, 2000, 68).

Sulla valenza socio-simbolica di queste antiche metafore vediche si può ancora utilmente consultare la lettura lucidamente elaborata da Max Weber. (Cfr. WEBER, 1916/17, 656, 782-783). Ancora più interessante per quanto concerne il nostro discorso, è la ricostruzione weberiana del rapporto lavoro dei campi/pastorizia nella costituzione dell'antico ebraismo. Secondo Weber, in particolare, la "maledizione" biblica del lavoro dei campi appartenerebbe alla tradizione tipicamente jahvista dello Stato del Sud di Giuda, a organizzazione nomadico-pastorale, che attraverso lo sguardo dei suoi profeti di sventura come Elia, guardava con puritana esecrazione alle sopravvivenze orgiastico-estetiche del culto agricolo dei diversi Ba'al mesopotamici tipici dello Stato elohista del Nord. (Cfr. WEBER, 1917/19, 1030-53).

Si potrebbe quindi proseguire riportando un noto versetto della *Lettera ai Romani* di san Paolo (*Rm*, XIII, 1-2): "Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna", per poi procedere con un salto storico vertiginoso al di fuori della storia sacra, in direzione della vichiana storia ideale eterna: "Però, essendo il fine della poesia d'addimesticare la ferocia del volgo, del quale sono maestri i poeti" (VICO, 1744, 812).

Randomizzando ulteriormente i nostri spostamenti lungo gli argini della storia delle istituzioni umane, ci ritroviamo proiettati all'inizio degli anni Settanta dello scorso secolo, nella fucina del pensiero critico francese con il dente più avvelenato contro gli effetti educativi della riproduzione socio-culturale: "Evitare l'espressione usuale e la ricerca del raro a tutti i costi, caratteristiche del rapporto con il linguaggio che i professionisti della scrittura e della differenza mediante la scrittura mantengono con il linguaggio, non sono che la forma limite della disposizione letteraria nei confronti del linguaggio, disposizione propria alle classi privilegiate, portate a fare del linguaggio utilizzato e del modo di utilizzarlo lo strumento di un'esclusione dal volgare con cui affermare la propria distinzione" (BOURDIEU e PASSERON, 1970, 166-167); verità prontamente convalidata del discorso non meno caustico imbastito di lì a breve della schizoanalisi: "Ovunque passino un despota e il suo esercito, dottori, preti, scribi, funzionari fanno parte del suo corteo" (DELEUZE e GUATTARI, 1972, 217).

Non furono certo i coltivatori della terra i depositari delle prime forme di mediazione simbolica nel rapporto produttivo con la terra. Almeno dal tempo de *Le opere e i giorni* (vv. 312-316) di Esiodo in avanti, i poeti filtrarono la loro esperienza mitologica

attraverso il sottile lavoro di persuasione che, “in fin dei canti” – non è un refuso –, il lavoro, prima di tutto quello dei campi, al servizio dei loro proprietari, è cosa buona e giusta, che va perseguita con assiduità per conformarsi all’ordine morale di un mondo che, così com’è, è stato voluto da Zeus-Giove in persona:

“Il lavoro non è affatto vergogna, mentre l’ozio è vergogna. Se tu lavorerai, ben presto ti porterà invidia l’ozioso, quando avrai ricchezza; alla ricchezza sta appresso il prestigio e la fama. Qualunque tu sia per tua sorte, il lavorare è meglio se volgendo l’animo insano dalle sostanze altrui al lavoro tu pensi procacciarti da vivere nel modo che io ti comando” (ESIODO, 1983, 269).

Secondo lo psicologo-storico Jean-Pierre Vernant, sarebbe indice di un grossolano fraintendimento dell’antica cultura ellenica mettere sullo stesso piano il lavoro della terra, svolto “all’aria aperta”, e quello sempre più specializzato che si organizza al riparo di mura domestiche, tipico dell’intraprendente artigianato urbano (*téchnē*). La prima occupazione appartenerrebbe di più al genere dei riti, dell’amministrazione del sacro, del culto religioso. Tutto ciò che la terra produce non è solo il frutto di una razionale applicazione di tecniche, ma è piuttosto, vista in profondità, la risposta favorevole degli Dei cui è attribuito il dominio sulla terra (Demetra, Chronos, Efesto) all’opera di dedizione degli uomini (Cfr. VERNANT, 1971, 311).

All’ombra rassicurante delle pareti del laboratorio e della bottega, all’interno della cerchia politica dell’*agorá*, poco più tardi gli artigiani si interrogano razionalmente sul modo di migliorare la loro produzione, svincolano progressivamente il loro lavoro da ogni significato archetipico (anche se poi Hillman ci farà giustamente osservare che tutto questo avviene pur sempre all’ombra archetipica di Efesto-Vulcano [Cfr. HILLMAN, 1999, 38]), liberano il *lógos* dalla sua dimensione metaforico-immaginale e lo rendono sempre più pratico, profano e secolarizzato.

Per lungo tempo, il lavoro della terra è stato percepito come portatore di una profonda valenza archetipica. In particolare nel corso del Rinascimento italiano, il ritorno del simbolismo neoplatonico e dell'immaginazione astrologica avevano consentito di suscitare su un piano immaginale le dominanti mitologiche relative al mondo dell'agricoltura, mettendo in primo piano il ruolo giocato dall'immagine saturnina del *Senex*:

“Saturno, il qual fu inclinato a le cose terrestri e inventore di molte cose utili ne l'agricoltura. Ancora esso Saturno fu di natura tarda e malenconica, a modo de la Terra; e allegoricamente la Terra (come t'ho detto) è la moglie del Cielo ne la generazione di tutte le cose del mondo inferiore. [...] Una volta esso è figliuolo di Cielo, perché è il primo pianeta e il più approssimato al cielo stellato che assolutamente si dice Cielo e come padre circonda tutti i pianeti; però esso Saturno ha molte similitudini de la Terra, prima nel color piombale che tira al terriccio, di poi perché fra tutti i pianeti erratici esso è il più tardo nel suo moto, sì come la terra fra tutti gli elementi è il più grave. [...] *Oltr'a questo Saturno assomiglia a la terra ne la complessione che influisce, la quale è fredda e secca come lui, fa gli uomini ne' quali domina malenconici, mesti, gravi e tardi e di color di terra, inclinati a l'agricoltura, edifici e officii terreni; ed esso pianeta domina ancora tutte queste cose terrene. Si dipinge vecchio, mesto, brutto d'aspetto, cogitabundo, mal vestito, con una falce in mano: però che fa tali gli uomini che da lui sono dominati, e la falce è instrumento de l'agricoltura, a la quale li fa inclinati.* Dà, oltre a questo, grand'ingegno, profonda cogitazione, vera scienza, retti consigli e costanzia d'animo, per la mistione de la natura del padre celeste con la terrena madre; e finalmente da la parte del padre dà la divinità de l'anima e da la parte de la madre la bruttezza e ruina del corpo: e per questo significa povertà, morte, sepultura e cose ascoste sotto terra, senza apparenza e ornamento corporeo. Onde fingono che Saturno mangiava tutti i figliuoli maschi, ma non le femmine, però che esso corrompe tutti gl'individui e conserva le radici terrene lor madri; sì che con ragione fu chiamato figliuolo di Cielo e de la Terra” (LEONE EBREO, 1535, 113-114; il corsivo è nostro).

Simbolicamente posizionato come si ritrova “sotto Saturno”, il contadino parteciperebbe soltanto delle componenti “materne”, ossia terrestri e melanconiche dell'archetipo del *Senex*. Ciò lo renderebbe incline a ricevere in eredità una predisposizione per le cose basse, manuali, che lo figurano non soltanto dotato di falce a

fini lavorativi, ma anche intimamente *vecchio, mesto, brutto d'aspetto, cogitabundo, mal vestito*. Il punto è per noi, adesso, questo: la “catastrofe” scandalosa in cui consiste la storia dell’umanità non risiede tanto nel fatto che qualcuno si sia posto arbitrariamente come proprietario dei campi (e quindi, al tempo stesso, dei simboli, dei miti, dei riti, dei codici, degli alfabeti...), ma la sterminata moltitudine di tutti gli altri che gli sono sottomessi abbiano sempre consentito che tutto ciò potesse accadere e rinnovarsi nel tempo. Questa sarebbe, dopo tutto, la duplice lagnanza fondamentale dei militanti del rivolgimento radicale nelle condizioni materiali di esistenza: “Tutto è doppiamente miserevole: da un lato, perché le cose stanno così come sono, dall’altro, perché non provocano un livello molto superiore di ribellione e sollevazione” (SLOTERDIJK, 2006, 140). C’è nel mondo – nei sogni disattesi di giustizia, di riconoscimento, di bellezza – una immensa banca dell’ira inespressa che è sempre lì lì per aprire il suo sterminato *caveau* davanti al minimo cenno di insofferenza dei suoi correntisti in fila davanti agli sportelli.

Ciò che più ci inquieta non è tanto che una porzione (numericamente esigua) dell’umanità abbia potuto imporsi come prevaricatrice della restante parte (numericamente prevaricante), quanto piuttosto che l’altra parte abbia sempre in qualche misura tollerato che ciò sia potuto accadere. Gli oppressi sono, da che mondo è mondo, la schiacciante maggioranza. Eppure nel corso della loro storia – che poi è la “Storia”, punto e basta – non si organizzano mai in maniera adeguata per mettere gli oppressori in condizione di non nuocere più loro.

Segnali di ribellione ve ne sono stati, sì, ma le rivolte espresse su un piano storico si sono sempre polarizzate nel senso di una nuova prevaricazione di una minoranza che assoggetta a sé, un’altra volta, la stragrande maggioranza, e così via. Eppure la psicologia del profondo ci dice che l’anima è, per propria vocazione, “poetica”, “metaforica”, “intessuta di miti”, che innervano in modo determinate tutte le sue possibilità di esperienza. Il rapporto dell’uomo con la terra ha determinato il rapporto dell’uomo con l’altro uomo. Non è mai stato sufficiente *possedere* la terra; bisogna anche *lavorarla*, e questa è già di per sé una condanna per l’uomo: “Lo sforzo è crudeltà, l’esistenza attraverso lo sforzo è crudeltà” (ARTAUD, 1938, 218). Allora una parte (molto meno numerosa) degli uomini decidono di utilizzarne l’altra parte per occuparsi della terra per proprio conto, ricavandone rendite e vantaggi economici.

Non sempre i vantaggi economici sono sempre stati la condizione dei vantaggi politici. Nella Grecia classica e poi anche a Roma, i proprietari della terra (gli *aristoi*,

ottimati o patrizi che fossero) spesso erano di molto superati in ricchezza dalla nuova classe emergente dei grandi mercanti (gli “uomini nuovi”). Ma la proprietà della terra ha sempre costituito un’ipoteca sociale sul mito della fondazione delle città. I proprietari delle terre rivendicavano a sé anche la partecipazione, nella figura dei loro mitici antenati, alla fondazione delle città messe al centro dello sfruttamento delle terre. Anche in una città come Atene, proiettata sul mare e sui commerci mediterranei, i proprietari delle terre, in quanto tali, poterono per lungo tempo godere di privilegi che li avvantaggiavano sulla posizione di maggior ricchezza dei ricchi mercanti e armatori del Pireo. Poi però arrivò Solone e, attraverso di lui, la riforma dei raggruppamenti sociali, l’introduzione di accorpamenti tra i cittadini corrispondenti all’entità del patrimonio terriero posseduto (timocrazia) (BENGTSON, 1965, 188-189). Fin dalla sua prima comparsa sul palcoscenico di ogni vicissitudine storica, il ricco mercante – spesso molto più ricco del “nobile” proprietario delle terre – non aspirava ad altro che a “nobilitare” i propri natali. La terra fu l’unico motore dell’economia, almeno fino alla prima rivoluzione industriale inglese. Fu sempre dalla terra che, i suoi proprietari, ricavarono i fondi da poter investire nella produzione industriale.

47. *L’avvento dello Stato e la degradazione dei contadini*

Nel mondo antico, la religione poetica degli Dei si accompagnò a una configurazione dei traffici economici che, a fianco dello sfruttamento delle terre, si dedicava ai traffici mediterranei. Il Medioevo rappresenta un ripiegamento verso l’interno nord-occidentale del continente europeo. In un certo senso, quella del Medioevo fu una civiltà più “terrestre” di quella antica (greco-romana), che concentrava gran parte dei suoi sforzi nel commercio. Nel Medioevo la dialettica servo/padrone sembra trovare il “terreno” della sua massima applicazione storica. Il Medioevo, soprattutto il Basso Medioevo, non sarà stato magari un’epoca “buia”, perché in essa si susseguirono grandi “illuminazioni” dell’anima e soprattutto dello spirito. Ma fu di sicuro un’epoca *pesante*, greve, perché mai come allora la civiltà europea si trovò incatenata al senso vetero-testamentario della terra come luogo vicario di espiazione del peccato originale.

Uno dei miti più emblematici della terrestrità del tanto decantato Medioevo cristiano fu quello della terra desolata, ridotta in tale condizione dallo stato di abbattimento e di prostrazione spirituale di un re (simbolo del più alto possessore dominio sulla terra). Il Graal ha in sé il potere di far rifiorire la “terra desolata”. I coltivatori della terra, fin dall’antichità, non furono mai tenuti in alta considerazione, neanche da loro stessi. Lo stesso si può sostenere per l’età moderna:

“Dappertutto il contadino diventa ‘ottuso’ solo quando si trova di fronte al meccanismo di un grande stato burocratico o liturgico a lui estraneo che lo sfrutta, o quando viene abbandonato in servitù alla grande proprietà fondiaria, come avveniva in Egitto, in Mesopotamia, e negli stati ellenici e tardo-romani” (WEBER, 1917/19, 1049).

“I contadini sono le ‘vili creature’, che adempiono vili compiti; la feccia del popolo, come i begli spiriti in possesso di titoli, denaro e potere – tre cose che vanno di pari passo –, non mancano mai di dire e scrivere” (GOUBERT, 1973, 127).

Soltanto l’ideologia sviluppata sul piano culturale dai proprietari delle terre seppe organizzarsi nel senso di una mediazione simbolica, che ne giustificasse mitologicamente e sacralmente la condizione di dominio sui coltivatori delle terre. I coltivatori lavoravano fino a morire di fatica e poi dovevano cedere la parte maggiore dei loro prodotti ai loro sfruttatori. Anche sul piano simbolico-rituale, il lavoro della terra, in quasi tutte le culture umane, pare che sia da sempre legato al motivo propiziatorio dello squartamento di vittime sacrificali umane, i cui brandelli venivano sepolti nei campi che si voleva fertilizzare: “I sacrifici umani sono universalmente praticati nelle liturgie agrarie” (DURAND, 1963, 309).

Soltanto il succedersi o il prolungarsi delle carestie induceva masse di coltivatori sottomessi ai proprietari a ribellarsi. Solo la fame spingeva il villano a ribellarsi, inurbandosi o facendo a pezzi ogni nobiluomo che fosse loro capitato sotto tiro (*jacquerie*). Di fronte alla terra, la cosa più importante è, per chi si trova nella necessità di lavorarla, il fuggirla, o in alternativa il rappresentarla mimeticamente, magari in una narrazione maccheronica e parodistica. Ma non appena il lavoro della terra comincia a sottrarsi all’influsso persuasivo dei significati religiosi a esso attribuiti dalle classi dei proprietari, si rovescia nell’attività più squallida ed estenuante a cui mai l’uomo si sia

trovato sottomesso, perdendo in via definitiva ogni barlume di significato e ogni “apertura” nei confronti del cosiddetto “mondo dello spirito” (Cfr. ELIADE, 1965, 63).

Il villano, il “villico” ci ricorda l’antropologia pasoliniana, non è l’incolto, ma è colui che (agli occhi del dotto e della sua missione, sarebbe qui il caso di precisare) appare dotato della cosiddetta “cultura contadina”. La terra produce, in chi è a essa vincolato per la propria sopravvivenza, l’impulso a ripudiarla, a fuggirla in ogni modo. Soltanto i detentori di rendite fondiari, legate al possesso di terre, possono volere abbandonare la città per andare a godersi una vita più essenziale e a contatto con la natura... sì, la natura coltivata dagli altri: quelli che ti forniscono i mezzi per il tuo sostentamento, mentre tu te ne stai lì a poetare aulicamente le tue *Georgiche*...

Solo chi non è costretto da necessità di sussistenza a lavorare la terra per conto di altri, può desiderare seriamente di fare ritorno alla terra. Ma chi fa della terra il luogo dove vi si può fuggire il frastuono e la corruzione della città, dimentica che la città nasce appunto dall’esigenza di un distacco dalla terra, funzionale a un suo più efficace sfruttamento razionale. In città risiede il mercato, dove il villico si reca al fine di vendere il frutto del suo lavoro, e dal ricavato dovrà detrarre la somma da corrispondere al suo sfruttatore, il “nobile”, proprietario della terra.

Capitolo decimo

La maggese della solitudine

Per noi non è chiaro a che cosa la divina provvidenza abbia destinato ciascuno di noi. È certo però questo fatto, che Dio alle volte stabilisce che siano organi eccellenti della sua gloria persone poverissime, di condizione bassissima e oscurissima. Incitiamo perciò il sole celeste, che illumina tutta la terra, la riscalda e la vivifica, affinché tutte le creature, che possono vivere, fiorire e fruttificare, vivano, fioriscano e fruttifichino.

JOHANN A. COMENIUS, 1628/32, 125

Non c'è consolazione più abile del pensiero che abbiamo scelto le nostre disgrazie; una tale teleologia individuale ci rivela un ordine segreto e prodigiosamente ci confonde con la divinità.

JORGE L. BORGES, 1952, 83

48. *Il terribile discorso della realtà*

Un analogo ordine di cose potrebbe anche essere raffigurato da tutt'altra prospettiva narrativa, anche se forse non del tutto "altra" in senso antropologico. Nei margini di una narrazione *possibile*, nulla esclude in via di principio che ci si potrebbe mettere al riparo dagli effetti passivizzanti dalla visione demiurgica dell'educazione qualora a narrare la

propria storia fosse, questa volta in modo ben più deciso e orgoglioso, quel medesimo soggetto che, nella versione demiurgica fornita dalla *paideía* canonica occidentale, viene canonicamente rappresentando nei panni del “terreno fertile” dell’educazione.

Rileggere in chiave chorasofica la “scena madre” dell’educazione, significherà, in questo caso, riposizionare secondo una differente drammatizzazione immaginale i protagonisti del “dramma” occidentale dell’educazione/formazione. Un esempio – effettivamente piuttosto raro nel panorama letterario, bisogna riconoscerlo – di grande portata chorasofica di questa narrazione divergente si può incontrare nel romanzo antropologico *Padre padrone. L’educazione di un pastore* di Gavino Ledda.

La *fabula*, ridotta al suo nocciolo essenziale, racconta di un bambino di sei anni che, a pochi mesi dall’inizio della prima classe elementare, viene prelevato d’autorità dal padre, del tutto impassibile e inamovibile di fronte agli inutili tentativi – al tempo stesso affettivi e istituzionali – messi in atto frettolosamente dalla maestra di convincerlo dell’assurdità pedagogica di una simile decisione. (Tra le righe, forse più appartenente alla dimensione del non-detto quale condizione *a-priori* di possibilità di ogni enunciazione, è disseminato l’assunto umanistico-illuministico formulato in modo esemplare da Gotthold E. Lessing, che non ha ancora mai smesso di fare la sua parte, più o meno riconosciuto come tale, nei tentativi di difendere la causa dell’istruzione formale dagli assalti dei suoi detrattori: “Il fanciullo guidato dall’educatore s’avvia con passi lenti ma sicuri, raggiunge tardi l’altro più felicemente dotato da natura, ma lo raggiunge, né può essere più quindi da lui nuovamente raggiunto” [LESSING, 1777/80, 215].)

Incalzato dalla figura convenzionalmente paideutica raffigurata in cattedra, il padre argomenta in modo socialmente pregnante, e la sua interlocutrice non può fare altro che lasciare che per Gavino – la voce narrante, soggetto/oggetto della propria autonarrazione – si compia il proprio destino di drastico allontanamento da quel briciolo di *paideía* che lo Stato aveva predisposto per i figli della “melma” rurale sarda, a ridosso degli anni del secondo conflitto mondiale: “Io ho bisogno di lui, in campagna... diversamente non riuscirò a mandare avanti la famiglia. Ecco! Se il governo mi pagasse un uomo per custodirmi le pecore o mi aiutasse in altro modo, io, glielo lascerei... a studiare. Il ragazzo è mio. Cosa vuole questo governo? Che per mandare lui a scuola, gli altri miei figli muoiano di fame? No. No. Io, il ragazzo me lo prendo e lo uso perché non ne posso fare a meno. E voglio vedere la barba di questa legge vigliacca, che cosa

sarà in grado di farmi. Mi sento tranquillo! È la legge che non è tranquilla. Vuole rendere la scuola obbligatoria. La povertà! Quella è obbligatoria” (LEDDA, 1975, 9).

Socialmente parlando, la funzione diegetica del narratore questa volta non si colloca in alto, come abbiamo visto verificarsi nel caso del *Martin Eden* di Jack London. La voce narrante dell'*Educazione di un pastore* non viene fatta strategicamente dimorare nella trascendente onniscienza tipica del narratore colonizzato dai paradigmi impostigli dall'estetica delle classi dominanti del suo tempo. Accostato in questa chiave, si comprende allora il senso delle considerazioni sviluppate dal bambino che viene trascinato a dorso di asino verso l'impervio *setting* rurale della sua imminente educazione pastorale:

“La bestia andava veloce sulla strada polverosa e cosparsa di ghiaia, e posando gli zoccoli tra una pietra e l'altra, in fretta, si allontanava da Siliago: mi trasportava come spesso aveva trasportato le provviste per il cane, il mangime per i maiali e le sementi che mio padre seminava sempre sul maggese. *Ora anch'io ero una semente e dovevo nascere e germogliare (nàschere e tuddhìre) solo sul nostro campo e seguire le leggi del regno vegetale sul maggese della solitudine, come tutti i pastorelli della Sardegna*” (Ivi, 11; il corsivo è nostro).

Se la funzione demiurgica dell'educazione si è canonicamente metaforizzata nella produzione discorsiva di una scena originaria dominata dalla funzione paradigmatica strutturalmente assolta dai modelli ideali – e dalla conseguente messa in esecuzione dinamica di quei modelli da parte di un regime simbolico demiurgico – la prospettiva chorasofica è in grado di scompaginare e di decostruire punto su punto le trame intessute da quello stesso ordine simbolico. Il “campo”, l’“orto”, l’“argilla”, inseriti in questo ulteriore scenario foriero di una *Wilderness* che non redime dal peso dell'esserci, non sono più raffigurabili come gli appellativi eteronomi e sinonimici di un soggetto chiamato a sottomettersi docilmente “per il suo bene” (o anche “in nome dell'Idea del Bene”...) alla *paideía* demiurgica discensionale/ascensionale.

Il ruolo diegetico di un soggetto che *decide* di narrare la propria gettatezza antropologica è invece svolto in modo egregio da una “semente” gettata in un campo già attraversato in lungo e in largo dalla turbolenza chorasofica di “leggi vegetali” del tutto indipendenti dal proprio desiderio. Una “maggese della solitudine”, se è lecito esprimersi in questi termini, in cui il seme gettato potrà attecchire, morendo alla propria

condizione precedente o, al contrario, venire dis-integrato dalle leggi chorasofiche che governano l'accoglienza della forma-uomo nell'essere-nel-mondo: "La natura tutta del nostro campo era qualcosa di cui ormai io facevo parte. Ero rinato con essa. Ero entrato e ricresciuto nel mondo animale, minerale e vegetale e non potevo più sentirmene fuori. La solitudine del bosco e il silenzio profondo dell'ambiente, interrotto solo dal vento, dai tuoni o dallo scoppio del temporale in lontananza d'inverno, orchestrato dal canto degli uccelli e dal crogiolarsi della natura in primavera, ora per me non era più silenzio. A furia di ascoltarlo avevo imparato a capirlo e mi era divenuto un linguaggio segreto per cui tutto mi sembrava animato, parlante e in movimento" (Ivi, 46-47).

È un po' come se, di punto in bianco, un rousseauismo paideutico al contempo inconsapevole e intempestivo tipico delle classi rurali subalterne avesse nuovamente avanzato la pretesa di sottrarre al dominio convenzionale del *nómos*, della cultura, della sfera delle relazioni sociali e comunicative il compito istituzionale di istruire, "umanizzando" il destino del protagonista e voce narrante, riconsegnandolo d'autorità al magistero eticamente incontaminato delle "cose stesse", della "nuda vita" e dell'"ordine della natura" (*phýsis*): "Mantenete il fanciullo nella sola dipendenza dalle cose ed avrete seguito l'ordine della natura nel progresso della sua educazione. Non offrite alle sue volontà indiscrete che ostacoli fisici o punizioni che nascono dalle azioni stesse e di cui egli si ricordi, al bisogno: senza proibirgli di far male, basta impedirglielo" (ROUSSEAU, 1762, 389). A questo proposito, non sembra esagerato avanzare l'ipotesi che nel romanzo paideutico *Padre padrone* di Gavino Ledda, tra le molteplici traiettorie battute dalla scabrosità imparagonabile della sua scrittura, vi sia anche quella della definitiva confutazione di ogni residua illusione (borghese e inurbata fino al midollo) di poter trovare un *pharmakon* tagliato su misura per il "disagio della civiltà" attraverso la somministrazione di una fantomatica *epistrophé* allo stato di natura rousseauiano, che svolgerebbe tra l'altro anche un irrinunciabile ruolo pedagogico. Una specie di *Walden* del trascendentalismo statunitense, ma questa volta come se fosse letta al contrario, capovolta, o riproposta tenendo conto delle sue più inquietanti zone d'ombra, che precludono ogni possibilità di una liberazione dello spirito nell'abbraccio dionisiaco della *Wilderness* (Cfr. NOCERA, 1998, 88 e sgg.).

E non ne faremmo tanto o in modo preponderante un discorso grammatologico attorno all'assentarsi extra-testuale di una "pura natura", preconditione "non-ancora-umanizzata", che possederebbe in sé la facoltà di assumere un ruolo didascalico, fuori dalla portata dell'azione demiurgica svolta dall'istanza del *nómos* paterno (Cfr.

DERRIDA, 1967 a, 408 e sgg.). Si tratta piuttosto del peso decisivo esercitato, sul tono della voce narrante, dal fatto stesso della gettatezza antropologica della funzione narratologica Gavino/voce narrante nel *setting* rurale dove avviene o si consuma la sua educazione di pastore.

La gettatezza ontologica nell'essere-del-mondo istituisce, in questo preciso senso, la soggettività trascendentale del *Da-sein* (Cfr. HEIDEGGER, 1927, 272). Soggettività seminale quella che configura la voce narrante e al tempo stesso pedagogica, che sembra per definizione avulsa da ogni possibilità di far valere nei confronti dell'autorità demiurgica assunta dal padre qualcosa come una vocazione, o anche soltanto il desiderio di lasciar emergere dalla manifestazione delle proprie predisposizioni la scelta di un'"immagine di vita". Il soggetto suscettibile di educazione può apparire in questo preciso senso come "terreno fertile" solo qualora il suo destino venga restituito in forma narrativa a partire dalla trascendenza demiurgica e dalle sue ulteriori estensioni simboliche. Al contrario, sarà piuttosto incline ad assumere l'icona del seme gettato, senza mai ricevere in pegno la garanzia di essere accolto e di "mettere radici", quando la traiettoria esistenziale narrata è a tutti gli effetti la sua, focalizzata sulla sua "prima persona":

"Restare significa vegetare a mala pena, tragicamente, come erba o pianta condannata a crescere nel dolore a causa del giocoso capriccio del vento che un giorno scaraventò i semi da cui germogliarono nel terreno meno adatto. In quella selva tu ti senti come quelle erbe costrette a crescere sui muri o sui burroni in posizione tragica e pietosa, pendenti ora da una parte ora dall'altra: scosse, tempestate da quel vento che ha affidato i semi sventurati al suo gioco. *Spesso là mi sono sentito come un caprifico che vidi un giorno costretto a vegetare malamente sulla cima del campanile di un paese, o come quelle piante che hanno avuto la sfortuna di nascere sui nuraghi in mezzo alle pietre senza terra. Le radici fuori, all'aria, distese in una lotta incessante per immergersi in terra o sotto qualche pietra. Le branche rugose e senza linfa che sopravvivono alla morte. Anch'io ero seme sfortunato che un vento aveva scaraventato in terreno sterile sulle pietre e avevo le radici fuori dalla società, fuori dalla vita.* In quelle condizioni tu allora ti guardi e hai quasi paura di te stesso. Senti vergogna del tuo stato. Il tuo essere nudo, le tue radici fuori dalla terra, ti fanno ribrezzo e vuoi sotterrarti, ma non vi riesci come quelle piante sventurate. E l'unica fortuna che hai rispetto ad esse sono le tue gambe: la fuga. Emigrare e immergerti nel serpente nero delle miniere allora

ti suona libertà. Emigrare, nella tua desolazione, ti sembra l'unica arma da rivolgere contro l'ambiente e coprirti le radici: l'unica roncola per aprirti un varco nella selva impenetrabile quando alle spalle avanza un incendio furioso che ti sta per ardere e ridurti in cenere. Darti alla fuga, scampare e salvare almeno lo scheletro della tua esistenza e cercare di rimpolparla altrove, diventa naturale e spontaneo. Allora imprechi contro chimere inesistenti. *Ogni pastore si spiega i propri mali quasi in modo metafisico, da fatalista*. Tu credi che la colpa sia solo della terra sarda, delle sue montagne con le loro pietre e le loro querce, delle sue bellezze insomma" (LEDDA, 1975, 145-146; i corsivi sono nostri).

In queste famose estensioni narrative del "mito seminale" dell'educazione, di conseguenza, ci si trova messi di fronte a due distinte possibilità di focalizzazione delle funzioni di fatto educative o virtualmente educabili. Nella prima, quella canonica che si ricollega immediatamente alla nozione greca di *paideía*, il luogo *a*-formale dell'educazione viene fatto coincidere direttamente con il *soggetto* educabile. Venendo localizzato o dislocato topologicamente dalla stessa narrazione che ne vuole rendere ragione, il soggetto si trova di conseguenza ri-assoggettato all'arbitrio paideutico dell'agricoltore-educatore, che di fatto si concretizza nella sua scelta sovrana del tipo di sementi da interrare nel luogo-soggetto. L'assoggettamento della postura antropologica dell'educando si misura in maniera particolarmente efficace attraverso la sua costitutiva passività di fronte alla scelta curriculare arbitraria del tipo di contenuti simbolici che dovrà assimilare, per decisione sovrana del Demiurgo-educatore. E qui si dà inevitabilmente la stura a una discussione interminabile.

49. *Chi ha fatto le scelte decisive?*

Il motivo più che delicato della *scelta/selezione* degli insegnamenti curricolari da trasmettere alle nuove generazioni attraverso il canale dell'istruzione formale e scolastica rimane, fuori di ogni ragionevole dubbio, uno dei pilastri fondamentali di ogni approccio classico dello scorso secolo alla filosofia dell'educazione. Solo attorno a esso si decide dello stampo politicamente democratico o, di contro, di quello autoritario

che informa la scelta delle nozioni da conoscere e da trasmettere; assieme a esso, si finisce con il pianificare il modello di società in riferimento al quale si attivano i dispositivi formali messi al servizio della sua riproduzione simbolica (BOURDIEU e PASSERON, 1970). Se ne possono trovare tracce consistenti, nella sua versione teorico-istituzionale, nella filosofia dell'educazione di John Dewey, campione conclamato della concezione democratica della selezione del "meglio" della tradizione, in vista di un alleggerimento del compito che spetta a ogni individuo di farsi un'idea della storia della propria civiltà: "Il primo compito dell'organizzazione sociale che chiamiamo scuola è di provvedere un ambiente *semplificato*. Esso seleziona i dati fondamentali e capaci di suscitare una reazione nei giovani. Poi stabilisce un ordine progressivo, usando i dati assimilati per primi, per far luce su ciò che è più complicato. In secondo luogo, il compito dell'ambiente scolastico è di eliminare il più possibile i caratteri dell'ambiente esistente che non sono degni di influenzare le abitudini mentali, purificando così l'ambiente dell'azione. *La selezione mira non solo a semplificare, ma a estirpare tutto ciò che è indesiderabile*. Ogni società è ostacolata nel suo cammino da elementi secondari, da residui morti del passato, e da ciò che è addirittura perverso. La scuola ha il dovere di eliminare tutto ciò dall'ambiente che fornisce, e al tempo stesso di fare il possibile per controbilanciare la loro influenza nell'ambiente sociale ordinario. *Scegliendo il meglio come suo materiale specifico, cerca di rinforzare il potere di questo meglio*" (DEWEY, 1916, 26; i corsivi sono nostri).

Nello stesso volgere di anni durante i quali, oltre oceano, avviene la formulazione e l'istituzionalizzazione dell'educazione progressiva, nel nostro paese veniva poco per volta alla luce la più tipica versione conservatrice e al tempo stesso speculativa della motivazione della scelta. Essa si può trovare esposta in tutte le sue articolazioni sistematiche nel pensiero pedagogico di Giovanni Gentile, la cui esigenza di legittimazione a oltranza dell'"autorità spirituale" (oltre che dell'autorità enunciativa) del docente giunge fino al punto di negare la sussistenza di una selezione vera e propria di significati curriculari. In questa precisa angolatura, il maestro, il docente, il formatore viene presentato come il vicario *in pectore* dello Spirito universale: "*L'educatore rappresenta l'universale* (storicamente, s'intende, determinato): il pensiero scientifico, il costume, la legge, l'arte, il credo religioso, non in quanto sono il pensiero, il costume, la legge, l'arte o il credo del maestro, ma *in quanto sono quelli dell'umanità, del suo paese, della sua epoca*" (GENTILE, 1920, 29-30; i corsivi sono nostri). Dalla "bocca della Verità" del maestro, i discenti non avrebbero dovuto mai avere il sospetto di sentir

fuoriuscire una cultura personale, soggettiva e contingente, per quanto autorevole e bene esposta. Il maestro, *attualizzando* il proprio eloquio paideutico in sincronia con l'attenzione recettiva dei propri allievi, realizzava in ambito pedagogico quel definitivo riassorbimento nella soggettività infinita dello Spirito del pensiero-pensante e del pensiero-pensato, dell'universale e del particolare, eludendo alla radice ogni eventuale insinuazione circa l'origine "umana, troppo umana" dei saperi che la scuola riformata avrebbe, nei suoi intenti, dovuto trasmettere alle nuove generazioni (Cfr. LO SCHIAVO, 1974, 116-117). (Che poi altro non sembra, quella gentaliana, che l'ennesima versione della radicale trascendenza teologica della voce del Vero Maestro interiore agostiniano, passata al vaglio del metodo iper-hegeliano dell'immanenza spirituale della pedagogia: "Se poi sia stata detta la verità ce lo può apprendere solo Colui che attraverso la parola esteriore ci ammonisce della sua presenza in noi" [S. AGOSTINO DI TAGASTE, 1982, 108].)

A partire dagli anni Sessanta dello scorso secolo, la questione dell'origine e della legittimità delle scelte dei programmi scolastiche fu inevitabilmente travolta dall'ondata libertaria e critica che proprio allora aveva cominciato a dilagare a partire dai campus statunitensi, fino a toccare la sua massima intensità durante il Maggio parigino del Sessantotto. In questo ideologicamente turbolento ma stimolante scenario di rilettura critica dei dispositivi del controllo e della repressione sociale, si mettono in evidenza alcune posizioni particolarmente rilevanti dal punto di vista di una filosofia dell'educazione attenta a cogliere e restituire le ombre simboliche gettate dalle istituzioni. In tal senso, colpiscono le parole disarmanti che fanno la loro apparizione nel momento socialmente più rilevante della *Lettera a una professoressa*. "Vien fatto di dubitare di tutto quello che insegnate. *Vien voglia di sapere chi ha fatto le scelte decisive*" (SCUOLA DI BARBIANA, 1967, 122; il corsivo è nostro).

Già: *chi ha fatto le scelte decisive?* Questa ultima domanda sollevata dai preadolescenti del Mugello sotto la guida della "torpedine" di don Lorenzo Milani, mentore per loro tanto stimolante quanto ben poco rassicurante, andrebbe ulteriormente radicalizzata. A tal fine occorrerebbe estendere la portata del suo incalzante interrogare dall'ambito (filosofico-educativo) delle scelte curriculari operate a livello istituzionale dall'autorità politica statale a quello (socio-antropologico) della "normale amministrazione" dell'organizzazione sul territorio della vita scolastica nazionale. La tonalità affettiva dominante della considerazione del gruppo di ragazzi intenti alla pratica acerba della riflessività antropologica resta senza dubbio il sarcasmo.

La chiusa dell'intero ragionamento riconduce a considerazioni e a scorci riflessivi analoghi a quelli di cui è letteralmente disseminato il romanzo di de-formazione chorasofica di Gavino Ledda. In questa concatenazione di dubbi e di insinuazioni, la funzione demiurgica dell'educazione, in questo caso messa all'opera "al dettaglio" della singola realtà scolastica territoriale, si assume il compito di decidere a priori il terreno di coltura nel quale, dal punto di vista dell'istituzione, sarà più opportuno gettare i "semi" dai quali germoglieranno i futuri discenti. Dalla propria angolatura antropologica, la "matrice informale", il "seme" o l'"omeomeria" in attesa di mettere radici nella sua *paidéia*, che ha giusto fatto in tempo a dare una sbirciatina al di fuori della propria caverna socio-culturale, non può che sentirsi gabbata:

"Giocare il popolo sovrano è facile. Basta raccogliere in una sezione i ragazzi 'per bene'. Non importa conoscerli personalmente. Si guarda pagella, età, luogo di residenza (campagna, città), luogo di origine (nord, sud), professione del padre, raccomandazioni. Così vivranno nella stessa scuola due, tre, quattro medie diverse. La A è la 'Media Vecchia'. Quella che fila bene. I professori più stimati se la leticano. Un certo tipo di genitori si dà da fare per metterci il bambino. La B è già un po' meno e così via. Tutta gente onorata. Il preside e i professori non fanno per sé, fanno per la Cultura. Neanche quei genitori fanno per sé. Fanno per l'Avvenire del bambino. Farsi strada a gomitate non sta bene, ma se si fa per lui diventa un dovere sacro. Avrebbero vergogna a non lo fare. I genitori più poveri non fanno nulla. Non sospettano nemmeno che queste cose esistano. Anzi sono commossi. A tempo loro in campagna c'era solo la terza. Se le cose non vanno, sarà perché il bambino non è tagliato per gli studi. 'L'ha detto il Professore. Che persona educata. Mi ha fatto sedere. Mi ha mostrato il registro. Un compito pieno di freghi blu. A noi non c'è toccato intelligente. Pazienza. Andrà nel campo come siamo andati noi'" (Ivi, 32-33).

Considerazioni al fulmicotone come queste sembrano in grado di condensare interi trattati di sociologia dell'educazione; ma, negli anni subito a ridosso della Riforma Fanfani della scuola media unificata (1963), in Italia non si era ancora levata alcuna voce degna di nota capace di parlare con *parresia* paragonabile a quella praticata con pazienza e dedizione – verrebbe da aggiungere "in tempi non sospetti"... – dai ragazzi di Barbiana. Tutto il dispositivo della riproduzione socioculturale viene messo a nudo,

nella sua cruda funzione di preselezione dei destini scolastici, a loro volta forieri del *karma* sociale che attendeva al varco le classi subalterne della penisola.

Per concludere questo breve paragrafo, sarebbe ingeneroso non ricordare che la questione, ancora aperta, della scelta dei valori in pedagogia continua a dare un bel filo da torcere agli stessi pedagogisti di professione. E non si può nemmeno sostenere che ci sia in atto un movimento generale di interventi impegnati a smussarne gli angoli o a indorarne la pillola. Ben al di là dei propri orientamenti epistemici o ideologici, una filosofia dell'educazione degna di questo nome non può evitare di sentirsi investita in pieno dall'incalzare di una domanda che, nel panorama paideutico occidentale, si trascina come mininno dai tempi remoti della maieutica socratica: "Come si scelgono i valori in pedagogia? O – negativamente – partendo dall'ideologia o – positivamente – vincolandosi all'ermeneutica di quel sapere che ci offre anche e soprattutto le sue coordinate di senso. Non si tratta solo di confrontare per organicità e coerenza gerarchie di valori, ma anche di scegliere quelli più *in sintonia* con la pedagogia e la sua vocazione come sapere/agire. Ora tutta la tradizione – quella più autonoma, quella più alta, più teorica, da Socrate a Dewey e oltre – ci indica come valori *per* la pedagogia proprio quelli che ruotano intorno a libertà e impegno, a emancipazione e a integralità, come pure a quelli sociali dell'eguaglianza, della responsabilità, della comunità. Sono i valori della pedagogia, poiché sono i valori della formazione, che è la categoria 'reggente' del pedagogico, portato alla sua massima decantazione" (CAMBI, 2000 a, 38).

Libertà, impegno, emancipazione, integralità, eguaglianza, responsabilità, comunità, ecc.: sono una buona rappresentanza dei titoli che, senza dubbio dal punto di osservazione della pedagogia istituzionale, costituiscono i colori della bandiera di un *politically correct* pedagogico cui sembra difficile imputare una scarsa sensibilità ai sacrosanti ideali dell'umanesimo civile occidentale. Abbiamo tuttavia dovuto prendere atto, strada facendo, che la concezione demiurgica dell'educazione si annuncia come un dispositivo per l'appunto *formale*, che in quanto tale sembra in grado di funzionare del tutto indipendentemente dai contenuti che gli si vogliono volta per volta attribuire. La *forma* (ideale, istituzionale, morale...) viene impressa, con un moto simbolico dall'alto verso il basso, in una matrice a-formale che non viene mai di fatto interpellata dall'esecutore simbolico o materiale della *Bildung*. Il paradosso, secondo noi, è costituito dal fatto che se le "ragioni bastarde" della *chōra* paideutica non incontrano demiurgo di sorta che sia in condizione di prenderle in debita considerazione, ciò venga messo meccanicamente in relazione dai sacerdoti della *paideia* all'aura di sacralità che

avvolge i valori, gli schemi, gli stampi dell'azione formatrice. È di fronte a questa inerzialità dell'azione demiurgica che una chorasofia aperta alla lezione del pensiero simbolico deve avere la fermezza di dire la sua, senza guardare in faccia nessun mostro sacro che abbia avuto la pretesa di chiudere una volta per tutte il discorso.

50. *La scuola, gerofante della Necessità*

Sul concetto di discendenza teologica di *karma* sociale da noi chiamato in causa al fine di descrivere (neanche troppo in senso metaforico, a ben vedere) il funzionamento dei dispositivi paideutici assunti a pieno servizio dagli interessi delle *élite* del potere varrebbe la pena di spendere qualcosa di più di una breve notazione di passaggio. Per una mera questione di comodità espositiva, partiamo dalla sua recezione relativamente più recente, in ordine di apparizione, quale si può ritrovare classicamente articolata nel progetto di descolarizzazione avanzato, alla metà degli anni Settanta dello scorso secolo, da Ivan Illich: “La scuola riserva l’istruzione a coloro che in ogni fase dell’apprendimento sanno adattarsi a un dispositivo di controllo sociale precedentemente sanzionato. Il curriculum è sempre servito ad assegnare il rango sociale: il *karma* ti ascrive a una casta, il lignaggio all’aristocrazia. Oppure poteva assumere la forma di un rituale, di una sequenza di ordinazioni sacre, o consistere in una successione d’imprese di guerra o di caccia; poteva anche avvenire che l’avanzamento dipendesse da una serie di precedenti favori del principe” (ILLICH, 1975, 21).

Il conferimento del rango sociale al discente praticato dai dispositivi dell’educazione formale transita fatalmente attraverso i meccanismi di allocamento dei destini individuali attraverso la distribuzione “naturale” della gerarchia sociale, il cui funzionamento rimane per lo più occulto ai soggetti da essi interessati. Non a caso questa metafora era già stata posizionata al centro della più meticolosa e spietata analisi dei sistemi scolastici occidentali messa a punto dalla prasseologia di Pierre Bourdieu e della sua scuola. *Karma*, in questa ulteriore chiave di lettura, starebbe più che altro a indicare il gioco di alta prestidigitazione ideologica attraverso il quale la funzione demiurgica esercitata dalle *élite* del potere nasconde le decisioni arbitrarie o l’arbitrario

culturale delle loro opzioni contingenti sotto la maschera di sicuro effetto vocazionale delle “doti naturali”:

“I verdetti del tribunale scolastico sono così decisivi solo perché impongono simultaneamente la condanna e l’oblio delle motivazioni sociali della condanna. Perché il destino sociale sia cambiato in vocazione della libertà o in merito della persona, come nel mito platonico in cui le anime che hanno estratto la loro ‘sorte’ devono bere l’acqua del fiume dell’oblio prima di ridiscendere sulla terra per vivervi il destino che è loro toccato, bisogna e basta che la Scuola, ‘gerofante della Necessità’, riesca a convincere gli individui di avere scelto o conquistato i destini che la necessità sociale aveva loro assegnato aprioristicamente. Meglio delle religioni politiche la cui funzione più costante è stata, come osserva Max Weber, quella di dotare le classi privilegiate di una teodicea del loro privilegio, meglio delle soteriologie dell’al di là che contribuivano a perpetuare l’ordine sociale mediante la promessa di una sovversione postuma di quest’ordine, meglio di una dottrina come quella del *Karma* in cui Weber vedeva il capolavoro delle teodicee sociali, poiché essa giustificava la qualità sociale di ogni individuo nel sistema delle caste mediante il suo grado di qualifica religiosa nel ciclo delle trasmigrazioni, la Scuola riesce oggi, con la ideologia dei ‘gusti’ innati, a legittimare la riproduzione circolare delle gerarchie sociali e delle gerarchie scolastiche. *La funzione più nascosta e più specifica del sistema di insegnamento consiste dunque nel nascondere la sua funzione oggettiva, cioè nel mascherare la verità oggettiva della sua relazione con la struttura dei rapporti di classe*” (BOURDIEU e PASSERON, 1970, 264-265; il corsivo è nostro).

Nel caso del paradigma demiurgico della *paideía-humanitas-Bildung*, se di gettatezza sarà ancora lecito discutere, si tratterà al massimo della gettatezza istituzionale dei saperi disciplinari, dei *curricula*, delle forme simboliche nel campo remissivo del soggetto assog-gettato; saperi che dovranno servire a ricondurre alla sua totalità la frantumata umanità “soltanto naturale” del luogo della formazione. La filosofia dell’educazione occidentale è stata per lungo tempo strategicamente suddivisa – e almeno in parte continua a esserlo – tra le due posizioni archetipe, entrambe diversamente emanazione dello stesso canone della *paideía-humanitas-Bildung*: a) rendere demiurgica in senso “democratico” per tutte le condizioni socio-culturali l’erogazione della *Bildung* scolastica dall’alto verso il basso; b) o, di contro, escludere in

via di principio dalla sua prassi i figli delle classi assoggettate, già sottoposte più che a sufficienza alla *paideía* seminale della loro condizione asservita. In poche parole, la posizione “umanistica” di Comenio e quella “illuministica” di Rousseau:

“Che nelle scuole di tutte le città, piazzeforti, villaggi o casolari devono trovar posto non soltanto i figliuoli dei ricchi o dei cittadini primari, ma tutti i bambini e le bambine, senz’eccezione, nobili e popolani, ricchi e poveri, ce ne convincono le ragioni seguenti: Prima, qualunque uomo nasce, nasce per il medesimo fine principale, per essere uomo, ossia creatura razionale, signora delle altre creature, immagine vera del suo creatore. Tutti perciò devono essere avviati in modo, che possano imbeverarsi bene di sapere, di virtù e di religione, e così passare utilmente questa vita e prepararsi degnamente alla vita futura. Che dinanzi a Dio non ci siano persone privilegiate, lo attesta Dio stesso mille volte. Noi dunque, se ammettiamo a coltivar l’ingegno certuni soltanto escludendo gli altri, siamo ingiusti non solo verso i nostri simili e i nostri fratelli, ma anche verso Dio stesso, che vuole essere riconosciuto, amato e lodato da tutti quelli, ne’ quali imprime l’immagine sua. E faremo la volontà di Dio con tanto più fervore, quanto più luminosa sarà la cognizione che ne avremo. Secondo, per noi non è chiaro a che cosa la divina provvidenza abbia destinato ciascuno di noi. È certo però questo fatto, che Dio alle volte stabilisce che siano organi eccellenti della sua gloria persone poverissime, di condizione bassissima e oscurissima. Incitiamo perciò il sole celeste, che illumina tutta la terra, la riscalda e la vivifica, affinché tutte le creature, che possono vivere, fiorire e fruttificare, vivano, fioriscano e fruttifichino” (COMENIUS, 1628/35, 124-125).

“Il povero non ha bisogno di educazione; quella del suo stato è forzata; egli non potrebbe averne altra: invece, l’educazione che il ricco riceve dal suo stato è quella che meno gli conviene e per se stesso e per la società” (ROUSSEAU, 1762, p. 364).

Che il figlio del povero non possa e forse persino non *debba* accedere a una formazione istituzionale e scolastica, congegnata su misura a uso e consumo dei figli della classi dominanti, è l’amara verità antropologica o, se si preferisce quel “terribile discorso della realtà” che ha finito per attestarsi come l’*habitus* che agisce “spontaneamente” dall’interno della stessa percezione sociale della loro condizione degli stessi dominati: “«Saprò fare di lui un ottimo pastore capace di produrre latte, formaggio e carne. *Lui non deve studiare*. Ora deve pensare a crescere. Quando sarà

grande la quinta elementare la farà come fanno molti prima di arruolarsi. *Lo studio è roba da ricchi: quello è per i leoni e noi non siamo che agnelli.*» I miei compagni ascoltavano questo irruente e focoso discorso, quasi fosse il primo fulmine ed il primo tuono del ciclone che tra breve si sarebbe scatenato sulla loro futura esistenza vegetale” (LEDDA, 1975, 8; i corsivi sono nostri).

Esistenza “vegetale” tipica di una società analfabeta, entro i cui angusti margini antropologici la comprensione appare tutt’al più ridotta a mera “combinazione di conoscenze sensomotorie, di conoscenze simboliche di primo livello e di definizioni e concetti popolari” (GARDNER, 1993, 128); condizione che non dovrebbe tuttavia essere confusa, a patto di dispiegare una considerazione ermeneutica a parte, con quella costellazione simbolica di significato che la pedagogia immaginale intende evocare facendo ricorso alla metafora pedosofica di “infanzia vegetale” (Cfr. MOTTANA, 2004, 72). Non che, anche nel caso limite costituito dal romanzo paideutico di Gavino Ledda sia in via di principio da escludersi lo sprigionarsi di una *rêverie* dell’infanzia. Il rapporto con una natura inizialmente muta, insensata, largamente indecifrabile, col succedersi delle stagioni si arricchisce per il piccolo Gavino di uno sguardo a vario titolo “incantato” e capace di restituire vichianamente un nome proprio alle rocce, agli alberi e ai ruscelli: “Conoscevo per nome tutti gli alberi, le rocce, le calanche, i muri e gli sterpi: gli amati cespugli del campo e della contrada” (LEDDA, 1975, 163). Ma si tratta di una ritualità che troppo risente delle dinamiche indotte dall’isolamento forzato e dell’anomia imposta dalla condizione-limite entro la quale la gettatezza del piccolo pastore assume le sue principali sembianze antropologiche. E, al di là di tutto questo, rimane aperta una macroscopica questione di riconoscimento denegato, che sembra troppo eufemistico voler sottovalutare per mero quieto vivere ermeneutico.

51. *Il riconoscimento inconfessabile*

Quando a Gavino si offre finalmente l’occasione del riscatto sociale, tutt’altro che garantito per quanto lungamente agognato, il luogo antropologico nel quale si è contingentemente consumato il suo primo assoggettamento paideutico sembra ancora

meno disposto di prima a concedergli quel minimo di riconoscimento della sua identità socialmente eccentrica, il cui raggiungimento era per lui da lungo tempo assurdo a vera e propria ragione di vita o di morte. L'inflazione demiurgica del regime simbolico del padre sembra ancora di più espandersi e dilagare, restituendo al lettore l'impressione di volersi richiudere attorno al campo d'azione in cui si iscrive il gioco della voce narrante in modo ermeticamente stagno e ineluttabile.

Mai come in questo passaggio vertiginoso del *plot* di *Padre padrone* sembrano particolarmente pregnanti le categorie lacaniane di immaginario e di simbolico. Alla luce di quelle categorie, il lettore sarebbe per l'istante invitato a prendere atto che, in quanto relazione a due che non trova mai di fatto un terzo polo trascendente di mediazione simbolica, il rapporto di Gavino con la funzione demiurgica del padre-padrone è destinato a rimanere per sempre confinato nello spazio lacaniano dell'*immaginario* (Cfr. LACAN, 1963, 19). In forza di quella impossibilità strutturale, annunciata fin dall'inizio del romanzo, di aprirsi a una triangolazione relazionale capace di innalzare la diade padre/figlio sul piano propriamente *simbolico*, non è mai possibile descrivere il rapporto tra i due come una "relazione propriamente umana" (Ivi, 20).

L'insuccesso scolastico era fin dall'inizio già stato messo in conto e istituzionalmente rubricato come la nota d'onore dell'appartenenza al clan destinale della famiglia paterna e, per la sua mediazione, al suo stesso destino individuale: "Francamente, quando venni promosso, speravo che l'ambiente nei miei confronti divenisse comprensivo e finalmente mio padre giustificasse la mia disubbidienza. Invece capitò il contrario. Gli anziani di nuovo mi rigurgitarono addosso le loro sentenze e non mi dettero credito. E stranamente la mia promozione affilò la lama della loro morale scatenando un processo di invidia indefinita che allora non capivo. «Lui è figlio di un pastore e deve seguire la strada di tutti, non quella dei ricchi. Lui deve lavorare e sudare in culo e nei coglioni, tutti i giorni, come facciamo noi, cazzo! E chi è lui?» «Poi, alla sua età! Ha già 24 anni. Lo studio si fa da piccoli.» Per mio padre, poi, dovevo andarmene. Sulle prime non mi si scagliò contro fisicamente per darmi il dispaccio. Era chiaro, però, che stava aspettando o che me ne andassi spontaneamente o che si presentasse l'occasione per litigare. Aspettava un pretesto per mandarmi via" (LEDDA, 1975, 199).

Sotto il profilo di una sociologia dell'educazione, questa pagina del romanzo di Gavino Ledda introduce il discorso del destino bifronte che si para innanzi ai due tipi di adolescenza, rispettivamente connessi alle differenze di appartenenza sociale dei soggetti

presi in considerazione. In riferimento al ruolo, allo *status* e alla connessa fase di interregno di costruzione di identità, si dovrebbe definire come adolescenza propriamente soltanto la condizione di vita del *giovane studente*, la cui appartenenza di classe o di ceto lo esenta automaticamente dal doversi fare carico di un ruolo precocemente produttivo. Un discorso del tutto a parte merita invece la condizione del *giovane lavoratore*, la cui condizione non sembra che possa essere fatta immediatamente rientrare, per una mera questione anagrafica e di coorte generazionale, nei parametri psico-socio-culturali che ancora oggi fissano ciò che nelle società occidentali si intende con il termine generico di “adolescenza”: “La seconda categoria [il giovane lavoratore] non fruisce di una vera e propria adolescenza perché si trova subito impegnata in responsabilità adulte” (DE BARTOLOMEIS, 1955, 84). Prodigandosi con tutte le sue energie nel riprendersi in mano la vita, recuperando gli anni sottratti all’umanizzazione dalla sferza paideutica del Padre-padrone, è come se Gavino rivendicasse il suo diritto (fino ad allora negato) a transitare per una fase di pre-adultità formativa che nei suoi coetanei si sviluppa di pari passo con l’acquisizione dei codici linguistici e delle competenze cognitive fissate dalle classi egemoni. E con ciò si apre in lui l’ulteriore, e forse definitiva, ferita del riconoscimento.

Quella del riconoscimento, per il figlio del Padre-padrone, non ha mai cessato un solo istante di tradursi in una battaglia a difesa della propria unicità e individualità – “vocazione” rimane quasi sempre una parola troppo grossa nell’economia del romanzo – che sembrerebbe rovesciare o addirittura ripudiare il moto chorasofico di rifiuto a soggiacere alla dittatura della forma demiurgica. Ma non è così, o quantomeno non in modo così diretto e grossolano: “Può darsi che io voglia semplicemente evitare di essere ignorato, trattato con condiscendenza, disprezzato o sottovalutato – in breve, che non mi si consideri un individuo, che non si riconosca a sufficienza la mia unicità, *che io venga classificato come membro di un amalgama indistinto, un’unità statistica senza caratteristiche identificabili e specificamente umana e scopi miei propri*” (BERLIN, 1969, 56; il corsivo è nostro). In questo caso, l’amalgama indistinto dal quale si vorrebbe prendere le distanze non andrebbe ingenuamente confuso con la spazialità *pre-* o *a-*formale che contraddistingue il “luogo” di accoglienza della formazione demiurgica. In un senso esattamente opposto, ci si vuole distinguere dall’amalgama iperstrutturato di coloro che sono stati omologati dalla ricezione forzata delle forme sociali che li assogettano, consegnandoli alla loro identità socialmente riconosciuta.

Il paradosso che attanaglia dall'inizio alla fine il gioco diegetico della voce narrante è quello in forza del quale, da un lato, anche a costo di rasentare l'impopolarità e l'"antipatia", ci si vuole smarcare dell'uniformità del contesto antropologico prevalente; dall'altro, prendendo atto che un riconoscimento di questa portata potrebbe esserci legittimamente concesso soltanto dai membri dello stesso gruppo sociale rispetto al quale vogliamo segnare la nostra differenza antropologica: "Io voglio essere capito e riconosciuto, a costo di essere impopolare e antipatico. Le sole persone che possono riconoscermi, e darmi con ciò il senso di essere qualcuno, sono i membri della società cui sento di appartenere storicamente, moralmente, economicamente e forse etnicamente" (*Loc. cit.*).

Allo sguardo sottomesso al "peculio" messo in campo dall'istanza demiurgica del padre, lo studio – la sua spazialità, i suoi rituali quotidiani, la presunta staticità somatica delle posture prossemiche da esso rese necessarie – non potevano che apparire nelle sembianze di un'inerzia intollerabile, oscena, scandalosa. Inerzia che, col suo semplice manifestarsi, non faceva altro che oltraggiare la necessità del destino inscritto nella valenza paideutica esercitata dal regime demiurgico in quanto tale. Questo più che delicato passaggio è restituito in modo paradigmatico dal seguente dialogo tra padre e figlio: "«Non puoi startene così senza far nulla, senza produrre.» [...] «Ma io sto lavorando anche troppo. Studio otto o nove ore al giorno per recuperare il tempo perduto, per cercare di darmi qualcosa che a suo tempo avresti dovuto darmi tu. Non ci hai mai pensato a questo?» «Io ti ho fatto grande. Ti ho allevato e campato fino a ventun anni e non ho nessun scrupolo in proposito. Il mio dovere l'ho fatto.» «Tu mi hai rovinato fino a ventun anni. Mi hai sfruttato ed usato fino a ventun anni, e hai fatto lo stesso con i miei fratelli. Cosa, naturalmente, che hanno fatto tutti i pastori. *Ma se guardi bene tu hai allevato forse la famiglia più ignorante di Siligo.*»" (LEDDA, 1975, 201; i corsivi sono nostri).

Ora, come non riconoscere in controluce l'operare, in ognuna di queste righe incandescenti di conflitti chorasofici, di tutta una costellazione gramsciana di considerazioni su come debba essere orchestrata, e quindi resa accessibile alle classi subalterne, l'organizzazione della cultura, in vista della costituzione di un nuovo prototipo di intellettuale? Come non cogliere, nel polarizzarsi delle posizioni paideutiche di principio funzionali alla dialettica germinale della diegesi, il vorticare nell'atmosfera mimetica del romanzo pedagogico di certe "ceneri di Gramsci", che in questo caso specifico sarebbero da intendersi alla lettera, ovvero in senso nettamente

pre-pasoliniano? Per rendersene meglio conto sarà utile riportare la pagina de L'organizzazione della cultura nella quale tutti questi nodi cruciali vengono magistralmente portati al pettine, come si suol dire:

“Occorre persuadere molta gente che anche lo studio è un mestiere, e molto faticoso, con un suo speciale tirocinio, oltre che intellettuale, anche muscolare-nervoso: è un processo di adattamento, è un abito acquisito con lo sforzo, la noia e anche la sofferenza. [...] *Molti pensano addirittura che le difficoltà siano artificiali, perché sono abituati a considerare lavoro e fatica solo il lavoro manuale.* La questione è complessa. Certo il fanciullo di una famiglia tradizionale di intellettuali supera più facilmente il processo di adattamento psico-fisico; entrando già la prima volta in classe ha parecchi punti di vantaggio sui suoi compagni, ha un'orientazione già acquisita per le abitudini familiari: si concentra nell'attenzione con più facilità, perché ha l'abito del contegno fisico ecc. Allo stesso modo il figlio di un operaio di città soffre meno entrando in fabbrica di un ragazzo di contadini o di un giovane contadino già sviluppato per la vita rurale. Anche il regime alimentare ha un'importanza, ecc. ecc. Ecco perché molti del popolo pensano che nelle difficoltà dello studio ci sia un 'trucco' a loro danno (quando non pensano di essere stupidi per natura): vedono il signore (e per molti, nelle campagne specialmente, signore vuol dire intellettuale) compiere con scioltezza e apparente facilità il lavoro che ai loro figli costa lacrime e sangue, e pensano ci sia un 'trucco'. In una nuova situazione, queste questioni possono diventare asprissime e occorrerà resistere alla tendenza di render facile ciò che non può esserlo senza essere snaturato. Se si vorrà creare un nuovo strato di intellettuali, fino alle più grandi specializzazioni, da un gruppo sociale che tradizionalmente non ha sviluppato le attitudini conformi, si avranno da superare difficoltà inaudite” (GRAMSCI, 1930, 114).

Senza che sia nostra volontà di dare in alcun modo per scontata la presenza e l'operatività funzionale di un'intenzionalità gramsciana nella scrittura della gettatezza antropologica di Ledda, sembra pur tuttavia di poter individuare in alcuni snodi cruciali di *Padre padrone* alcune risorgive tematiche che quanto meno lo accostano alle considerazioni di Gramsci sulla concezione del lavoro intellettuale in vigore nelle culture subordinate e rurali dell'Italia di quegli anni. Per il padre-padrone di Gavino, il lavoro propriamente detto non può che essere soltanto quello svolto attraverso la mobilitazione del corpo: l'impegno assiduo e sfibrante nei campi o nei pascoli,

costantemente esposto alle inclemenze del cielo e al ciclico assalto di varie tipologie di predatori, umani o naturali che fossero. Tutto quanto concerne le restanti attività umane non poteva fare altro che apparire ai suoi occhi come un vivere a sbafo, un “mangiare pane a tradimento” sulle spalle di chi, per suo conto – e per sua tacita concessione – quel lavoro somatico è pur sempre costretto a svolgere.

Discorso lunghissimo, non c'è che dire. Ma soprattutto discorso eticamente *scabroso*, che mette innegabilmente il dito nella piaga di tante difese d'ufficio della nobiltà dello “spirito contemplativo e disinteressato” praticato da filosofi e monaci, senza tenere minimamente di conto dell'incidenza su di essa della categoria antropologica fondamentale di *esonero*: “Il concetto di esonero (*Entlastung*), che già abbiamo introdotto più volte, si rivela una categoria essenziale dell'antropologia. [...] In condizioni sociali particolari, altamente sviluppate, l'aspetto dell'azione può ridursi a dei simboli. Ma anche la contemplazione, cui si danno uomini dotati di carisma, come il Buddha, non persegue, in ultima analisi, unicamente la visione, bensì una diversa dimensione della *vita*, né rinuncia alla comunicazione, per quanto verbalmente inespressa e per quanto simbolica questa sia, e presuppone, nella società alla quale si rivolge, due cose: che questa sostenga positivamente un tale comportamento considerandolo una *capacità* di specie superiore, e che esoneri gli interessati dall'attività lavorativa elementare, assumendosela essa stessa al posto loro” (GEHLEN, 1940/50, 100).

Ma questo discorso ci porterebbe troppo lontano, se mai avessimo l'ardire di affrontarlo come sarebbe richiesto. Per il momento ci interessa soltanto sapere che per il padre-padrone, figura alla quale come abbiamo visto nel romanzo è demandata a livello informale l'espletamento della funzione demiurgica, al mondo appare degna di rispetto soltanto la condizione antropologica dell'*animal laborans*. Non è riconosciuto spazio alcuno per il riconoscimento del mero diritto a *esserci* e a operare, pur se sul piano simbolico, di nessuna altra configurazione di esistenza esonerata; ivi compresa quella orgogliosamente celebrata nella società dei dominatori dall'*homo faber* (Cfr. ARENDT, 1958, 94-96). Ben poche speranze di riconoscimento della realtà e della ragione d'essere dello sforzo intellettuale del figlio hanno la concreta possibilità di prodursi e di venire esternate, in un gesto di genitoriale accoglienza.

E la perorazione della causa del figlio, che per giunta si arroga il diritto di deviare con sfrontatezza dal solco destinale fissato dalla storia paterna, gli appare di conseguenza, in senso etimologico, come un delirio irricevibile e degno come tale di

essere il prima possibile represso e censurato. L'esito finale della perorazione della causa dell'educando non può che ritorcersi contro le intenzioni di guadagnare quantomeno una mediazione domestica, un cessate il fuoco generazionale e al tempo stesso destinale. Al figlio – alla semente gettata fin dall'origine nella maggesi della solitudine – viene di conseguenza a essere denegata *per sempre* quella apertura sulla sua diversità antropologica; quell'accoglienza incondizionata del suo *clinamen* vocazionale che l'ha spinto al di fuori dei bordi del solco delle possibilità di vita stabilite per suo conto del regime demiurgico del padre. (La suggestiva metafora epicurea del *clinamen* nel senso preciso di “deviazione” o, come suggerisce Giovanni Reale, di “declinazione” [REALE, 1983, 207 e sgg.] da un tracciato già predeterminato in partenza, la prendiamo a prestito dall'originale interpretazione del pensiero di Marx elaborata nel corso della sua vita da uno studioso “fuori dal coro” come Costanzo Preve. Ricostruendo le ragioni biografiche che avrebbero indotto il giovane Marx a laurearsi con una tesi sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro*, Preve ritiene che sia prioritaria quella che si riferisce alla sua inderogabile decisione di passare dalla parte del proletariato: “Marx deve spiegare anche la sua stessa ‘deviazione’ (*clinamen, parénklisis*) dal destino di figlio di un borghese tedesco meccanicisticamente determinato a diventare anche lui un borghese tedesco, laddove stava diventando un rivoluzionario comunista anti-borghese” [PREVE, 2007, 92].)

Volendo onorare gli spettri gramsciani che sembrano perturbare di tanto in tanto le pagine del romanzo di Ledda, occorrerebbe aprire un nuovo fronte di riflessione sulla portata antropologica del concetto gramsciano di cultura. Ma il discorso finirebbe per condurci troppo lontano dalla meta che ci additano le nostre mire pedagogiche più impellenti. Continuando a discutere in senso gramsciano di *organizzazione della cultura* si finirebbe inevitabilmente per incappare in un certo discorso sulla natura e l'incidenza del senso comune nel polarizzarsi di quelle istanze antropologiche destinali sulla cui dialettica mai pacificata si intesse la *fabula* di *Padre padrone*. A tal fine sarebbe più che sufficiente cedere la parola a quei *Cultural Studies*, che secondo molti osservatori degni di rispetto rappresentano ancora oggi la più cospicua eredità occidentale delle ceneri ideologiche del gramscismo. E lo si dovrebbe fare specie quando si mostrano pronti a riconoscere, con tutte le cautele richieste, il ruolo attivo esercitato dal senso comune nel plasmare – saremmo tentati di dire in modo paideutico o demiurgico – l'identità ambivalente costitutiva della cosiddetta cultura popolare: “Per cultura, in questa sede, intendo il terreno reale e determinato delle pratiche, rappresentazioni, linguaggi e

costumi che sono propri di ogni società storica, e anche le forme contraddittorie del ‘senso comune’ che si sono radicate nella vita popolare, contribuendo a modellarla” (HALL, 2006, 174). Il senso comune da cui è agita la polarità antropologica demiurgica è lo stesso fattore simbolico, storicamente condizionato, che la spinge a negare ogni riconoscimento al desiderio di autonomia e di espressione vocazionale di pertinenza del figlio. Questo ci basti al momento.

Ovviamente, un discorso minimamente sensato sulle avventure del riconoscimento nell’intreccio di *Padre padrone* di Gavino Ledda non potrebbe di certo farsi bastare un fugace accenno all’impatto del senso comune nel riprodurre la condizione di partenza, ossia il grado zero di ogni comunicazione significativa tra i soggetti coinvolti. Occorre convocare quello che, per comodità, potremmo provvisoriamente denominare un punto di vista etico. Ci spieghiamo meglio. L’istanza demiurgica del padre, non potendo strutturalmente riconoscere e accogliere dal suo punto di vista la contingente eccentricità delle spinte vocazionali al riconoscimento del figlio ribelle, si sente con ciò legittimato a precludergli qualsiasi istanza di approvazione identitaria. La maggese della solitudine d’altro canto, costi quello che costi, non è mai disposta ad accollarsi l’onere di sottoscrivere una rinuncia definitiva alla propria ansia di affermazione al di fuori del solco destinale paterno. E non ha a portata di mano nessuna etica del riconoscimento che sembri essere nelle condizioni di offrirgli un ricovero provvisorio o una consolazione riparatrice dell’ulteriore ferita infertagli dalla mancata concessione del riconoscimento.

A una analisi preliminare, il riconoscimento stesso appare come un valore etico posizionato molto in alto nella scala di valutazione di coloro che, nella società la cui struttura di base ci è dato conoscere e sperimentare fino ai nostri giorni, si trovano già in partenza ben piazzati “ai piani alti”. Ciò non esclude che, al di fuori dei ristretti confini antropologici del campo di elaborazione simbolica di coloro che, nella società reale, sono ufficialmente investiti del compito di riflettere eticamente, quei valori non abbiano mai fatto nemmeno una pur timida apparizione. Nello stesso istante in cui, qualche riga più sopra, facevamo riferimento alla nozione rawlsiana di struttura di base della società, abbiamo distintamente avvertito dentro di noi il ridestarsi di una tonalità affettiva che si può dire non faccia mai una vera e propria comparsa nell’economia del romanzo di Ledda: *l’amore*.

Questa epifania ci sembra foriera della prossima descrizione di un’altra sfaccettatura che appartiene a pieno titolo alla questione del riconoscimento nel tracciato paideutico

di *Padre padrone*. Se dovessimo nominarla facendo ricorso alla figura retorica dell'endiadi, non potremmo che scegliere la formula: *giustizia e amore* (o amore e giustizia). Il mancato riconoscimento del diritto a essere se stessi, e quindi a essere portatori di una propria *immagine di vita*, per dirla con James Hillman, o portatori di "doti naturali" che richiedono di essere messe in condizioni di esprimersi, per dirla con John Rawls apre la questione del significato paideutico dell'amore tra i genitori e i figli, da un lato. Dall'altro solleva una domanda inestinguibili o indecostruibile di giustizia, per usare le parole di Derrida. E non può quindi trattarsi di un evento fortuito se nel paragrafo 70 della nuova e definitiva edizione di *Una teoria della giustizia*, Rawls sollevi seriamente il problema, per quanto la sua impostazione liberale e neocontrattualista glielo consenta: "Quando il bambino riconosce l'amore dei suoi genitori per lui sulla base delle loro manifeste intenzioni, si sente rassicurato riguardo al proprio valore come persona. Diventa consapevole del fatto di essere apprezzato per quello che è proprio dalle persone che per lui sono le più importanti e potenti del mondo. Egli sente che l'amore dei genitori è incondizionato; essi si interessano della sua presenza e dei suoi atti spontanei, e il piacere che traggono da lui non dipende da prestazioni definite che contribuiscono al benessere degli altri. A suo tempo, il bambino arriva ad avere fiducia nei suoi genitori e a muoversi con sicurezza nell'ambiente che lo circonda; ciò incoraggia la sua intraprendenza e lo spinge a mettere alla prova le sue capacità in formazione, stimolato costantemente dal loro affetto e dal loro appoggio" (RAWLS, 1971/99, 438).

Se sono vere – e magari anche condivisibili – le osservazioni svolte dal grande professore di etica e politica di Harvard, allora ne dovrebbe discendere che il quadro antropologico di riferimento delineato dal romanzo paideutico di Gavino Ledda rimanda a tutta un altro genere di umanità. Una sotto-umanità primordiale forse, o pre-istorica, o anti-diluviana nel senso di Vico, feroce, nelle condizioni di vita della quale non è ancora stata introdotta la mediazione simbolica dei sentimenti che dovrebbero essere chiamati a regolare il rapporto affettivo tra i padri e i figli. Se c'è una cosa che il bambino non può attribuire alla decisione demiurgica del padre di sottrarlo a quel minimo di *paideía* istituzionale che avrebbe gettato le basi di una sua larvale umanizzazione, questa è la presenza operativa e rassicurante di un'amore incondizionato nei propri riguardi. E la figura della madre, che fa rarefatte ma molto incisive apparizioni, sembra del tutto sottomessa o solidale con le desioni prese anche a nome suo dal proprio coniuge.

Il quadro antropologico che abbiamo sotto gli occhi sembra fin troppo lineare: da un lato si staglia la funzione demiurgica del Padre-padrone; dall'altro troviamo il *clinamen* del "seme filiale", letteralmente gettato nella maggesi della solitudine. E intanto all'orizzonte non si annunciano neppure i requisiti minimi per giungere a una tregua provvisoria; diciamo in vista di una risoluzione totemica del conflitto antropologico primordiale e, per quanto ne sappiamo, paideutico. Mancano all'appello gli elementi umani numerici per la costituzione dell'orda primordiale darwiniana, alla cui ispirazione tanto deve la fantasiosa spiegazione psicoanalitica sulla genesi storica delle prime organizzazioni sociali umane: "Vi è solo un padre prepotente, geloso, che tiene per sé tutte le femmine e scaccia i figli via via che crescono: *nient'altro*" (FREUD, 1912/13, 193). Nient'altro? No, molto meno che semplicemente "nient'altro". Un padre prepotente, che intrattiene un commercio soltanto biologico con l'unica femmina a sua disposizione, che poi è sua moglie. E quindi il figlio dominato, completamente rimesso alla sua mercé. Ma non c'è traccia alcuna dei fratelli scacciati assieme a lui, con i quali avrebbe potuto allearsi allo scopo di far fuori il genitore-despota. Il "luogo" *a*-formale che accoglie con dolore inenarrabile e insofferenza montante la *paideía* di Gavino, non sarebbe a buon titolo descrivibile come una maggesi della solitudine se potesse comportare la presenza di alleati fraterni in grado di garantire l'allestimento del banchetto totemico con la "carne" del genitore in qualità di pietanza prelibata.

Non potendo in alcun modo allearsi con nessuno dei suoi fratelli nel progetto di divorazione della carne del genitore violento, non può sorgere in Gavino né una identificazione con la forza superiore del genitore violento, né ancor meno una identificazione con il ruolo dispotico/demiurgico esercitato dalla funzione paterna. Nessuna affezione nei confronti del padre divorato può sorgere in chi, come il protagonista di *Padre padrone*, stato gettato dal *clinamen* karmico nella maggesi della solitudine. Questo, dopo tutto, potrebbe essere assunto come uno dei messaggi che L'educazione di un pastore ci lascia in eredità.

Nessuna plausibile occasione, immediatamente ricavata dalla sua esperienza di vita, è data a Gavino di poter lasciare maturare nel proprio cuore il seme di una fiducia ontologica primordiale nell'essere e una fiducia antropologica nelle relazioni con il suo prossimo. Se, ciò nondimeno, Gavino non vuole rinunciare ad adempiere il richiamo dell'immagine di un altrove possibile in cui è possibile avere il diritto di essere se stessi, ciò potrebbe voler dire che la teoria della giustizia come equità non prevede una sua estensione alle condizioni di vita delle sotto-umanità rurali, nel contesto della quali non

sembra neppure concepibile l'ipotesi di un accordo originario sui principi di giustizia che dovrebbero informare una società finalmente giusta.

Ha ben da argomentare il discorso così sensato e “sensibile” dell’etica (borghese e inurbata) che ci ricorda l’essere senza prezzo e collocata ben al di fuori della negoziazione mercantile di ogni singola vita umana che fa la sua apparizione nel mondo: *“La mia nascita infatti ha fatto di me un oggetto senza prezzo, fuori prezzo, una cosa al di fuori del commercio ordinario. Il progetto parentale da cui provengo – qualunque esso fosse – ha trasformato la statica del quadro genealogico in una dinamica istituyente che si iscrive nella parola ‘trasmissione’: trasmissione della vita, anch’essa istituita in quanto umana dal principio genealogico, trasmissione della storia di famiglia, trasmissione di una eredità di beni commerciali e non commerciali, trasmissione che infine si riassume nella assegnazione di un nome: mi chiamo..., il mio cognome è... Questo contrarsi del tesoro della trasmissione nella nominazione ci autorizza a parlare una prima volta di riconoscimento nel lignaggio: sono stato riconosciuto/a figliolo/a, qualunque sia il rito familiare, civile o religioso che scandisce questo riconoscimento di cui sono stato una prima volta l’oggetto”* (RICOEUR, 2004, 218; i corsivi sono nostri).

Tutto al contrario, se di riconoscimento è pur lecito discutere nei confronti della traiettoria esistenziale battuta da Gavino – mai come in questo caso nei panni di maggese della solitudine –, si tratterà di uno sguardo che si è esteso su di lui ben prima della scoperta della propria precoce “vocazione musicale” o letteraria. La contrazione del riconoscimento da parte del suo padre-padrone si è pur verificata suoi confronti; dopo tutto un nome gli è pur sempre stato assegnato anagraficamente. (Si potrebbe tuttavia al riguardo far giustamente notare che l’imposizione del “nome del padre” – condizione essenziale di ogni trasmissione antropologica di capitale simbolico ereditario – avviene a partire da una *auctoritas* di cui il padre non sarebbe a sua volta *auctor*, ma semplice canale di trasmissione per conto di un potere che lo trascende [Cfr. BOURDIEU, 1994, 127].)

Nel romanzo paideutico di Ledda non mancano i riferimenti, neanche troppo cifrati, all’istanza demiurgica paterna ai tempi (traslati in un futuro remoto, u-cronico, tutt’altro che u-topico, “a babbo morto”...) dell’eredità e della trasmissione coatta (in quanto sottomessa al regime patrilineare) di un “lignaggio”, di un “patrimonio rurale”, sulla falsariga della “roba” di verghiana memoria.

Nel discorso relativo al riconoscimento destinale del ruolo pastorale che deve obbligatoriamente essere assunto dal figlio, sembra essere del tutto assente quella che,

con un bell'eufemismo filosofico-antropologico, il discorso esortativo dell'etica inurbata definisce la “dinamica istituyente del quadro genealogico”. È alla luce – ma sarebbe più corretto dire qui *all'ombra...* – di questo snodo etico basilare che si decide l'esito del percorso paideutico al quale il figlio viene spontaneamente sottoposto. Non sembra prevista all'orizzonte nell'immediato alcuna dinamica istituyente, questo rimane per noi il punto antropologico decisivo. Il percorso del riconoscimento che conferisce al figlio un'identità e un ruolo non ulteriormente negoziabili da parte sua si mostra infatti come la quintessenza della staticità antropologica peculiare delle organizzazioni sociali pre-moderne e non-occidentali.

A tratti si direbbe davvero di trovarsi immersi nella logica karmica che modella da cima a fondo la struttura di base a organizzazione castale della società indiana tradizionale. Sembra quasi di poter osservare in azione un'altra faccia – scarsamente nominata o nominabile dai detentori del monopolio discorsivo dell'etica – di quel dispositivo demiurgico che nella società indiana tradizionale ha assunto il nome venerando di “legge del colore”, in sanscrito legge del *Varṇa*. Stiamo parlando di un valore che il Mahatma Gandhi, nel suo discorso pubblicato su *Harijan* il 28 settembre del 1934, ha definito nei seguenti termini:

“Questo ci porta a considerare la legge di *Varṇa*. *Varṇa* è intimamente, se non indissolubilmente, connessa con la nascita, e l'osservanza della legge di *Varṇa* significa che tutti intraprendiamo la professione ereditaria e tradizionale dei nostri antenati con spirito di dovere. Ma quelli che così adempiono la legge del loro *Varṇa* si possono contare sulle punte delle dita. *L'espletamento della propria funzione ereditaria è prima di tutto un dovere, poi, naturalmente, anche una fonte di guadagno dei mezzi di sussistenza*” (GANDHI, 1968, 290; il corsivo è nostro).

Una legge che, per quanto non sia necessariamente prescritta dai codici che regolano il funzionamento corrente dello Stato, sarebbe ciò nondimeno sottratta all'arbitrio (e all'arbitrarietà) al quale sono usualmente sottoposte tutte le altre strutture normative di origine soltanto umana. E ciò in quanto quella di *Varṇa*: “non è un'istituzione umana, ma la legge della vita universale che governa la famiglia umana” (Ivi, 291). Norma per definizione inappellabile, che avanza la pretesa di invalidare ogni richiamo individualistico alle leggi concernenti la libera scelta del proprio destino o della propria “individuazione” liberale.

Dal punto di osservazione della Grande Anima del nobile ripropositore delle dottrina induista, gianista e buddhista della *ahimsā*, questa volta riadattata alla lotta politica contro la dominazione coloniale inglese, la legge del *Varṇa*, o per meglio dire il progressivo abbandono, in India e ancora più in Occidente, del rispetto del suo comando, sarebbe stata foriera delle più grandi sciagure per il genere umano. Conflitti che hanno raggiunto una portata planetaria, dissoluzione del tessuto sociale; più in generale, l'incedere di quel movimento di progressivo sradicamento che va sotto il nome di nichilismo, sarebbero epifenomeni del discredito nel quale, tra gli uomini abbacinati dal rivebero degli ideali mercantili e liberali, è precipitata la sacra legge del *Varṇa*: “*Varṇa* non ha nulla a che vedere con le caste. Basta con la mostruosità delle caste mascherata da *Varṇa*. È tale parodia di *Varṇa* che ha degradato l'induismo e l'India. *L'aver mancato di seguire la legge di Varṇa è ampiamente responsabile tanto della nostra rovina economica che spirituale. Ha cagionato disoccupazione ed impoverimento, ed è responsabile dell'intoccabilità e delle defezioni dalla nostra fede*” (Ivi, 293; il corsivo è nostro).

Tornando al romanzo di Gavino, sembra quindi di poter insinuare che nel destino paideutico della gettatezza del pastore sottratto dall'istanza demiurgica alla sottomissione al *nómos* vigente nella comunità allargata, nella sua prolungata rinuncia a una rivalsa, che più tardi arriverà, sia latente, se non direttamente, la stessa legge del colore rimpianta da Gandhi quantomeno un suo degno surrogato. Una legge non scritta che in forza di ciò non sarebbe possibile incidere in nessuna tavola dei valori da esibirsi pubblicamente a istruzione del popolo. Regolamento primordiale vigente nelle comunità rurali sottomesse, il cui vincolo non hai ancora cessato di far sentire il proprio artiglio, ben al di là dei confini della civiltà indiana, sui corpi e nelle anime di coloro che hanno avuto in sorte la ventura, fin dalla loro nascita, di essere gettati al di fuori del terreno più adatto all'attecchimento della propria “ghianda”. (Alla luce della legge di *Varṇa* andrebbe, di conseguenza, rivista in profondità ogni concezione vocazionale della ghianda come quella difesa da James Hillman nel *Codice dell'anima*, e in particolare quando non si fa scrupolo di dichiarare: “La teoria della ghianda afferma che ciascuno di noi è un eletto” [HILLMAN, 1996, 312].) Non a caso, nella sua *Vita di Galileo* Bertolt Brecht affida alla voce anomima del cantastorie il compito ingrato di enunciarlo al popolo sottomesso in ascolto: “Ognuno ha da serbare il proprio rango, chi in vetta e chi nel fango: e fate a vostro grado, gente mia!” (BRECHT, 1938/56, 100). *Padre padrone* potrebbe in questo senso collocarsi nell'ipotetico sottogenere letterario del “romanzo

varnico”: il romanzo che si incarica di restituire alla narrazione il racconto su come sia possibile, in nome della violenza simbolica ed effettiva esercitata dal ruolo demiurgico dell’istanza genitoriale, incatenare qualcuno – solitamente un giovane, un figlio, un allievo – al proprio destino seminale, che neanche a dirlo *non* può aver scelto consapevolmente, prima o dopo il parto.

Terza parte:

SOGNO E EDUCAZIONE

Eserghi:

Non ci si può mai abbastanza guardare da queste intemperanze giacché una vivace fantasia corre fin troppo volentieri all'estremo, e arrogantemente cerca d'afferrare e d'esprimere lo stravagante e l'eccessivo.

NOVALIS, 1802, 118

Allora dobbiamo almeno prendere in considerazione la possibilità che i sogni, cioè l'irreale, siano una misura per il reale.

MARTIN HEIDEGGER, 1943, 135

Ogni notte i sogni fanno della filosofia per proprio conto.

CARL GUSTAV JUNG, 1944, 182

Il surrealismo si basa sulla fede nella realtà superiore di alcune forme di associazione prima d'ora dimenticate, fede nell'onnipotenza del sogno, nel gioco disinteressato del pensiero. Tende a eliminare tutti gli altri meccanismi psichici e a sostituirvisi nella soluzione dei principali problemi della vita.

BRETON, 1924, 335

È dunque piacevole che oggi risuoni la buona novella: il senso non è mai principio od origine: esso è *prodotto*. Non è da scoprire, da restaurare o da riimpiegare, esso è prodotto da nuovi macchinari. Non appartiene a nessuna altezza, non si trova in nessuna profondità, bensì è effetto di superficie, inseparabile dalla superficie come dalla propria dimensione.

GILLES DELEUZE, 1969, 70

Capitolo undicesimo

L'approccio immaginale al sogno e all'educazione

È come se la coscienza poggiasse su un sostrato dotato di esistenza autonoma e di immaginazione – un luogo interno o una persona più profonda o una presenza costante – che continua a esserci anche quando tutta la nostra soggettività, il nostro io, la nostra coscienza si eclissano. L'anima si dimostra un fattore indipendente dagli eventi nei quali siamo immersi.

JAMES HILLMAN, 1975, 15

È l'*habitus* che, in quanto struttura strutturata e strutturante, impegna nelle pratiche e nei pensieri schemi pratici di costruzione derivati dall'incorporazione di strutture sociali che sono esse stesse il risultato del lavoro storico di generazioni successive.

PIERRE BOURDIEU, 1994, 152

52. Anima e habitus

Forse è giunto il momento di inserire nella centrifuga delle idee alimentata dall'esercizio dell'immaginazione attiva due linee riflessive che fino a questo momento, più che altro per esercizio di prudenza metodologica, abbiamo preferito tenere separate:

la concezione archetipale dell'*anima* sviluppata da James Hillman e la teoria prasseologica dell'*habitus* articolata da Pierre Bourdieu.

L'incontro con il pensiero di Hillman risale alla nostra seconda fase di progressivo approdo alle reali o presunte "radici" di un'identità individuale e culturale. Soltanto dopo aver studiato, prima e indipendentemente dall'incontro con le tesi fondamentali della psicologia archetipale (Cfr. BOTTO, 2005; BOTTO, 2012), la filosofia dell'immaginazione del Rinascimento e di Giordano Bruno ci siamo sentiti pronti a riconoscere a pieno titolo in Hillman un maestro "postumo", che ci ha confermato – e non è poca cosa – la validità di un'intuizione speculativa di partenza del tutto indipendente dal nostro incontro con le sue tesi di psicologia storica dell'anima (il Rinascimento come "altra modernità", come alternativa immaginante al nichilismo occidentale, come momento che ha messo al suo centro l'immaginazione simbolica, ecc.)

Da parte dei nostri mentori immaginali di riferimento (Hillman in testa), nel frattempo, si continuava a sostenere con la massima convinzione che l'immaginazione attiva è l'unico baluardo di libertà, autonomia, creatività a cui può affidarsi la "condizione umana". Per forza di cose, dovevamo arrivare a prendere atto di un particolare tutt'altro che innocuo e marginale, che per tutto il corso della vita precedente non ci aveva mai neanche lontanamente sfiorato l'anticamera del cervello: la creatività, il talento, l'immaginazione, la cultura, la passione si tramutano in garanzie di riconoscimento sociale, affermazione, espressione di sé solo a condizione di far parte già in partenza a una condizione sociale palesemente avvantaggiata.

Per accedere in modo legittimo a quel campo occorre disporre di un modo di parlare, di gesticolare, di portarsi, di guardare, una prossemica che valgono come altrettanti lasciapassare allo sguardo di quei guardiani che, per mandato dei membri del campo privilegiato, operano le prime selezioni. Una questione di codici e, più ancora, di *utilizzo* di codici: un *habitus*, come ha dimostrato Pierre Bourdieu.

Questa è la nostra esperienza, anche quella di quando studiavamo la filosofia del Rinascimento o il pensiero del secondo Heidegger, soltanto che non avevamo occhi per rendercene conto in modo efficace. Poi è avvenuto l'incontro con l'opera di Bourdieu; incontro tardivo forse, reso semplicemente possibile quando eravamo in grado di riconoscerlo. Con Bourdieu è arrivata la scoperta teorica e pratica della dottrina dell'*habitus*; tutto quanto abbiamo creduto di sapere fino ad allora, tutta la fiducia – ingenua, dobbiamo riconoscere a questo punto – che abbiamo riposto nel potere

emancipativo del pensiero simbolico e della filosofia post-moderna è diventata di punto in bianco un grosso problema. Era necessario giungere a una differente formulazione del rapporto tra riflessione immaginale e gettatezza nell'esperienza sociale effettuale e contingente. O quantomeno, per esprimere il concetto facendo ricorso alla ben nota metafora gestaltica, ciò ha comportato per la nostra traiettoria di ricerca una radicale ristrutturazione del campo, percettivo ed esperienziale.

Grazie agli studi antropologici e sociologici di Pierre Bourdieu e della sua scuola abbiamo potuto prendere in via definitiva atto del fatto che, per potersi occuparsi seriamente di filosofia, arte, musica, per poter essere riconosciuti come “filosofi”, “scrittori”, “musicisti”, “cineasti”, ecc. – quantomeno nel campo sociale così come è organizzato “là fuori”, in questo momento – occorre godere di un privilegio di partenza. Se mai fossero richieste, conferme ulteriori di questa impostazione si possono trovare anche nel neocontrattualismo filosofico ridefinito da John Rawls a partire dai primi anni Settanta dello scorso secolo (Cfr. RAWLS, 1971/99, 29). Meglio se si è già nati in quegli stessi ambienti nei quali si scrivono di regola libri di filosofia, romanzi, trattati di psicologia, partiture musicale, sceneggiature. In alternativa – ma per i più è più facile vincere un terno al lotto – si può sempre sperare di essere cooptati, come ha scritto una volta il buon Theodor W. Adorno, che di nascite privilegiate (come la sua) doveva intendersene (Cfr. ADORNO, 1951, 232).

La sfida teorica che si pone per noi al presente è la seguente: come conciliare l'idea hillmaniana che nel soggetto esista, al di sotto dello strato della coscienza dell'Io, un subcontinente immaginale di produzione di senso, del tutto indipendente dalle influenze dell'Io e dalle sollecitazioni del mondo con l'assunto sociologico bourdieuiano che tutto ciò che ci ritroviamo “dentro”, nel nostro modo di usare il corpo, le emozioni e la mente sia il frutto di un modellamento sociale ininterrotto che ci plasma fin dai primi anni di vita in avanti, attraverso l'educazione, la scuola, la famiglia, la società?

O nel profondo più “infero” della soggettività, nelle sue falde sommerse, sussiste effettivamente una zona franca *immaginale*, irraggiungibile dalla violenza simbolica operata a livello politico dal discorso e dall'ideologia esercitate dalle classi dominanti o, al contrario, quella sacca di pensiero immaginativo, quella tessitura di immagini simboliche, quelle epifanie archetipali sarebbero a loro volta frutto dell'impressione *sociale* dei modelli culturali delle classi dominanti nella materia informe dei corpi, dei sentimenti e delle menti delle classi dominate. Non è forse questo il senso antropologico ultimo di un romanzo come *Martin Eden* di Jack London? In questo preciso senso, fu un

grande momento nella carriera e nella vita di un pensatore pedagogico del calibro di Jerome S. Bruner la sua tardiva “scoperta” – avvenuta nella fase della sua ancora convinta adesione epistemologica al neocognitivismo di Harvard ma già ampiamente foriera dei successivi sviluppi culturalistici del suo pensiero maturo – dell’incidenza insopprimibile delle ideologie politiche sul dibattito educativo: “Non si può modificare l’educazione senza incidere su molti altri aspetti della società – se la modificazione attecchisce, cosa che spesso non accade perché ci si getta a capofitto in una serie contraddittoria di ideali culturali” (BRUNER, 1960/77, 13).

Hillman insiste continuamente nei suoi principali testi teorici sulla nozione di autonomia dell’immaginazione quale condizione basilare della libertà individuale, da presidiare a tutti i costi dall’assalto nichilistico di quell’autoritarismo che governa a vari livelli la vita pubblica “là fuori”; e ha gioco facile a condurre la sua arringa fino a quando si limita a riferirsi – senza mai intendere fondarvisi, in senso strettamente epistemico – alla materia onirica dei miti, delle metafore, delle immagini simboliche (Cfr. HILLMAN, 1975, 88-89).

Il rimando vichiano alla base mitopoietica dell’immaginazione simbolica rimarrebbe poco più di un tenue eufemismo, un modo elegante di dire che quando si discute dell’orizzonte psicologico nel quale si produce il senso, ci attende sempre dietro l’angolo l’abisso senza fondo del mondo infero, delle ombre, della morte.

A differenza di quanto pertiene allo statuto epistemico del *lógos* che è rimasto in vigore nel canone onto-teo-ego-logico, i miti, come ha scritto Jacques Derrida, non si può sostenere che abbiano un “padre”: “La condizione di orfano è forse un altro tratto di parentela. Il *lógos* ha un padre; il padre del mito è quasi sempre introvabile” (DERRIDA, 1972, 173, nota 64). I mitologemi si possono considerare la quintessenza di tutto ciò che, nell’esperienza interiore umana, si sottrae ontologicamente alla presa rassicurante del fondamento razionale, della presenza stabile, dell’oggettività epistemica (Cfr. HILLMAN, 1979, 134). Questo rimane di sicuro vero qualora ci si limiti a considerare i miti da un’angolatura strettamente storico-genealogica (Cfr. in generale HILLMAN, 1979): in tal senso, chi potrà dimostrare “seriamente” (leggi: in senso filologico) quali furono i natali storici del mito sul ratto di Persefone o di quello sullo smembramento di Dionysus-Zagreus da parte dei titani sicari di Era, ecc.? Resta tuttavia assodato che, al di là della riscrittura del mito da parte dei generi letterari della tragedia o del dialogo platonico, il potere della *pólis* non ha mai smesso di utilizzare i miti per sanzionare le sue decisioni politiche o ideologiche, altrimenti esposte all’evidenza della loro

arbitrarietà. (Si pensi alle persecuzioni dei sofisti o di Anassagora di Clazomene a causa delle loro eccessive licenze speculative in materia di religione “civile”, ecc.)

(Restando su questa stessa lunghezza d’onda, occorrerebbe – a questo punto retrospettivamente – allargare il nostro sguardo anche in direzione all’utilizzo che del mito ha fatto il “filosofo” Platone. Ci si renderebbe conto che, nel caso dei miti platonici, ivi inclusi quello della caverna nella *Repubblica* e quello relativo all’origine dell’universo del *Timeo*, verrebbero a mancare i requisiti minimi per poter definire quelle narrazioni più che sofisticate a pieno titolo dei “miti”: “Ma qui manca uno dei tratti più essenziali dei miti autentici. Platone li creò con uno spirito del tutto libero; egli non era sotto il loro potere, li dirigeva secondo i suoi propri intenti: gli intenti del pensiero dialettico ed etico. *Il mito autentico non possiede questa libertà filosofica, poiché le immagini in cui vive non sono riconosciute come immagini. Non sono considerate simboli ma realtà*” [CASSIRER, 1946, 59; il corsivo è nostro].)

Nel suo succinto ma incisivo saggio di decostruzione immaginale della storia della psicoanalisi, *Edipo rivisitato*, Hillman sostiene esplicitamente che l’assunto freudiano di base che il complesso di Edipo debba necessariamente descrivere una fase di sviluppo libidico che si protrae fin dall’origine della storia umana e si propaga in ogni civiltà, raggiungendo ogni condizione sociale sia frutto di una coscienza sociocentrica fortemente “accecata” dall’azione della dominante psicologica del complesso edipico. Un complesso che descrive tutt’al più gli algidi passaggi emotivi che si producono al riparo delle soggettività di rango in dotazione dei membri delle classi privilegiate che popolano i quartieri alti della città (Cfr. HILLMAN, 1987, 142, nota 42).

Sullo stesso ordine di idee, Bourdieu non si è dimostrato più clemente di Hillman nei riguardi dell’opera complessiva di Freud e della sua riappropriazione, fortemente segnata in senso ideologico, del retaggio simbolico della tradizione tragica greca: “Inscrivendo la nuova scienza nella discendenza della tragedia di Sofocle, uno dei fiori all’occhiello della *Bildung* classica, Freud le ha conferito una patente di nobiltà accademica. E Lacan, ritornando alle fonti greche per proporre nuove interpretazioni della tragedia sofoclea, ha riattivato questa filiazione, attestata anche da una scrittura in cui si accumulano le oscurità e l’audacia di Mallarmé e di uno Heidegger. Ma questo è solo uno dei fattori che spiegano l’affinità (almeno apparente) tra la psicoanalisi, come ‘cura delle anime’, e lo spiritualismo – e più precisamente il cattolicesimo” (BOURDIEU, 2004, 25).

Almeno in apparenza, quantomeno sotto il profilo strettamente *immaginale*, sembra sussistere una piattaforma poetica subcontinentale della soggettività, che scorre come un fiume carsico al di sotto dei costrutti “di civiltà” messi in scena dalle istanze dell’Io eroico e della sua insopprimibile volontà di potenza. Corrente mitopoietica che, di tanto in tanto, affiora alla superficie della coscienza egoica attraverso le epifanie dei sogni, le effusioni dell’innamoramento, gli slanci estatici della mistica, le concrezioni estetiche dell’arte o negli eccessi patologizzanti delle psicosi e del delirio del malato di mente, ecc. La costellazione archetipale eroica (o erculea) dell’Io sarebbe, al contrario, fin troppo sovraesposta a subire l’assalto della violenza letterale o simbolica che regna sovrana nel campo storico e sociale. L’Io sarebbe per definizione un depositato storico “di superficie”, lì dove l’anima e l’immaginazione simbolica andrebbero considerate istanze immaginali che per definizione si sottrarrebbero all’incidenza della violenza simbolica esercitata dai dispositivi del potere e dall’arbitrio umano che agiscono nella storia.

Ciò non esclude, in linea di principio, che il continente sommerso dell’ombra popolato dai *numen* e dai *daimones* possa essere, almeno in parte, *anche* il frutto di un assoggettamento simbolico di secondo livello da parte di quello stesso autoritarismo che, in tutta la sua lunga storia, non ha mai potuto prescindere dallo strumento di domesticazione del mito al fine di incatenarci, in quanto dominati, alla nostra comoda caverna di simulacri narcotizzanti. E in questo caso non fa alcuna differenza sia che si tratti di miti “mitici” – ci si perdoni il bisticcio – come quelli di Wotan rimessi in vigore dai cerimoniali neo-pagani rispolverati dal Terzo Reich (o dell’Urbe fascista), di miti “scientifici” come quello marxista-stalinista del proletariato quale unico redentore del “peccato originale” di cui si è macchiato il mondo capitalistico; o, ancora, di “miti” (in questo caso da intendersi nel senso di “ideologie”) di origine aziendale come quello, tipicamente *yankee* e puritano, dell’“uomo che si è fatto da sé” (*Self-made man*), per altro magistralmente decostruito a suo tempo da Charles Wright Mills (Cfr. WRIGHT MILLS, 1956, 327 e sgg.).

In questo preciso caso, la teoria sociologica dell’*habitus* di Bourdieu potrebbe trovare una sua prima convergenza con quella filosofica dell’anima intesa come frutto principale di quei dispositivi di assoggettamento del corpo da parte del biopotere, sviluppata da Michel Foucault, che riportiamo qui di seguito: “Non bisognerebbe dire che *l’anima* è un’illusione, o un effetto ideologico. Ma che *esiste*, che *ha una realtà*, che *viene prodotta in permanenza, intorno, alla superficie, all’interno del corpo, mediante*

il funzionamento di un potere che si esercita su coloro che vengono puniti – in modo più generale su quelli che vengono sorvegliati, addestrati, corretti, sui pazzi, i bambini, gli scolari, i colonizzati, su quelli che vengono legati ad un apparato di produzione e controllati lungo tutta la loro esistenza. Realtà storica di quest'anima, che, a differenza dell'anima rappresentata dalla teologia cristiana, non nasce fallibile e punibile, ma nasce piuttosto dalle procedure di punizione, di sorveglianza, di castigo, di costrizione. [...] L'uomo di cui ci parlano e che siamo invitati a liberare è già in se stesso l'effetto di un assoggettamento ben più profondo di lui. Un'anima' lo abita e lo conduce all'esistenza, che è essa stessa un elemento della signoria che il potere esercita sul corpo. L'anima, effetto e strumento di una anatomia politica; l'anima, prigioniera del corpo" (FOUCAULT, 1975, 33; i corsivi sono nostri).

Realtà sociale e storica dell'anima, come l'intende la microfisica del potere, in quanto epifenomeno soggettivo delle pratiche oggettive di assoggettamento esercitate dalla volontà di controllo panoptico del campo politico e di quello dell'organizzazione economica della produzione materiale e simbolica. L'anima si configurerebbe come il *software* simbolico che innerva, avvolgendolo dall'esterno verso l'interno, il corpo docile dei soggetti, nel mentre stesso che lo irreggimenta alle istanze della società (Cfr. DI FRANCESCO, 2012, 127 e sgg.). L'anima frutto e, al contempo, strumento delle procedure di controllo e di assoggettamento dei corpi da parte del potere di sorveglianza che agisce nel mondo sociale. Rovesciando puntualmente la nota metafora orfico-pitagorica e successivamente platonica intorno alla *psyché*, l'anima come prigioniera e tomba (*sêma*) del corpo (*sôma*) da essa soggiogato.

Negli stessi anni, la schizoanalisi di Gilles Deleuze e Félix Guattari, applicandosi con estrema dedizione nel decostruire in profondità il complesso edipico identificato come emblema della soggettività "sottomessa" dell'individuo dell'epoca del tardo capitalismo – occorrerebbe aggiungere, per quanto uno sguardo post-laciano poteva loro consentirlo... – erano giunti a conclusioni filosofico-politiche non molto distanti: "Incomparabile strumento di gregarietà, Edipo è l'ultima territorialità sottomessa e privata dell'uomo europeo" (DELEUZE e GUATTARI, 1972, 113); "Edipo è un mezzo di integrazione al gruppo, tanto nella forma adattativa della propria riproduzione che lo fa passare da una generazione all'altra, quanto nelle sue stasi nevrotiche inadatte che bloccano il desiderio su vicoli ciechi ben predisposti" (Ivi, 114); e, ancora più esplicitamente: "Ma Edipo si fa in famiglia, non nello studio dell'analista che agisce solo come sua ultima territorialità. *Ed Edipo non è fatto dalla famiglia. Gli usi edipici di*

sintesi, l'edipizzazione, la triangolazione, la castrazione, tutto questo rinvia a forze un po' più potenti, un po' più sotterranee della psicanalisi, della famiglia, dell'ideologia, anche riunite. Sono tutte le forze della produzione, della riproduzione e della repressione sociale" (Ivi, 135-136; il corsivo è nostro).

Nello stesso ordine di idee sembra muoversi anche Pierre Bourdieu, quando mette all'opera alla sua massima intensità prasseologica il concetto di *habitus*: “La radice stessa – *habitus*, dal verbo *habeo*, è ciò che si è acquisito – doveva indicare molto concretamente che il principio delle azioni o delle rappresentazioni e delle operazioni di costruzione della realtà sociale che esse presuppongono non è un soggetto trascendentale che chiami in causa categorie universali (come avviene ancora in Heidegger, il quale iscrive la storia nell'Essere, ma non per questo storicizza le strutture del *Dasein*, gli ‘esistenziali fondamentali’ o ‘modi fondamentali del *Dasein*’, i quali funzionano come condizioni trascendentali che rendono possibile la conoscenza, la comprensione e il linguaggio). È l'*habitus* che, in quanto struttura strutturata e strutturante, impegna nelle pratiche e nei pensieri schemi pratici di costruzione derivati dall'incorporazione di strutture sociali che sono esse stesse il risultato del lavoro storico di generazioni successive. [...] Affermando così la doppia storicità delle strutture mentali, la prasseologia si distingue dai tentativi di pragmatica universale come quelli di Apel o Habermas” (BOURDIEU, 1994, 151-152; il corsivo è nostro).

Giunti a questo giro di boa teorico ci sarà finalmente possibile riconvergere sulla prospettiva simbolica introdotta dalla psicologia archetipale. Secondo Hillman l'anima c'è “dentro di noi” (e come vedremo, in quanto *Anima mundi*, anche “al di fuori di noi”...) nella misura in cui essa *secerne significato*, restituendo profondità alla nostra esperienza e rendendo praticabile da parte nostra una lettura in trasparenza della nostra realtà letterale, favorendo una partecipazione simbolica al mondo, una proliferazione immaginale, un prodursi a vari livelli di “pensiero onirico”. Questo concetto, così centrale nell'impianto epistemico della psicologia archetipale, è spiegato molto bene all'inizio di *Re-visione della psicologia*, il testo teorico capitale di Hillman, tra l'altro pubblicato lo stesso anno di *Sorvegliare e punire* di Foucault. Vale la pena di leggere per esteso il lungo lavoro lessicale e teoretico del ragionamento di Hillman:

“Per ‘anima’ io intendo, prima di tutto, più che una sostanza, una prospettiva, più che una cosa in sé, una visuale sulle cose. Questa prospettiva è riflessiva; essa media gli eventi e determina le differenze tra noi stessi e tutto ciò che accade. Tra noi e gli eventi,

tra l'agente e l'azione, c'è un momento riflessivo – e fare anima (*soul making*) significa differenziare questa zona intermedia. È come se la coscienza poggiasse su un sostrato dotato di esistenza autonoma e di immaginazione – un luogo interno o una persona più profonda o una presenza costante – che continua a esserci anche quando tutta la nostra soggettività, il nostro io, la nostra coscienza si eclissano. *L'anima si dimostra un fattore indipendente dagli eventi nei quali siamo immersi. Non posso identificarla con nessun'altra cosa, ma non posso neppure afferrarla da sola, isolata dalle altre cose, forse perché è simile a un riflesso in uno specchio fluido, o alla luna che trasmette soltanto luce non sua. Ma è proprio l'intervento di questa peculiare e paradossale variabile che dà all'individuo il senso di avere o di essere un'anima.* Malgrado tutta la sua intangibilità e indeterminatezza, l'anima possiede una elevatissima importanza nelle gerarchie dei valori umani, spesso anzi viene identificata con il principio vitale o con lo stesso principio divino. In un mio precedente tentativo di definizione, ho detto che il termine potrebbe indicare quella componente sconosciuta che rende possibile il significato, che trasforma gli eventi in esperienze, che viene comunicata nell'amore e che ha un'ansia religiosa. [...] *In primo luogo, 'anima' si riferisce all'approfondirsi degli eventi in esperienze; in secondo luogo, la densità di significato che l'anima rende possibile, nell'amore o nell'ansia religiosa, deriva dal suo speciale rapporto con la morte.* In terzo luogo, per 'anima' io intendo la possibilità immaginativa insita nella nostra natura, il fare esperienza attraverso la speculazione riflessiva, il sogno, l'immagine e la *fantasia* – in breve, quella modalità che riconosce ogni realtà come primariamente simbolica o metaforica” (HILLMAN, 1975, 14-16; i corsivi sono nostri).

Questa è, in sintesi, la posizione *immaginale* presidiata con dedizione dalla psicologia archetipica. Si tratterebbe a questo punto di spiegare in modo più dettagliato in che senso l'anima c'è “dentro di noi” e “attorno a noi”. Bourdieu, Foucault, e come abbiamo potuto vedere anche Deleuze e Guattari, ritengono a vario titolo che tutto ciò che struttura i nostri campi percettivi, emozionali ed esperienziali debba essere considerato anzitutto come il marchio di fabbrica cognitivo e pratico in-corporato nella soggettività individuale a opera di un potere sociale diffuso e reticolare (politico, economico, educativo...) che in tal modo la assoggetterebbe, in senso dinamico “dall'esterno verso interno”, alle sue mire di controllo capillare delle “libere scelte” individuali.

Se studiosi come quelli che abbiamo chiamato in causa hanno potuto ritenere, a vario titolo, di poter smascherare il lavoro coercitivo compiuto nell'ombra da questa *microfisica del potere*, le strategie messe in atto da questa *repressione dei flussi desideranti* o l'esercizio indiscriminato di questa *violenza simbolica*, ciò potrebbe anche dipendere dal fatto che il potere dominante nelle società a capitalismo avanzato non è poi così tanto pervasivo, come ha per lungo tempo continuato a millantare la sua più che paludata celebrazione sistemica (Cfr. LUHMANN, 1975). Ma potrebbe anche voler dire che, al di sotto o a lato di quelle porzioni di soggettività assoggettate dal controllo panoptico della violenza letterale e simbolica, permangono – al momento non si sa bene spiegare in che modo e perché – dei margini significativi di *autonomia immaginale*; o, se si preferisce, sopravvivano delle enclave di sottrazione archetipale di alcuni soggetti alla morsa antropologica dell'*habitus*, della microfisica del potere e della repressione capitalistica dei nostri flussi desideranti.

Bisognerebbe tuttavia essere in condizioni di poter argomentare che, come si è già fatto efficacemente vedere per quanto concerne Edipo, anche nel caso degli altri Eroi e Dei olimpici non si rischi di incorrere seriamente in quella che lo stesso Bourdieu ha non a caso denominato *dòxa*: “La *dòxa* è un punto di vista particolare, il punto di vista dei dominanti, che si presenta e si impone come il punto di vista universale, il punto di vista di quelli che dominano dominando lo Stato e che, nel fare lo Stato, hanno fatto del loro punto di vista il punto di vista universale” (BOURDIEU, 1994, 116).

Senza dubbio è molto suggestiva la prospettiva degli Dei ellenici dischiusa dalla psicologia archetipale di James Hillman; così come non meno sublimi ci appaiono i miti “figli di padre ignoto” che ce li restituiscono senza veli, come il Padre-*Cháos* li ha partoriti dal suo abisso. Precipitato questo, occorrerebbe far vedere in modo più convincente che quegli stessi Dei non rimangano soltanto “i nostri Dei”. Per inciso: gli Dei funzionali allo svolgimento consequenziale del raffinato discorso simbolico della psicologia del profondo post-junghiana riferito soltanto a una parte elitaria e numericamente irrilevante della pluralità umana. Il politeismo psicologico, a fronte di un pluralismo antropologico senza confini. Non soltanto o non più unicamente pluralismo *etnico* ma, più ancora, pluralismo delle differenze antropologiche, sociali, culturali che caratterizzano la gettatezza ontologica umana nella sua complessità e, al tempo stesso, nella sua contingenza storica. Per intenderci, non solo la gettatezza *metafisica* che ci viene propinata da qualche bennato filosofo esistenzialista, cucinata

per l'occasione in un elegante studio della media e alta borghesia di una grande capitale del nord e dell'occidente del globo.

53. *La svolta politica della psicologia archetipale*

Occorre forse ripartire dalla definizione fornita dalla psicologia archetipica dell'attività centrale della psiche, il fare-anima (*soul making*), in relazione all'esperienza umana che più sembra costituirla, il *sogno*: “Io non considero l'attività del sognare come una porzione della psiche, come se fosse uno dei capitoli di un libro di testo, insieme a memoria, percezione, emozione, e così via. *L'attività onirica è la psiche stessa intenta al suo lavoro del fare anima*” (HILLMAN, 1979, 249). Secondo la prospettiva ermeneutica dischiusa dal grande libro sui sogni di Hillman, affrontare il discorso intorno al sogno equivarrebbe a inoltrarsi nel vivo, penetrare nel cuore pulsante del “lavoro immaginale della psiche”. Ma sembra trattarsi di un lavoro valido in via esclusiva a livello individuale. L'esperienza onirica si può sostenere che accada solo a livello della singola individualità sognante: “Nel *cosmos* individuale di ciascuno: ecco dove avviene il lavoro onirico. La finalità del lavoro onirico individualizza l'anima, allontanandola dalla prospettiva diurna e naturale. *A causa di questa individualità del sogno, le generalizzazioni concettuali sui sogni sono destinate a fallire*” (Ivi, 166; il corsivo è nostro).

Secondo Hillman il sogno sarebbe la via regia percorsa dall'attività immaginale dell'anima nel suo metaforizzare (e metabolizzare) la materia grezza dell'esperienza diurna e, allo stesso tempo, il suggello che circoscrive, costituendola, la sfera psicologica della singola individualità del sognatore. In ottemperanza alla volontà programmatica di restituire l'esperienza onirica all'orizzonte mitico-simbolico che sarebbe di sua pertinenza – il mondo infero, Ade, la dimensione della morte che attende al varco il sognatore – Hillman esclude in via di principio che si possa legittimamente parlare delle immagini oniriche in riferimento a qualsiasi angolatura ermeneutica “diurna”, come dire sottoposta alla giurisdizione manipolatoria e pragmatica nella quale regna l'“Io eroico”.

Si tratta di mettere a fuoco in modo più efficace a quale postura della riflessione immaginale hillmaniana qui ci stiamo riferendo. Come ogni tentativo di periodizzare l'opera di un grande autore, anche in questo caso si rischia di semplificare oltre ogni ragionevole misura il pensiero hillmaniano, peraltro ancora in piena fase di recezione da parte dei posteri, volendo introdurre arbitrariamente un prima e un dopo nell'ordine di successione delle prospettive dottrinarie volta per volta affrontate. Sembra tuttavia innegabile che, a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta dello scorso secolo – e in particolare con la pubblicazione del saggio *Edipo rivisitato* (1987) – si faccia sempre più avvertire una declinazione in senso lato “politico” della psicologia archetipale. Il culmine di questa apertura alla dimensione politico-sociale è probabilmente raggiunto dal dirompente dialogo che Hillman ha intrattenuto con il collega psicoterapeuta statunitense Michael Ventura, confluito nel libro *Cent'anni di psicanalisi. E il mondo va sempre peggio*, uscito nel 1992.

A prendere la parola, in questo ultimo testo, sembra essere uno psicoterapeuta pervenuto a un inatteso giro di boa professionale, sempre più seriamente preoccupato delle ricadute politiche e sociali della propria attività clinica, per altro svolta per decenni con assoluta dedizione e passione. Sintetizzando alcuni passaggi del ragionamento di Hillman, si può sostenere che, a suo dire, la pratica assidua della psicoterapia da parte di un numero crescente di donne e uomini statunitensi ha condotto a una progressiva spoliticizzazione del senso dell'esperienza collettiva, giungendo a riprodurre in modo seriale nelle proprie esistenze la quintessenza di quella morale borghese con la quale Voltaire ha chiuso il *Candide*: “Bisogna coltivare il nostro giardino” (VOLTAIRE, 1759, 123). A forza di limitarsi a coltivare il nostro giardino interiore, ci siamo del tutto disinteressati di quello che nel frattempo accadeva “là fuori”, nel mondo delle decisioni politiche e delle loro ricadute sociali. Di conseguenza, il mondo non avrebbe potuto che andare sempre peggio:

“Abbiamo avuto cent'anni di analisi, la gente diventa sempre più sensibile, e il mondo peggiora sempre di più. Forse è arrivato il momento di guardare in faccia questa realtà. Continuiamo a situare la psiche sotto la pelle. Per localizzare la psiche si va *dentro*, si esaminano i *nostri* sentimenti e i *nostri* sogni: essi ci appartengono. Oppure ci sono interrelazioni, interpsiche, fra la tua psiche e la mia. Questo atteggiamento è stato un po' allargato ai sistemi della famiglia, ai gruppi dell'ufficio. Ma la psiche, l'anima, è ancora solo *dentro* e *fra* la gente. Noi lavoriamo costantemente sulle nostre relazioni,

sui nostri sentimenti, sulle nostre riflessioni, ma guardi là cosa ne resta fuori... [...] Quello che resta fuori è un mondo che si va deteriorando. Perché la terapia non se n'è accorta? Perché psicoterapia è lavorare soltanto su ciò che sta *dentro* l'anima. Rimuovendo l'anima del mondo e non riconoscendo che l'anima è anche *nel* mondo, la psicoterapia non può più fare il proprio lavoro. Gli edifici sono malati, le istituzioni sono malate, il sistema bancario è malato, e così la scuola, il traffico: la malattia è la fuori" (HILLMAN e VENTURA, 1992, 13).

Nell'angolatura unilateralmente clinica entro la quale si mantengono i più differenti indirizzi psicoterapeutici, i "problemi individuali" richiedono di essere ricondotti in modo deterministico alla storia personale del soggetto e a essa devono essere sempre riportati senza eccezioni. Mai che sia possibile avanzare ufficialmente l'ipotesi che la fonte sorgiva del dolore, dell'alienazione, della sofferenza individuali e collettive possa trovarsi ben radicata nel degrado crescente a cui, nel frattempo, è andato incontro il mondo politico e sociale "che sta là fuori". Significativa è anche la pista archetipica battuta da Hillman nella sua denuncia degli aspetti sociali e politici della pratica psicoterapeutica.

Una precisazione ci sembra a questo punto doverosa, al fine di fugare possibili malintesi. Non bisogna commettere la leggerezza di scorgere, nel repentino passaggio hillmaniano da una visione soltanto psicologica e incentrata sull'individualità a un'altra più incline a riconoscere l'influsso della sfera politica e sociale nella produzione della sofferenza individuale una specie di rinnegamento della propria missione in senso lato "psicologica". Come abbiamo già ricordato più indietro, a partire dagli anni Settanta dello scorso secolo, Hillman sovverte in modo rivoluzionario i canoni dell'ortodossia junghiana occidentale, proponendo un'estensione ontologica e quindi politica della nozione di *Anima mundi* che aveva ricevuto in eredità dal pensiero alchemico del suo maestro Jung (Cfr. DONFRANCESCO, 2012, 117 e sgg.).

Ora, se c'è un autore che a suo tempo aveva già attirato l'interesse dello stesso Jung, che all'approfondimento del suo pensiero ha dedicato ben più di uno studio, questo è il grande innovatore di epoca rinascimentale del pensiero alchemico, il medico elvetico Paracelso (al secolo Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493-1541). In uno dei suoi trattati di medicina più densi di dottrina, nel quale teorizza la centralità dei saperi simbolici legati all'*opus* alchemico per la pratica terapeutica, *Das buch Paragranum* (1530), il "Lutero della medicina" (come Paracelso era spesso

definito dai suoi contemporanei) ritorna di continuo su un principio di portata ontologica e insieme metodologica: *tutto ciò che si produce all'interno o nell'interiorità del singolo individuo (microcosmo) non può che essere la ripercussione di ciò che prima si verifica nel mondo a esso esterno (macrocosmo): "L'esteriorità infatti è madre dell'interiorità. Dunque l'uomo è un simulacro che, mercé i quattro elementi, è stato proiettato in uno specchio, e alla scomparsa degli elementi segue la scomparsa dell'uomo. Poiché venendo meno l'oggetto esterno allo specchio, si dilegua anche l'interna immagine dello specchio"* (PARACELSO, 1530, 28-29; i corsivi sono nostri); "A questo proposito è da notare che l'uomo non avvelena ciò che è esteriore, bensì l'esteriore avvelena l'interiore. Ciò proviene dal fatto che è il figlio a ereditare dal padre, non già il padre a ereditare il suo patrimonio dal figlio. Così è l'astro il padre dell'uomo, e dall'astro l'uomo prende la sua origine. *Orbene, ogni infezione comincia nell'astro, e dall'astro penetra nell'uomo*" (Ivi, 58; il corsivo è nostro); e, ancora: "Si deve invece avere nell'esteriore il fondamento; solo così sarà visibile e manifesto quel che è nell'uomo. *Giacché, come è l'esteriore, tale è anche l'interiore, e quel che non c'è all'esterno, non è neppure nell'interno*" (Ivi, 133; il corsivo è nostro).

Tenendo conto del fatto che il linguaggio dell'alchimia era in gran parte attinto direttamente dal forziere simbolico dello gnosticismo ermetico (pagano e cristiano), si dovrà evitare di prendere alla lettera il significato da conferire alla coppia di concetti esterno/interno. L'"esterno", il macrocosmo, non è nulla di per sé soggiacente a una ontologia realistica; strettamente parlando non è nulla di "oggettivo": è ciò che, in senso simbolico, pur essendo sussistente a livello ontologico, si lascia raccogliere nello "specchio interno" del piccolo mondo dell'uomo. Il microcosmo, la fera antropologica della soggettività, è istituita dalla capacità figurativa dell'immaginazione attiva (che Paracelso denomina *imaginatio vera*) di rispecchiare in se stessa lo spazializzarsi e l'esteriorizzarsi della realtà cosmica e naturale (Cfr. PAGEL, 1982, 99 e sgg.).

Per concludere questo ragionamento, non ha alcun senso scandalizzarsi di fronte alla scelta hillmaniana di focalizzare il proprio sguardo simbolico sull'"esterno", nel tentativo di rendere ragione delle ricadute patologiche e morali che esso ha sull'"interno". Il valore aggiunto di questo allargamento dello sguardo psicologico sta tutto nella capacità di vedere in trasparenza i sottili legami, le legature, i sigilli e le segnature che vincolano a livello immaginativo esterno e interno. Questo è ciò che, propriamente, intendiamo per esercizio dello sguardo immaginale (Cfr. MOTTANA, 2002, 128 e sgg.).

Non è un caso, allora, che la strada maestra seguita per evidenziare le distorsioni ideologiche – per non dire le preoccupanti mistificazioni – a cui la psicoterapia rischia di andare incontro tutte le volte che trascura di riconoscere e dichiarare la propria angolatura mitopoietica dalla quale osserva la psiche è quella fornita dal mito di Edipo. La “coscienza edipica” tipica della pratica psicoterapeutica è, in ottemperanza con il mitologema che le fornisce le metafore generative, per definizione una coscienza “accecata”. Accecata prima di tutto sulla natura della propria collocazione di classe; accecata sul punto di osservazione a partire dal quale essa può parlare di “problemi psicologici” e del loro trattamento nella terapia: “Da allora, gli psicoanalisti sono i conservatori dei miti nella nostra cultura. Essi continuano a officiare il racconto di Edipo, continuano ad affermare il potere cosmico dei genitori e dell’infanzia per scoprire l’identità. Ma divinizzando il mondo genitoriale, ogni paziente scopre un Edipo *in nuce* nell’anima” (HILLMAN, 1987, 85).

54. *Epilogo (e un proposito)*

Per riassumere, nella psicologia immaginale da un lato abbiamo una teoria estesa del sogno che, pur dichiarando apertamente di voler mettere l’esperienza onirica, in senso simbolicamente notturno, “al servizio della morte” e non a quello diurno (e pragmatico) del rafforzamento dell’Io (Freud) o dell’integrazione compensatoria della coscienza da parte dell’inconscio (Jung), concepisce tuttavia il sogno come un’esperienza esclusivamente individuale. Dall’altro, in una fase leggermente successiva di elaborazione della sua metaforica psico-collettiva dell’*Anima mundi*, si profila invece una sempre più decisiva presa di coscienza della dimensione sociale e politica del fare-anima che prende le mosse da una propedeutica “lettura in trasparenza” del mitologema che fonda la prospettiva clinica dell’analisi (il mito di Edipo) e che finisce con il mettere sotto accusa un’intera civiltà che ha patologizzato in senso individualistico le ferite che si producono nel Sé sociale e collettivo.

E non è certo un caso che questa svolta politica della psicologia archetipale sia avvenuta proprio nella fase storica culminante del reaganismo e del tatcherismo, allorquando le strategie di radicale de-politicizzazione della vita pubblica in vista del

potenziamento degli interessi del mercato raggiunsero livelli fino a qual momento mai toccati da parte delle politiche neo-liberiste (Cfr. BAUMAN 2010, 52; HALL, 2006, 94-95).

Anzi, al fine di sancire in modo più determinato il passaggio dalla fase in cui si era occupato quasi esclusivamente della re-visione della psicologia individuale a quella della ripolitizzazione del ruolo della terapia, Hillman ritorna in modo originale sul concetto junghiano del Sé: “Il concetto di Sé deve essere ridefinito. La definizione della terapia deriva dalla tradizione protestante e orientale: il Sé è l’interiorizzazione del dio invisibile che sta al di là. Il divino interiore. Anche se questo divino è mascherato da meccanismo di autogoverno, omeostatico, equilibratore, o anche se il divino è mascherato da profonda intenzione integrante dell’intera personalità, è ancora una concezione trascendente, con implicazioni, se non proprio radici, teologiche. Il preferirei definire il Sé come *l’interiorizzazione della comunità*. E se realizzassimo questo piccolo cambiamento, allora sì che sentiremmo le cose in modo davvero diverso. Se il Sé fosse definito come l’interiorizzazione della comunità, allora i confini fra me e l’altro sarebbero molto meno definiti. Sarei con me stesso quando sono con gli altri. Non sarei con me stesso quando sto passeggiando da solo, o quando sto meditando, oppure quando, nella mia stanza, mi dedico all’immaginazione o al lavoro sui miei sogni. In realtà sarei estraniato da me stesso” (HILLMAN e VENTURA, 1992, 53-54).

La sfida che poniamo – prima di tutto a noi stessi – è quella di ritornare, a partire da questa ultima angolatura politica, sulla teoria del sogno di Hillman, cercando di verificare fino a quale livello si significato sia possibile leggere in trasparenza nella sua impalcatura teorica la possibilità di una interpretazione in chiave sociale della sua produzione metaforica. Se il fulcro sorgivo dell’esperienza immaginale in quanto tale, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, secondo Hillman risiede proprio nell’attività onirica, e quindi nel rapporto analogico tra psiche e morte; e se la psiche individuale è sempre in relazione simbolica con la psiche sociale, che Hillman metaforizza con la locuzione ermetica e neoplatonica di *Anima mundi*, una ricaduta pedagogica come quella proposta dalla pedagogia immaginale dovrà mettersi in condizione di poter accogliere nella propria radura (*Lichtung*) il prodursi e il dislocarsi, sociale e politico, del pensiero onirico.

Dal *Timeo* di Platone in avanti, abbiamo potuto constatare che è proprio il pensiero onirico o il “ragionamento spurio o bastardo” che si attiva ogni qualvolta ci si approssimi nel territorio *a*-formale della Madre (*chōra*). Occorrerà di conseguenza

elaborare una riflessione di secondo livello, per così dire, sul significato assunto dal pensiero onirico in relazione alla possibilità di cogliere almeno qualcosa, pur se ovviamente non in modo analitico e concettuale, del continente sommerso di *chōra*.

L'ipotesi da cui muove questa nostra impresa filosofico-pedagogica potrebbe essere sintetizzata nel modo che segue: se il pensiero onirico (o "ragionamento bastardo") è la strada maestra per giungere a lambire il luogo *pre-* e *a-*formale dell'accoglienza chorasofica di ogni *paideía* formativa, si tratterebbe di far vedere come, al di là di quanto sostengono da cento e più anni la lettura psicologica e clinica del sogno, sussista un significato sociale e in alcuni casi perfino politico del sogno. A partire dalla ricostruzione del significato politico e sociale del pensiero onirico sarà forse possibile articolare una sua ulteriore declinazione in ambito pedagogico, tale da consentirci di mettere all'opera le potenzialità chorasofiche sulle quali riposa la pedagogia immaginale.

Capitolo dodicesimo

Il sogno nella tradizione occidentale

Il sognatore non è superiore all'uomo pratico perché il sogno è superiore alla realtà. La superiorità del sognatore consiste nel fatto che sognare è molto più pratico che vivere, e nel fatto che il sognatore trae dalla vita un piacere assai più ampio e più vario dell'uomo di azione. In parole più concrete e dirette: il vero uomo di azione è il sognatore.
FERNANDO PESSOA, 1913/82, 209

Voltare il sogno come, nel toglierla, una calza.
ALBERTO SAVINIO, 1938, 115

Seguendo da vicino una lunga tradizione che nella cultura occidentale affonda le sue radici nel noto frammento di Eraclito di Efeso che recita: “Unico e comune è il mondo per coloro che sono desti, mentre nel sonno ciascuno si rinchiude in un mondo suo proprio e particolare” (ERACLITO, Diels-Kranz, 22 B 89 [95], trad. it. di G. Giannantoni, *I Presocratici*, 1981, tomo I, 215), nel pensiero corrente il sogno si profila ancora oggi come l'esperienza *privata* per eccellenza, immediatamente accessibile all'individuo. A partire dall'epoca moderna, e in particolare con l'introduzione metodologica del *cogito* e del conseguente dualismo ontologico a opera della “filosofia della mente” cartesiana, entrano in via definitiva a far parte del lessico della filosofia e della scienza occidentali termini come “coscienza”, “interiorità”, “privatezza”, “interiorità” (Cfr. DI FRANCESCO, 2012, 55). Sul declinare del Diciannovesimo secolo, passando attraverso tutta una

articolata concomitanza di grandi mutazioni economiche, antropologiche e politiche, sul piano delle relazioni interne alle classi sociali dominanti si costituisce la vera e propria sfera del privato, costruzione simbolica borghese per antonomasia (Cfr. HABERMAS, 1962, 63 e sgg.; CORBIN, 1986, 332 e sgg.).

L'esperienza onirica che si produce a livello individuale dovrebbe di conseguenza essere accostata a partire da queste decisive circostanze di carattere storico e culturale. Interpretata in chiave iconologica, l'esperienza onirica metterebbe in scena la riduzione inconscia in immagini simboliche della sfera privata del soggetto, che in tal modo sembra rinchiudersi e sigillarsi monadicamente su se stessa in modo in apparenza definitivo: "Nei sogni noi tutti non facciamo alcuna differenza tra metaforico e letterale, tra simbolo e realtà. *Negli oscuri recessi del nostro spirito tutti crediamo nell'immagine magica*" (GOMBRICH, 1948, 181; il corsivo è nostro). La "magia" esercitata da parte delle immagini oniriche consisterebbe nel suo potere incantatorio di mettere tra parentesi le sottili distinzioni tra piani di realtà operate dall'ontologia e dall'epistemologia "diurne".

Sotto questo profilo, almeno parzialmente, anche la re-visione hillmaniana delle teorie sul sogno di Freud e di Jung non sembra costituire una eccezione significativa. Se non fosse che, secondo Hillman, l'esperienza privata della riconversione in immagini psichiche dell'esperienza diurna nella quale si concretizza la sfera onirica non sarebbe da porsi al servizio delle istanze pragmatiche e volontaristiche avanzate dall'Io ma andrebbe restituita alla giurisdizione simbolica del mondo infero di Ade e della morte: "Nel *cosmos* individuale di ciascuno: ecco dove avviene il lavoro onirico. La finalità del lavoro onirico individualizza l'anima, allontanandola dalla prospettiva diurna e naturale. A causa di questa individualità del sogno, le generalizzazioni concettuali sui sogni sono destinate a fallire. [...] Il lavoro di deformazione e trasformazione dei sogni costruisce la Casa di Ade, la nostra morte individuale. *Ciascun sogno contribuisce alla costruzione di quella casa. Ciascun sogno è un esercizio per imparare a entrare nel mondo infero, una preparazione della psiche alla morte*" (HILLMAN, 1979, 166-167; il corsivo è nostro).

Una delle rappresentazioni artistiche in assoluto meglio riuscite della concezione privatistica dal sogno, tipica della psicologia del profondo, è stata realizzata da Wim Wenders nel suo epocale *road-movie Fino alla fine del mondo (Bis ans Ende der Welt)*, distribuito contro la volontà del regista nelle sale cinematografiche in forma pesantemente ridimensionata rispetto all'originale sul finire del 1991. Nella parte

conclusiva della pellicola, la narrazione si focalizza sugli esperimenti messi a punto nel deserto australiano dal professor Henry Farber (interpretato da Max von Sydow) sulla possibilità di registrare elettronicamente gli impulsi elettromagnetici cerebrali che danno origine ai sogni, convertendoli in immagini digitali che possono essere riprodotte sullo schermo di un computer. Non appena la tecnologia della registrazione onirica si affina, tra i soggetti coinvolti nell'esperimento, tra i quali la protagonista Claire Tourneur (Solveig Dommartin), comincia a diffondersi una preoccupante pandemia di dipendenza psichica dai propri sogni. Coloro a cui sono state fornite le registrazioni in formato digitale dei propri sogni non possono più fare a meno di rivederle all'infinito, fino a quando le batterie del dispositivo elettronico si sono esaurite, con conseguente "crisi di astinenza da sogno".

55. *La concezione arcaica dell'esperienza onirica*

Va da se che non è questo il luogo più adatto per una ricognizione esaustiva sul significato attribuito all'esperienza onirica dall'antichità fino al nostro tempo. Ci accontenteremo di intersecare alcune traiettorie genealogiche rispetto al significato tradizionalmente attribuito ai sogni che ci aiuteranno a meglio inquadrare storicamente alcune vedute teoriche tipicamente moderne e psicologiche, che nella cultura ufficiale e nel senso comune hanno finito con l'imporsi come egemoni. Se si risale al poema sumero di Gilgameš, per esempio, ci si trova subito immersi nella questione decisiva del rapporto numinoso che i sogni intrattengono in profondità fin dall'origine della cultura umana con la sfera del sacro: "Non fui io a rivelare il segreto degli Dei; il saggio in sogno lo apprese. Ora consiglatevi su cosa si debba fare di lui" (*L'epopea di Gilgameš*, 1998, v, 140). L'episodio vetero-testamentario del sogno di Giacobbe non farebbe altro che declinare lo stesso motivo simbolico in una chiave teologicamente monoteistica, con tutte le ricadute sulla configurazione della psiche individuale che saranno magistralmente rilevate proprio dalla psicologia archetipale: "Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo'. Ebbe timore e disse: 'Quanto è terribile questo luogo! Questa è proprio la casa di Dio, questa è la porta del cielo'" (*Genesi*, XVIII, 16-17). Il richiamo all'evento del sogno come a qualcosa che rasenta la frontiera simbolica

che separa, per gli uomini, le cose profane da quelle divine si ritrova puntualmente confermato, all'incirca nella stessa epoca in cui sarebbero stati redatti i libri della *Tōrah*, anche nei poemi omerici, come recita l'episodio del sogno di Penelope delle venti oche aggredite e uccise da una grande aquila, riportato nel libro XIX (vv. 560-567) dell'*Odissea*. Cercando di ricavare un senso compiuto dal sogno, la moglie di Odisseo, al cospetto del marito che ancora non le ha rivelato la propria identità, mette insieme i tasselli di una prima dottrina arcaica sul significato dell'esperienza onirica:

“Ospite, i sogni sono vani, inspiegabili:
 non tutti si avverano, purtroppo, per gli uomini.
 Due son le porte dei sogni inconsistenti:
 una ha i battenti di corno, l'altra d'avorio:
 quelli che vengon fuori dal candido avorio,
 avvolgon d'inganni la mente, parole vane portando;
 quelli invece che escon fuori dal lucido corno,
 verità li incorona, se un mortale li vede” (OMERO, 1986, 555).

Nel suo erudito commento a questo passo omerico, Pietro Citati prova a mettere a confronto la concezione arcaica del sogno con quella psicoanalitica, alla quale ma modernità ci ha assuefatto. La maggiore differenza tra le due forme di interpretazione consisterebbe nel fatto che, in Freud, la fonte principale di delucidazione del senso del pensiero onirico e dei meccanismi psicodinamici in esso coinvolti è tutta rivolta al passato. In Omero, al contrario, i sogni scaturiti “dal lucido corno” hanno una portata profetica, e quindi si muovono anche nella direzione temporale del futuro (Cfr. CITATI, 2002, 250-251). Come abbiamo in più occasioni ribadito, con la nascita della riflessione speculativa sul senso della natura (*phýsis*) e dell'essente (*tò on*), in particolare con Eraclito, l'onirismo viene ridimensionato nella sua capacità di accedere a un livello superiore della conoscenza e viene relegato alla dimensione privata nella quale mette radici il senso comune e la *dòxa* di coloro che non sono stati iniziati alla effettiva sapienza del *lógos* e delle sue conseguenze di portata universale e collettiva. Un discorso a parte merita il discorso svolto da Platone, una parte preponderante del quale è stata messa abbondantemente al centro della presente riflessione.

Al fine di mettersi all'altezza della sconcertante radicalità della riflessione platonica sui nessi tra pensiero onirico e luogo a-formale della formazione è necessario avere

almeno un'idea delle principali traiettorie seguite dalla riflessione occidentale nel suo confronto con il sogno e la sua complessa fenomenologica. A fianco della lettura "ontologica" del sogno che fa la sua fugace apparizione al centro del mito del *Timeo* sulla genesi dell'universo, in un'altra prospettiva teorica, nella *Repubblica* (IX, 571 c-d) ci si può imbattere in tutta una serie di considerazioni che, senza voler forzare la mano in modo eccessivamente anacronistico a Platone, si potrebbero già definire ragionevolmente "psicodinamiche". Nella bizzarra tessitura delle immagini oniriche, secondo Platone, si potrebbero seguire passo passo le tracce di quei pensieri eticamente scabrosi che la coscienza della veglia non è in grado di accogliere in sé senza provare come minimo raccapriccio o sconcerto: "Quelli che si risvegliano durante il sonno, risposi, quando il resto dell'anima, ciò che in essa è razionale e calmo e governa l'altra parte, dorme, mentre l'elemento ferino e selvaggio, pieno di cibi o di ebbrezza, si sfrena, respinge via il sonno e cerca di muoversi e di sfogare i propri istinti. Sai bene che in simile condizione ardisce ogni cosa, come sciolto e liberato da ogni pudore e prudenza. Non prova il minimo scrupolo di tentare, nell'immaginazione, l'unione sessuale con la madre o con qualunque altra creatura umana o divina o bestia; di macchiarsi di qualunque delitto; di non astenersi da alimento alcuno. In una parola, non v'è follia né spudoratezza" (PLATONE, 1984, 291-292). Sembra quasi di leggere Freud e di intravedere, già abbondantemente abbozzate, le dottrine psicoanalitiche della censura onirica e dello spostamento.

Anche in questo caso con tutte le debite precauzioni, si potrebbe sostenere che se nella dottrina sull'origine dei sogni di Platone (e non soltanto in quella, basti pensare alla teoria delle tre distinte anime del *Fedro*, 253 d-254 d) si assiste a un'anticipazione della psicoanalisi classica, nelle riflessioni sui sogni svolte dal suo allievo Aristotele sembra quasi di poter anticipare il filone analitico junghiano, con la sua insistenza sull'idea della centralità dell'immaginazione in tutta l'esperienza umana. Nei *Parva naturalia*, interrogandosi sulla peculiare appartenenza dei sogni alle facoltà dell'anima, Aristotele comincia con il rilevare la singolare prossimità dell'esperienza onirica a quella delle illusioni prodotte da uno stato di alterazione della salute somatica: “Di conseguenza è chiaro che non ogni immagine vista nel sonno è sogno e che ciò che pensiamo lo opiniamo mediante l'opinione. A proposito di tutto ciò è chiaro, per lo meno, che *la facoltà che produce in noi nello stato di veglia le illusioni quando siamo malati è la stessa a produrre durante il sonno l'impressione del sogno*” (ARISTOTELE, 1983, I, 458 b 25, 270; il corsivo è nostro).

Dunque, la facoltà fonte dell'illusione e del delirio febbrile sarebbe la stessa che, durante il sonno, ingenera in noi “l'impressione del sogno”. Impressione da intendersi, in senso letterale, come qualcosa che si imprime nella nostra facoltà di ricevere sensazioni. Si imprime a partire *da dove*, occorrerà tuttavia domandarsi? Sembra fuori di dubbio che l'impressione onirica non ci raggiunga a partire né dalla facoltà superiore dell'intelletto né da quella inferiore della sensazione: “È chiaro dunque che quest'affezione che noi chiamiamo sognare non appartiene né alla facoltà opinativa né a quella intellettiva. Ma neppure a quella sensitiva, assolutamente intesa. [...] Il sognare è un'affezione della facoltà sensitiva, se è vero che lo è anche il sonno, perché non ad una facoltà degli animali appartiene il sonno, a un'altra il sognare, ma alla stessa. Dell'immaginazione si è trattato nei libri *Sull'anima* e si è dimostrato che la facoltà immaginativa è la stessa che la sensitiva, ma che la nozione della facoltà immaginativa è diversa da quella della facoltà sensitiva; l'immaginazione in realtà è un movimento prodotto dal senso quand'è in atto: ora il sogno par che sia un'immagine (e noi diciamo sogno l'immagine prodotta durante il sonno sia in maniera assoluta, sia in qualche maniera): è chiaro, pertanto, che il sognare appartiene alla facoltà sensitiva, e le appartiene in quanto è immaginativa” (Ivi, I, 459 a 8-22, 271).

Solo nella successiva recezione speculativa musulmana del pensiero aristotelico, in modo particolare con l'esegesi di Al-Fârâbî, i sogni verranno spiegati facendo ricorso nientemeno che all'intervento metafisico dell'Intelletto agente, ma in quel caso ci

troviamo nel bel mezzo di una esegesi fortemente compenetrata di influenze tipiche della gnosi sciita ismailita con il pensiero di Aristotele (AL-FÂRÂBÎ, 2001, 197; CORBIN, 1964, 173-174). Il sogno è un'affezione della facoltà sensitiva, come dire che quando sogniamo riceviamo immagini che non di rado possiedono la “rotondità” e la capacità di persuaderci circa la loro veridicità di quelle che percepiamo durante la veglia. Ma non sono immagini che ci raggiungono a partire dal mondo esterno, bensì da quella facoltà di produrre “in modo autonomo” immagini che è l’immaginazione.

56. *I monoteismi teologici e l’immaginazione onirica*

In questa più che sintetica rassegna del significato storico assunto dall’esperienza onirica nella cultura occidentale, un discorso a parte merita la tradizione cristiana. Le nostre due guide di riferimento saranno, in particolare per quanto concerne la ricaduta psicologica delle posizioni teologiche cristiane rispetto a l’intera pratica dell’immaginazione simbolica a livello individuale e collettivo, C.G. Jung. Pensiamo soprattutto a un delicato passaggio che fa la sua apparizione nella prima parte del suo corposo trattato di caratteriologia archetipica *Tipi psicologici* (Cfr. JUNG, 1921). Sotto il profilo storico, ci affidiamo invece a un illuminante e ben documentato saggio di Jacques Le Goff, *Il cristianesimo e i sogni (secoli II-VII)*, pubblicato in rivista nel 1983 e infine ospitato nella raccolta *L’immaginario medievale* (Cfr. LE GOFF, 1985, 141-208).

La posizione più tipica di una religione storica “chiusa” come il cristianesimo, secondo Jung sarebbe stata quella di esercitare un profondo controllo sull’intero esercizio “autonomo” della fantasia, imbrigliandone le pratiche in nome di una teologia monoteistica sempre più schierata contro le licenze di una facoltà ancora troppo intrisa di tracce del mai del tutto sconfitto paganesimo: “Il cristianesimo, come in genere ogni forma chiusa di religione, tende indubbiamente a reprimere il più possibile l’Inconscio nell’individuo, e a paralizzarne quindi anche la fantasia. In sua vece *la religione fornisce determinate rappresentazioni simboliche fisse volte a sostituire pienamente l’inconscio dell’individuo*. Le rappresentazioni simboliche di tutte le religioni sono modellamenti di processi inconsci in forme tipiche obbligatorie per tutti. La dottrina religiosa fornisce un’informazione, per così dire definitiva, sulle ‘cose ultime’, sull’al di

là della coscienza umana. Ogniqualvolta ci è dato di osservare una religione nel suo nascere, vediamo come allo stesso fondatore le figure della sua dottrina affluiscono come rivelazioni, ossia come concretizzazioni della sua fantasia inconscia. Le formazioni scaturite dal suo Inconscio vengono dichiarate universalmente valide e sostituiscono in tal modo le fantasie individuali degli altri. Il *Vangelo secondo Matteo* ci ha conservato un frammento di questo processo tratto dalla vita di Cristo: nell'episodio della tentazione noi vediamo come l'idea del regno sorga dall'inconscio in forma di visione del diavolo che offre al Cristo la potestà sui regni della terra. Se Cristo avesse frainteso concretisticamente la fantasia interpretandola alla lettera ci sarebbe stato un pazzo di più a questo mondo. Ma egli respinse il concretismo della sua fantasia ed entrò in questo mondo come un re al quale sono soggetti i regni del cielo. Egli non fu quindi un paranoico, come del resto ha dimostrato il suo trionfo. Le interpretazioni formulate talvolta ad opera di qualche psichiatra sopra un aspetto morboso della psicologia di Cristo non sono altro che risibili chiacchiere d'ispirazione razionalistica, che rivelano la più totale incomprendimento del come debbano intendersi processi di questo genere nella storia dell'umanità. La forma nella quale Cristo presentò al mondo il contenuto del suo inconscio venne accolta e dichiarata obbligatoria per tutti. *Con ciò tutte le fantasie individuali furono private di ogni validità e valore e votate anzi alla persecuzione come dimostra il destino del movimento gnostico e di tutte le successive eresie*" (JUNG, 1921, 63-64; i corsivi sono nostri).

Da una parte, la diffidenza cristiana – per non dire il veto esteso su tutti i fronti – nei confronti della libera espressione della fantasia individuale si è esercitata a più riprese nei confronti della raffigurazione a scopi devozionali delle scene ricavate dalla Sacre Scritture, e in modo particolare dal Nuovo Testamento. Il limite estremo di ostilità verso le immagini simboliche raggiunto dalla teologia monoteistica cristiana è con ogni probabilità coinciso con la deriva iconoclasta, che ha preso le mosse in modo virulento nel mondo del cristianesimo di lingua greca in occasione del Concilio di Costantinopoli tenutosi nell'anno 869. La disputa ha potuto giungere a una provvisoria conclusione solo più di un secolo dopo, con la riabilitazione dalla rappresentazione e il culto delle immagini religiose in occasione del successivo Concilio di Nicea del 787 (Cfr. HILLMAN, 1976, 83 e sgg.; FERRARIS, 1996, 44). A fronte di questa presa di posizione di natura estetica, fin dai primi secoli della sua affermazione storica e della sua parallela rielaborazione teologico-dottrinarie, parafrasando Jung, non sembra eccessivo sostenere

che le gerarchie ecclesiastiche abbiano assunto un più generale atteggiamento di ostilità teologica nei confronti dell'intera dimensione inconscia e immaginativa individuale.

Il giudaismo aveva già preso delle significative misure cautelative contro la pratica, assai diffusa anche nell'universo semitico, dell'oniromanzia. Pratica assai diffusa soprattutto tra i caldei e i pagani, l'interpretazione a scopo vaticinatorio dei sogni non sarebbe stata compatibile con l'austera religione profetica del Dio unico. "I sogni sono illusioni, soprattutto illusioni notturne che possono condurre all'eresia. I sogni possono essere tentazioni, prove da superare" (LE GOFF, 1985, 146). Con l'affermazione storica del cristianesimo, e in modo particolare con la sua definitiva conquista dell'apparato simbolico e istituzionale dell'Impero romano, le pratiche divinatorie attraverso i sogni vennero di fatto considerate come eretiche, furono esautorate da ogni giustificazione dottrina e in buona sostanza consegnate alla pratica sempre più individualizzata e clandestina da parte dei singoli individui. A partire da allora, si cominciano a gettare le basi di quella privatizzazione dell'esperienza onirica e delle sue procedure ermeneutiche che nel mondo contemporaneo sembra essere definitivamente sanzionata dall'appropriazione psicoanalitica e clinica del sogno, testimone della storia privata del singolo individuo: "Perché nessuno sostituisce gli oniromantici tradizionali, i cristiani saranno d'ora in poi lasciati a se stessi per l'interpretazione dei sogni, che i loro genitori e progenitori affidavano abitualmente, quando li ritenevano degni di attenzione, a specialisti. Nasce in tal modo, a mio parere, un tipo di società destinato a durare per secoli, sul quale non si è ancora riflettuto abbastanza: *una società dai sogni bloccati, una società disorientata nella sfera onirica*" (Ivi, 176-177; il corsivo è nostro).

Agli occhi del tribunale ecclesiastico è come se la procedura ad alta diffusione sociale di conferimento di senso a quella pratica immaginativa che si produce quotidianamente a livello individuale aspirasse a sostituire il ruolo di intermediazione spirituale con il divino rivendicato dalla figura sacerdotale: "Ma quando il cristianesimo diventa religione tollerata e poi ufficiale, la gerarchia ecclesiastica tende a controllare sempre più la vita religiosa dei fedeli e cerca in particolare di canalizzarne o di evitarne i contatti diretti con Dio senza il suo intervento. *Il sogno è sospetto in quanto provoca un cortocircuito che interrompe la mediazione ecclesiastica nei rapporti con Dio*" (Ivi, 179; il corsivo è nostro). Non è quindi un caso che le prime grandi rielaborazioni "laiche" del sogno prodotte dalla cultura contemporanea, e in primo luogo quella psicoanalitica freudiana e successivamente quella junghiana, si fossero potute territorializzare, rispettivamente, nel contesto linguistico ed epistemico dell'ebraismo

mitteleuropeo e in quello teologico della tradizione protestante (Cfr. HILLMAN, 1975, 366).

Molto complesso appare il discorso sulla parte esercitata dalle esperienze immaginative, inclusa quella onirica, nel panorama delle differenti correnti della religione musulmana. Per comodità di esposizione, faremo riferimento agli studi dedicati da Henry Corbin alla tradizione teosofica immanente alla confessione sciita-ismaelita persiana. Il problema che si pone ai pensatori meno allineati con i dettami dell'interpretazione letterale o con quelli introdotti dalla scuola filosofica aristotelizzante del Corano è quello di integrare l'istanza fondativa dell'Islam dell'atto unitivo (*tawhîd*) con l'Essere Divino con la tensione differenziante più incline a proiettare sul piano dell'esperienza immaginale accessibile alla psiche individuale il prodursi delle teofanie divine (Cfr. CORBIN, 1981, 44 e sgg.).

Una volta associato con Heidegger – di cui fu il primo a tradurre in francese alcune sue opere fondamentali, tra cui la prolusione accademica del 1929 *Che cos'è la metafisica?* – che la cifra epocale dell'intera storia dell'Occidente è riassumibile nell'evento del *nichilismo*, inteso come radicale smarrimento del senso dell'esistenza e come riduzione della ricchezza dell'esperienza alla sola manipolazione tecnica del mondo, per Corbin si tratta di interrogarsi sul fatto se un simile orizzonte ontologico non sia in qualche misura scavalcabile “guardando a Oriente”. Sulla eventualità di un oltrepassamento dell'immenso vuoto di valori prodottosi nel mondo contemporaneo, aveva già a fondo insistito lo stesso Heidegger. Dal canto suo, Corbin non ha mai smesso di affrontare la questione dell'offuscamento nichilistico del senso dell'essere in relazione alle sue ricadute sulla costituzione dell'antropologia occidentale.

La natura umana, quale alla fine emerge dal decorso di un divenire storico sempre più dominato dalla logica dello sfruttamento e dell'iper-razionalizzazione tecnica di ogni aspetto della vita, ha smarrito qualcosa di essenziale delle sue più profonde possibilità esistenziali. Questa sembra, in sintesi, la posizione a cui è pervenuto Corbin.

Dopo avere fatto proprio lo sguardo teofanico della teosofia sciita e del sufismo di Ibn 'Arabî, a Corbin il nichilismo appare adesso come conseguenza inevitabile di un percorso filosofico-religioso in senso unilateralmente *monoteistico*, che ha potuto proliferare in Occidente soltanto dopo aver fatto piazza pulita di ogni significato autenticamente simbolico, nello spazio del nostro incontro con il mondo e con il sacro.

Il platonismo occidentale e, in età moderna, l'ontologia cartesiana hanno costituito l'alveo in cui si è imposto come canonico il radicale dualismo metafisico spirito/corpo.

La teosofia persiana dell'illuminazione e il sufismo hanno invece riconosciuto l'esistenza di un "mondo intermedio" fra quello spirituale del Mistero e quello fisico dei corpi materiali: il mondo delle cosiddette Immagini sussistenti o dei "corpi sottili" (*'âlam al-mithâl*) o *Mundus imaginalis*, la cui conoscenza è resa possibile all'uomo dall'immaginazione attiva.

Il "mondo immaginale", come da adesso in avanti lo chiamerò Corbin, è l'orizzonte che più fa avvertire la sua scomparsa nello spettro espressivo della cultura occidentale moderna. Nel vano tentativo di colmare quel vuoto immenso, il mondo contemporaneo si è impegnato sempre più decisamente nella proliferazione dell'immaginario, con il suo chiassoso popolo di simulacri mediatici totalmente privi di spessore simbolico e di risonanza animica. Nel descrivere lo spirito più tipico del nostro tempo, in base alla lettura che ne fornisce il pensiero immaginale, non converrà quindi continuare a parlare di civiltà dell'immagine quanto piuttosto di società dello spettacolo.

Trovare una via di accesso al mondo immaginale, per lo gnostico equivale a partecipare attivamente all'opera della creazione del mondo. Cosa forse ancora più difficilmente accettabile per i seguaci delle teologie letteralistiche e dogmatiche di cui pullulano i tre monoteismi, sarà riconoscere come, attraverso la pratica dell'Immaginazione creatrice e lo sviluppo del "pensiero del Cuore" (*himma*), lo gnostico si inserisca nel vivo del processo teo-gonico e al tempo stesso teo-fanico della "creazione". Ciò equivale a sostenere che la rivelazione dell'Essenza divina a se stessa non può che transitare attraverso una coscienza umana debitamente ridestata nell'esercizio assiduo e consapevole dell'immaginazione simbolica.

Il Dio quale lo incontra il sufismo, così come lo troviamo per esempio descritto nelle caleidoscopiche descrizioni di un Ibn 'Arabî, appare come una figura "patetica", tormentata da una struggente nostalgia, a cui è condannata dalla sua abissale solitudine. Un Dio che non può fare a meno di conoscere la propria abissale unità (*tawhîd*) se non passando attraverso l'attività creatrice dell'Immaginazione attiva del soggetto umano. È l'anima infatti che, immaginandolo, lo *conosce* e, conoscendolo nel dispiegamento plurale delle sue teofanie angeliche, lo *pone in essere*.

Prezioso collaboratore di C.G. Jung ai seminari di Eranos, nei pressi di Ascona, sul Lago maggiore, Corbin ha più volte ribadito come la "coscienza monoteistica" dominante nella cultura moderna sia il sintomo più eloquente della profonda patologia interiore che ha investito un'intera civiltà. Sporadicamente e con scarsa efficacia, nella nostra storia si è sì assistito a un risveglio del pensiero immaginale, come nel caso della

tradizione ermetica rinascimentale, dell'alchimia barocca o della filosofia della natura romantica. Tutti fenomeni che sono rimasti isolati, tutte riemergenze eccezionali, che in quanto tali hanno confermato la regola di una cultura dominante che, come la nostra, ha smarrito il contatto con le proprie espressioni simboliche più essenziali. La "cura" che Corbin ci propone, allora, consiste in una straordinaria immersione nella costellazione di quei "corpi sottili" che sono esperibili attraverso un risveglio in grande stile della nostra assopita capacità di immaginare.

57. *Hypnerotomachia Poliphili: il sogno nel Rinascimento*

Approssimandoci all'età moderna, non si può in alcun modo evitare di gettare almeno uno sguardo, per quanto fuggevole (e quindi forse già in partenza inadeguato), alla cultura filosofica del Rinascimento italiano, volendo citare il titolo dell'omonima opera di Eugenio Garin. Proprio all'inizio di questa stagione, unica nel suo genere nell'intera tradizione occidentale per quanto concerne lo straripante e appassionato esercizio dell'immaginazione simbolica, si colloca un'opera che non pochi studiosi che se ne sono a lungo occupati considerano come il più grandioso monumento all'immaginazione creatrice mai innalzato in ambito letterario e filosofico occidentale. L'*Hypnerotomachia Poliphili*, pubblicata per i tipi di Aldo Manuzio nel 1499, attribuita non senza difficoltà filologiche al frate domenicano veneziano Francesco Colonna (1433-1527), si offre al lettore come un testo di alta erudizione, vera e propria enciclopedia delle scienze immaginali e mitologiche in compendio da tenere in serbo superare gli iconoclasmi delle epoche a venire. Al tempo stesso il libro, come recita in italiano il titolo si pone come "la battaglia d'amore in sogno di Polifilo".

La narrazione prende le mosse da un sogno, che l'omonimo anti-eroe (il sognatore appunto, *Hypneros*) messo al centro della fitta trama di peripezie e di epifanie numinose

avrebbe avuto nel maggio del 1467. Racconto culminante nell'iniziazione del protagonista al *mysterium coniunctionis* di Amore e Morte, perfettamente inserito nella migliore tradizione, da un lato del romanzo d'iniziazione ai misteri della tarda antichità – su tutti *Le metamorfosi o l'asino d'oro* di Apuleio –, dall'altro della complessa elaborazione di una teologia poetica per immagini tipica del neoplatonismo cristiano e cabalistico di Marsilio Ficino e di Giovanni Pico della Mirandola (Cfr. WIND, 1958, 129 e sgg.).

Mino Gabriele, uno dei due meritevoli curatori della più recente versione editoriale italiana dell'*Hypnerotomachia* (COLONNA, 1499), nel saggio introduttivo al testo mette giustamente l'accento sulla centralità, nella sua labirintica tessitura diegetica, dell'esperienza onirica e della *praxis* mnemotecnica dell'immaginazione creatrice: “Il sogno è un'architettura dell'anima che innalza e decora edifici, dipinge paesaggi e configura esseri viventi grazie all'immaginazione creatrice, prodigo strumento pneumatico, intermediario che porge all'intelletto il musivo vocabolario dei sensi con le sue molteplici forme: Polifilo opera nella «officina dilla immaginativa»” (GABRIELE, 1998, XIX).

A partire dall'epoca della pubblicazione dell'*Hypnerotomachia Poliphili*, per oltre un secolo e mezzo in Italia e successivamente nei paesi europei influenzati dalla tradizione ermetico-neoplatonica rinascimentale si assiste a un crescendo di pubblicazioni concernenti l'arte della memoria. I nomi dei maggiori protagonisti di questa rigogliosa fioritura di meditazioni e di pratiche del pensiero per immagini che si possono ricordare sono Giulio Camillo Delminio, Giordano Bruno, Tommaso Campanella e, per finire nel Diciassettesimo secolo, Johann Heinrich Alsted e il suo più brillante allievo, Joan Amos Comenius (Cfr. ROSSI, 1960; YATES, 1966).

Se a questo punto ci dovessimo interrogare su quale rapporto si possa storicamente istituire tra i racconti iniziatici ai misteri, su tutti l'*Hypnerotomachia Poliphili*, i trattati di mnemotecnica ciceroniana e di *Ars combinatoria* lulliana e la rielaborazione del materiale onirico, la risposta più plausibile ci sembra sia quella che è stata fornita da James Hillman in numerosi suoi interventi: uno sterminato laboratorio di meditazioni nonché di estensione alla pratica educativa di quella proliferazioni di immagini archetipiche, icone simboliche che, a partire dall'avvento della psicoanalisi, sarà definitivamente rubricato sotto il termine di inconscio (Cfr. HILLMAN, 1972, 184; HILLMAN, 1975, 168 e sgg.).

Nel caso, davvero unico nel suo genere, dell'*Hypnerotomachia* attribuita a Francesco Colonna, le peripezie oniriche che travolgono senza sosta l'“io immaginale” dell'antieroe che ne è protagonista si mettono docilmente al servizio di una profonda opera di de-teologizzazione del significato simbolico dell'Eros, faticosamente sottratto al monopolio spirituale che da tempo esercitava su di esso il pensiero ufficiale cristiano, dal *De substantia dilectionis* di Ugo di San Vittore alla *Vita nuova* e alla *Commedia* dantesche: “Non amore mistico e neppure amore volgare, il sogno di Poliphilo rappresenta la banale vicenda del desiderio fantastico che trova il proprio appagamento” (COULIANO, 1984, 70).

58. *Scongiura della follia ed esorcismo del sogno*

Al primo albeggiare dell'età moderna, l'ontologia della soggettività di Descartes, tra le altre cose, si è incaricata di rimuovere dal campo di riflessione dell'uomo di pensiero proprio il paradigma immaginativo e simbolico della *epistème* rinascimentale. Il nuovo fondamento ontologico e gnoseologico del *cogito*, già vistosamente orientato in direzione trascendentale, ha potuto avere la meglio sull'incalzare del dubbio iperbolico a condizione di escludere che lo spettacolo del mondo, della natura e delle percezioni che ce lo trasmettono potessero essere il frutto dell'inganno sistematico di un genio maligno.

Sublime personificazione di quella singolare esperienza della follia che, come ci ha aiutato a vedere meglio di tutti il primo Foucault, sarebbe stata socialmente istituita sul piano al tempo stesso giuridico e clinico nel momento in cui si autodefiniva, prendendo le distanze dalla cultura simbolica rinascimentale, la razionalità autocentrata del soggetto pensante. Mai come in questo caso, vale la pena di seguire per esteso l'articolato ragionamento svolto dall'autore della *Storia della follia*: “In questo senso il cammino cartesiano del dubbio è davvero la grande scongiura della follia. Descartes chiude gli occhi e tappa le orecchie per meglio vedere la vera chiarezza del giorno essenziale; così è protetto contro l'abbagliamento del folle, che aprendo gli occhi non vede che la notte, e, non vedendo niente del tutto, crede di vedere quanto immagina. Nell'uniforme chiarezza dei suoi sensi chiusi, Descartes ha rotto i ponti con ogni

possibile incanto, e, se vede, è certo di vedere ciò che vede. Mentre davanti allo sguardo del folle, ebbro di una luce che è notte, salgono e si moltiplicano immagini incapaci di criticarsi, poiché il folle le *vede*, ma irreparabilmente separate dall'essere, poiché il folle non vede *nulla*. Nei rapporti con la ragione, la sragione è nella posizione dell'abbagliamento nei riguardi del giorno stesso. E questa non è una metafora. Siamo al centro della grande cosmologia che anima tutta la cultura classica. Il 'cosmos' della *Renaissance*, così ricco di comunicazioni e di simbolismi interni, dominato interamente dalla presenza incrociata degli astri, è ora scomparso, senza che la 'natura' abbia ancora trovato il suo statuto di universalità, senza che essa accolga il riconoscimento lirico dell'uomo e che lo conduca al ritmo delle sue stagioni. Ciò che i classici ritengono del 'mondo', ciò che essi presentiscono già della 'natura', è una legge estremamente astratta, che forma tuttavia l'opposizione più viva e concreta, quella *del giorno e della notte*. Non è più il tempo fatale dei pianeti, non è ancora quello lirico delle stagioni; è il tempo universale, ma assolutamente separato, della luce e delle tenebre. Forma che il pensiero domina interamente in una scienza matematica – la fisica cartesiana è come una *mathesis* della luce – ma che traccia nello stesso tempo nell'esistenza umana la grande cesura tragica: quella che domina nello stesso modo imperioso il tempo teatrale di Racine e lo spazio di Georges de La Tour” (FOUCAULT, 1961, 213; i corsivi sono di Foucault).

Pur non disponendo in modo vistoso di una adeguata conoscenza quantomeno dei testi più significativi del neoplatonismo e dell'ermetismo rinascimentali, Foucault individua nondimeno un nesso di importanza decisiva nel definire l'atteggiamento di crescente diffidenza tenuto dalla cultura scientifica dominante della modernità nei confronti dell'esperienza onirica *tout court*: il rapporto sogno/follia. Mansione prioritaria assunta a pieno dalla nuova metafisica cartesiana, e dall'oggettivismo razionalistico da essa inaugurato in grande stile, sembra essere stato proprio quello di segnare una rottura cautelativa tra il sogno e la follia, subito a ridosso del riconoscimento della loro straordinaria affinità qualitativa: “Ma in realtà il XVII secolo conserva questa tradizione di somiglianza tra il sogno e la follia solo per meglio spezzarla, e per fare apparire nuovi e più essenziali rapporti. Rapporti in cui sogno e follia non sono compresi soltanto nella loro lontana origine o nel loro valore intimo di simboli, ma sono confrontati nei loro fenomeni, nel loro sviluppo, nella loro stessa natura. *Sogno e follia appaiono allora composti della stessa sostanza. Il loro meccanismo è identico; e Zacchias può identificare nel cammino del sonno i movimenti*

che suscitano i sogni ma che potrebbero benissimo suscitare le follie nella veglia” (Ivi, 208; il corsivo è nostro).

In questa prospettiva, cosa c'è di più barocco – o per dirla con Foucault, cosa si può trovare di più in sintonia con la nuova sensibilità dell'“età classica” – delle celeberrime parole della *Tempesta* (IV, 1) di Shakespeare: “Noi siamo fatti della medesima sostanza di cui sono fatti i sogni, e la nostra vita breve è circondata dal sonno” (SHAKESPEARE, 1611/12, 235)? Transcodificando la sentenza del poeta nel nuovo lessico speculativo cartesiano, che lavora sullo sfondo di una rinnovata concezione del rapporto tra follia e ragione (e tra sogno e follia), essa potrebbe per esempio suonare: “Noi siamo fatti della medesima sostanza di cui sono fatte le *visioni dei folli*, e la nostra vita breve è circondata dalla *follia*”.

Tornando per un momento alla nostra prospettiva ermeneutica di riferimento, si potrebbe legittimamente sollevare un quesito attorno alla peculiare origine della paura che ha assalito il razionalismo moderno di fronte alle manifestazioni oniriche “notturne” del sogno e dell'insensatezza della s-ragione: non sarà che, proprio come conseguenza più cospicua del rinnovato rafforzamento metafisico cartesiano del regime diurno dell'immaginario (DURAND, 1963), tutto ciò che sembra cedere apertamente la parola alle istanze del regime simbolico dell'ombra, del “notturno” e della Notte si presenti come il perturbante per eccellenza? Anche qui, ancora una volta, rischieremmo seriamente di cadere vittima di una grossolana e imperdonabile distorsione ideologica del nostro campo percettivo. È merito dell'archetipologia comparata del simbolico articolata dallo stesso Durand l'aver sollevato più di un dubbio sull'effettiva appartenenza della fenomenologia della follia, e in modo particolare di quella sindrome psicotica maggioritaria che è la schizofrenia, al regime simbolico notturno nei margini del quale sembrano invece rientrare i sogni: “Dobbiamo notare e abbiamo già osservato la parentela incontestabile del *Regime Diurno* dell'immagine e delle rappresentazioni degli schizofrenici” (Ivi, 183). E, in modo ancora più esplicito: “È un furore d'analisi che si impadronisce della rappresentazione dello schizofrenico: i volti sono ‘tagliati come cartone’, ogni parte del viso è percepita come separata, indipendente dalle altre. Il malato ripete instancabilmente ‘tutto è separato’... distaccato, elettrico, minerale. Infine la *Spaltung* stessa si materializza agli occhi dell'immaginazione e diventa il ‘muro di bronzo’, ‘il muro di ghiaccio’ che separa il malato da ‘tutto e da tutti’ e le sue rappresentazioni le une dalle altre” (Ivi, 186). Detto in altri termini, e azzardando un'iperbole ermeneutica, si potrebbe sostenere che la forma classicamente più

drammatica in cui si presenta la follia a partire dall'età moderna, lungi dal mettere in scena un tardivo colpo di coda dell'immaginario notturno alchemico e neoplatonico rinascimentale ai danni del Regime Diurno trionfante, starebbe piuttosto a testimoniare dei lati d'ombra che avvolgono da ogni lato il dualismo cartesiano.

Nello stesso mentre in cui, sul versante epistemico, si consolida il dualismo ontologico *res cogitans/res extensa*, sul quello emozionale della psiche individuale si manifesta e si patologizza la *Spaltung* schizofrenica. Non a caso, come Durand osserva, la cura per il malato comincia nella misura in cui comincia ad affrancarsi dall'inflazione dell'immaginario diurno schizomorfo e si lascia avvolgere dai simboli notturni del ventre materno: “Lo schizofrenico ossessionato dall'illuminazione entra in via di guarigione allo stesso tempo in cui fa una realizzazione simbolica del ritorno al ventre materno, e la poesia della psicosi raggiunge allora quella del romanticismo di Novalis e del surrealismo in una visione nella quale si mescolano inestricabilmente il ventre materno, la femminilità, l'acqua e i colori” (Ivi, 235; il corsivo è nostro).

59. *Sogno, Naturphilosophie e divenire dell'Assoluto*

Gilbert Durand evoca per ultimo il nome di Novalis (al secolo Friedrich von Hardenberg) e, con esso, inevitabilmente quello della primissima vampata del movimento romantico tedesco, di cui il poeta degli *Inni alla Notte* fu senza dubbio il sommo cantore. Durand lascia anche intendere tra le righe che i “surrealismi” a venire, tipica manifestazione dell'irredentismo romantico insofferente contro i positivismi del secolo successivo, non faranno altro che accogliere e fecondare l'eredità più genuina e ricca di sviluppi immaginali del grande movimento filosofico e letterario post-illuminista (Cfr. BÉGUIN, 1937). Forse la parola decisiva sull'importanza del sogno nella cultura romantica tedesca della reazione contro l'eccesso di “illuminazione” prodotto dal diffondersi dello spirito della rivoluzione politica ed economica francese (e delle armate napoleoniche che ne furono il principale vettore militare) spetta all'altra torreggiante voce, più rivolta verso l'ellade, di Friedrich Hölderlin, come ribadisce proprio in apertura del suo *Bildungsroman* sottilmente anti-faustiano: “Oh, un dio è l'uomo quando sogna, un mendicante quando riflette e, quando l'estasi si è dileguata, si

ritrova come un figlio fuorviato che il padre cacciò via di casa e contempla i miseri centesimi che la pietà gli ha dato per il suo cammino” (HÖLDERLIN, 1799, 30).

Sognando, l'uomo entra in relazione con la propria componente divina o addirittura “si divinizza”, trovando nel proprio intimo un prodigioso canale di accesso a quella dimensione sognante della natura che, nello stesso lasso di tempo, il suo grande amico e compagno di studi teologici allo Stift di Tübingen, F.W.J. Schelling, aveva collocato proprio al centro delle metafore costitutive della propria immaginativa *Naturphilosophie*: “Fu certo un sogno assai significativo quello in cui la materia morta appariva come un sonno delle forze rappresentatrici, la vita animale come un *sogno* delle monadi e la vita razionale, infine, come uno stato di risveglio universale” (SCHELLING, 1799, 288).

Il sogno sarebbe di conseguenza da intendersi come l'altra faccia, quella notturna, di una divinità che si rivela in una natura umana finalmente riconsegnata a una visione organica e sorgiva della propria costituzione ontologica; al tempo stesso, la sua rivelazione si irradia teofanicamente nella natura vivente dell'universo, goethianamente sottratta allo sguardo raggelante e analitico messo in atto dalla egemone filosofia naturale newtoniana (Cfr. GOETHE, 1817/22, 42-43). Più tardi allorquando, sotto l'impeto della sua rimuginazione degli enigmi costituiti dal mito e dalla rivelazione, il posto che nella fase giovanile spettava di diritto alla spinoziana *natura naturans* sarà colmato dalla dottrina teosofica delle tre potenze (*Potenzen*) dell'essere, qualcosa sembrerà trasformarsi. Schelling si troverà finalmente in condizione di mettere in relazione la fenomenologia onirica con le tappe del divenire dialettico attraverso il quale è chiamato a transitare il nucleo più profondo e immemorabile della stessa divinità: “Il sogno, d'altronde, sembra il naturale strumento d'azione di un Dio che già comincia a sprofondare nel passato” (SCHELLING, 1842, 267). (Come potremo vedere meglio più avanti, un secolo esatto dopo, C.G. Jung, recuperando il valore metaforico dei saperi alchemici proposti come chiavi di accesso alle strutture simboliche dell'inconscio collettivo, sarà più che debitore di questo insegnamento schellinghiano.) Il tramonto di una fase storica del “divenire dell'Assoluto” – altra dirompente innovazione teosofica – il suo conseguente ritrarsi nell'abisso di una configurazione precedente della coscienza teogonica, si annuncia profeticamente nelle immagini iridescenti della fantasticheria notturna.

Non era stata precisamente questa, d'altro canto, l'originale intuizione che del potere epifanico posseduto per virtù propria dall'orizzonte onirico ebbe Novalis, il più

romantico di tutti gli spiriti che poetò all'ombra della dialettica fichtiana? Nelle prime pagine del suo romanzo di formazione *Heinrich von Ofterdingen*, ci si imbatte nella prodigiosa descrizione di un sogno iniziatico, culminante con la scoperta del fiore azzurro – vero e proprio succedaneo romantico del Graal e del *lapis philosophorum*. Novalis descrive a tinte scintillanti la visione immaginale della sua immersione nelle acque viventi di bacino inaccessibile ai non adepti alla sapienza risposta: “e ogni onda del soave elemento si stringeva a lui come un tenero petto. L'onda pareva la dissoluzione di leggiadre fanciulle, che d'un tratto accanto al giovane s'incarnassero” (NOVALIS, 1802, 17). Nel suo commento a questo episodio, Bachelard richiama l'*imago* della “seconda donna”, amante o sposa del protagonista che sia, la cui epifania simbolica nel sogno “sarà proiettata sulla natura. Accanto alla madre-paesaggio siederà la donna-paesaggio” (BACHELARD, 1942, 149).

Un'esperienza interiore di rara densità simbolica come quella del sogno del primo mattino narrato da Novalis richiede una considerazione ulteriore, che tende a spostare il sogno dalla parte dove risiede la sfera del sacro, dell'interdetto e di ciò che non può prestarsi a un utilizzo pragmatico e razionale. Sono sue parole le seguenti: “Non è forse ogni sogno, sia pure il più imbrogliato, una singolare manifestazione che, anche a non pensare a un invio divino, è uno squarcio significativo nel velo misterioso che in mille pieghe avvolge il nostro essere? [...] Mi sembra che il sogno sia una difesa contro la regolarità e abitudinarietà della vita, un libero svago della fantasia impastoiata, in cui essa scompiglia tutte le immagini della vita e interrompe la costante serietà degli adulti con un lieto gioco da bimbi. Senza i sogni certamente invecchieremmo più presto, e dunque si può riguardare il sogno, se non proprio come venuto direttamente dall'alto, almeno un dono divino, *un fedele compagno nel pellegrinaggio alla santa tomba*” (NOVALIS, 1802, 19-20; il corsivo è nostro).

Per il distillato più puro della *Stimmung* romantica, il sogno – la cui provenienza non è del tutto garantito che sia il mondo delle altitudini spirituali – è *un fedele compagno nel pellegrinaggio alla santa tomba*. La verità più insidiosa, e infondo irricevibile da parte dell'Io erorico dominato dal mito apollineo dell'Eroe, contenuta nella chiusa della riflessione novalisiana richiederà una decantazione protatta per poco meno di due secoli. Ci vorrà lo sguardo ipersensibile ai misteri dell'ombra e della morte della psicologia archetipale di James Hillman per poter trarre tutte le conseguenze psicologiche condensate in una simile postura ermeneutica. Ce ne occuperemo più estesamente nel paragrafo 62.

60. *Freud e i geroglifici della notte*

Come si può vedere, a monte della scoperta del sogno come la via regia per accedere all'inconscio dell'individuo, rivendicata con orgoglio da Freud e dai suoi seguaci più ortodossi, si estende una veneranda tradizione di confronto e di esegesi del significato da conferire all'esperienza della "piccola morte" che, a ciclo quotidiano, ci attende a conclusione di giornata. Premettiamo che, in vista dei nostri scopi, non ci sembra necessario ricostruire per filo e per segno la teoria freudiana del sogno. Esiste in tal senso una sterminata bibliografia di riferimento (Cfr. p. es. RICOEUR, 1965, 182 e sgg.; LAPLANCHE e PONTALIS, 1967, 570-571). Più modestamente, ci limiteremo, anche in questo caso, a mettere assieme i passaggi teorici più significativi del pensiero freudiano, che ci aiuteranno a dialogare in modo più proficuo con il libro sui sogni di James Hillman. Ci prenderemo la licenza di "trattare" in modo analogo, anche il paradigma ermeneutico junghiano.

Nell'*Interpretazione dei sogni* del 1899, ossia in una fase ancora precedente alla sua definitiva messa a fuoco dell'incidenza del transfert nel costituirsi delle transazioni sul *setting* analitico (Cfr. MANCIA, 1996, 130), Freud distingueva tra un *contenuto manifesto* e un *contenuto latente* dell'attività onirica (FREUD, 1899, 141). Procedendo nei suoi meticolosi carotaggi analitici dell'attività pulsionale, a un certo punto è come se Freud si fosse trovato nella necessità di accantonare per un momento il più rassicurante linguaggio lineare e oggettivante della clinica accademica per cercare rifugio in una scrittura più aperta al versante metaforico del linguaggio. Il contenuto latente slitta così sempre di più verso la definizione sostitutiva di "condensato del pensiero onirico", mentre nel frattempo il contenuto manifesto del sogno assume le sembianze di una scrittura arcaica, calligramma pittografico in qualche misura paragonabile alla scrittura geroglifica egiziana, che non a caso viene apertamente menzionata: "Il contenuto del sogno è dato per così dire in una scrittura geroglifica, i cui segni vanno tradotti uno per uno nella lingua dei pensieri del sogno. Si cadrebbe evidentemente in errore, se si volesse leggere questi segni secondo il loro valore di immagini, anziché secondo la loro relazione simbolica" (Ivi, 261). Il nucleo riflessivo onirico si transcodifica in una vera e

propria “scrittura interna”, che tuttavia non andrebbe intesa senza cautele in senso apertamente immaginale. I segni non sono in sé e per sé *immagini*; rientra nella loro competenza la capacità di dispiegare il loro potenziale di significazione simbolica in una lettura più attenta ai loro reciproci nessi strutturali.

Nella successiva *Revisione della teoria del sogno*, esposta nella ventinovesima delle celebri lezioni di *Introduzione alla psicoanalisi*, Freud conferma ulteriormente il carattere testuale del contenuto onirico manifesto, e sottopone a ulteriore rielaborazione teorica il proprio approccio ermeneutico alla scrittura cifrata del testo onirico: “Ciò che è stato denominato ‘sogno’ noi lo chiamiamo ‘testo onirico’ o ‘sogno manifesto’, e ‘pensieri onirici latenti’ ciò che cerchiamo, ciò che, per così dire, presumiamo vi sia dietro al sogno. Possiamo allora formulare i nostri due compiti nel seguente modo: dobbiamo trasformare il sogno manifesto in quello latente e indicare come, nella vita psichica del sognatore, quest’ultimo sia diventato il primo. Il primo è un compito pratico, spetta all’*interpretazione onirica* e necessita di una tecnica; il secondo è un compito teorico, che deve spiegare il supposto processo del *lavoro onirico* (*Traumarbeit*) e non può essere che una teoria, entrambe, tecnica dell’interpretazione onirica e teoria del lavoro onirico, devono essere create *ex-novo*” (FREUD, 1932, 423-424; i corsivi sono di Freud). Giunto a un livello così avanzato di elaborazione del processo di ripensamento di tutta quanta l’impalcatura epistemica della sua precedente teoria del sogno, non sembra eccessivo affermare, come fa Hans Blumenberg, che per Freud: “le azioni oniriche sono in assoluta prevalenza atti linguistici di natura orale e scritta” (BLUMENBERG, 1981, 396).

Nel suo minuzioso ripercorrimto grammatologico di questi passaggi, in apparenza marginali, della teoria del sogno di Freud, in particolare nel suo saggio *Freud e la scena della scrittura* (1966), Jacques Derrida non poteva non sentirsi particolarmente recettivo nei confronti dell’analogia sogno/scrittura (istituita in tempi non sospetti, verrebbe da aggiungere) dalla psicoanalisi classica. Il sogno sarebbe sì una specie di “scrittura”, senza mai doversi assoggettare fino in fondo alla *parola* messa nero su bianco tipica espressione della scrittura fonetica e conservando, come suggerito dall’analogia con la scrittura geroglifica, una forte valenza immaginifica e pittografica: “Senza dubbio Freud pensa che il sogno si sposta come una scrittura originale, *mettendo in scena le parole senza assoggettarvisi*; senza dubbio egli pensa ad un modello di scrittura irriducibile alla parola e che, come i geroglifici, *comporta elementi pittografici, ideogrammatici e fonetici*. Ma egli fa della scrittura psichica una produzione talmente originaria che la

scrittura quale è possibile intenderla nel suo senso proprio, scrittura codificata e visibile ‘nel mondo’, risulterebbe soltanto una sua metafora. La scrittura psichica, per esempio quella del sogno, che ‘segue antiche facilitazioni’, semplice momento nella regressione verso la scrittura ‘primaria’, non si lascia leggere a partire da alcun codice” (DERRIDA, 1967 b, 270).

Freud e la sua interpretazione “egizia” del sogno; Derrida e la sua decostruzione dell’interpretazione “egizia” del sogno fornita da Freud: entrambi sembrano trovare un significativo punto di concordanza sull’ipotesi di fondo dell’esistenza di una qualche non meglio definita “scrittura della psiche”, un “codice dell’anima” che non può essere fatto rientrare senza residui nei parametri fonetici fissati dal *lógos* epistemico. Scrittura onirica paragonabile per analogia all’alfabeto geroglifico, che sembra mascherare dietro le volute delle sue immagini dei contenuti inconsci altrimenti inesprimibili a livello del linguaggio alfabetico convenzionale. Il padre della decostruzione compie un passo deciso verso l’istituzione di un nesso mitico-archetipale tra sogno e scrittura: “Gli Egiziani credevano che lo stesso Dio che ispira i sogni, avesse anche fatto dono della scrittura. Gli interpreti non avevano dunque che da attingere, come il sogno stesso, al tesoro tropico e curiologico. Lì avrebbero trovato, già pronta, la chiave dei sogni, che essi poi fingevano di indovinare. Il codice geroglifico valeva, di per sé, come *Traumbuch*” (Ivi, 269). Salvo poi arrestarsi bruscamente di fronte ai rischi “culturali” comportati dal compimento del passo successivo. Quello che non ci si sarebbe mai potuti attendere direttamente dal padre della psicoanalisi, in linea di principio; fosse solo dal mero punto di vista dell’affastellarsi materiale delle informazioni storiografiche, avrebbe potuto tranquillamente rientrare nelle corde del filosofo poststrutturalista francese. Se di fatto ciò non si è verificato – se il decostruzionismo, dopotutto, preferisce limitarsi a mantenere il proprio ruolo “parassitario” nei confronti del discorso canonico svolto dalla tradizione onto-teo-ego-logica occidentale – ciò non poteva non precludergli una immersione più coraggiosa dentro la zona d’ombra rappresentata dalla tradizione immaginale che si raccoglie, in modo più o meno consapevole, nell’analogia freudiana pensiero onirico/scrittura geroglifica.

La locuzione che può suonare un po’ criptica “scrittura psichica”, che Derrida forgia al fine di intercettare il gesto attraverso il quale Freud istituisce la propria ermeneutica onirica, se fosse stata lasciata libera di rifluire spontaneamente verso le sue sorgenti ermetiche e neoplatoniche rinascimentali, avrebbe condotto inevitabilmente la ricerca verso la concezione mnemotecnica bruniana di “memoria artificiale”. Citiamo

direttamente dal frontespizio della prima edizione del *De umbris idearum* (1582), la grande opera dedicata da Giordano Bruno all'articolazione di un sistema di arte immaginativa della memoria: “Le ombre delle idee, contenenti l'arte di cercare, trovare, giudicare, ordinare e applicare, *esposte per una scrittura interna* e per non volgari operazioni di memoria” (BRUNO, 1582, 19; il corsivo è nostro). Nel paragrafo XVII dalla prima sezione dell'*Ars memoriae* aggiunta in appendice al *De umbris idearum*, incontriamo questa ulteriore amplificazione simbolica del concetto bruniano di “scrittura interna” o “scrittura intrinseca”:

“*Questa arte*, la cui stessa proprietà è la proprietà della facoltà grafica in genere, [...] è infatti una *pittura intrinseca*, in quanto produce le immagini delle cose e delle operazioni da ricordare. È anche una *scrittura intrinseca*, in quanto ordina ed attribuisce i segni, le note e i caratteri delle proprietà e delle parole, i quali, dal momento che sono oggettivati anche nelle cose immaginabili, non nego che nel parlare comune giustamente sono chiamati immagini, sia relativamente alla memoria delle cose, sia relativamente alle forme ordinate per il mantenimento nel ricordo delle parole” (Ivi, 84; i corsivi sono nostri).

Il passaggio successivo, svolto da Bruno soltanto nella fase più matura della sua ricerca *immaginale* intorno alla memoria artificiale, procederà proprio nella direzione di riconoscere nello svolgimento della tecnica mnemonica pseudo-ciceroniana procedente attraverso la combinatoria lulliana di luoghi di accoglienza e immagini in essi accolte: un modo originale di ritornare all'utilizzo dei geroglifici tipico della tradizione sacerdotale egizia. Lo scopo del Nolano sarebbe stato quello di allacciare una nuova e più proficua comunicazione tra il piano storico delle “voci profane”, veicolate dall'alfabeto fonetico introdotto dal Dio Theut – e in tal senso si gioca la ripresa bruniana del mito dell'origine della scrittura esposto da Platone nel *Fedro*, 274 c-275 a –, e quello simbolico di pertinenza delle “intelligenze occulte degli Dei”. Se alla metafora bruniana delle intelligenze occulte, questa volta in uno spirito decisamente più hillmaniano, noi facessimo corrispondere la dottrina psicoanalitica freudiana del contenuto manifesto del sogno, ecco che riusciremmo ad afferrare più in profondità il significato del ricorso, in apparenza peregrino, che il sobrio neurologo viennese fondatore della psicoanalisi fa alla metafora mnemonica della scrittura geroglifica. Per

potercene rendere meglio conto, citiamo direttamente dai paragrafi 19 e 20 del trattato *De magia naturali* (1590) di Giordano Bruno:

“Le intelligenze occulte non offrono il loro ascolto o la loro capacità di comprensione a tutti i linguaggi; infatti, le voci che sono di istituzione umana non vengono ascoltate con la stessa attenzione rivolta alle voci naturali; perciò i canti, soprattutto quelli tragici (come osserva Plotino), hanno grandissima efficacia nelle situazioni di difficoltà dell’anima. Allo stesso modo, neanche le scritture possiedono tutte quell’efficacia che hanno invece caratteri che alludono alle realtà cui rimandano mediante i tratti che li compongono, per cui alcuni segni sono piegati gli uni verso gli altri, si guardano gli uni gli altri, si abbracciano, si costringono all’amore, oppure si piegano in direzioni opposte, disgiunti per l’odio e la separazione; frammentati, imperfetti, rotti per produrre rovina; nodi per vincolare, caratteri aperti per liberare e sciogliere. E questi caratteri non possiedono una loro forma certa e definita, ma chiunque, a seconda del dettato del suo furore o dello slancio del suo spirito, a compimento della propria opera, a seconda che desideri o respinga una cosa così, con una sorta di furore rappresentando a sé la cosa coi nodi stessi, e come per un nume presente, sperimenta determinate forze che non sperimenterebbe con nessuna facondia ed eleganza di parola pronunciata o scritta. Di tal genere erano le lettere più adeguatamente definite presso gli Egizi, che infatti le chiamano geroglifici, ossia caratteri sacri. Gli Egizi avevano a disposizione per designare le singole cose determinate immagini derivate dagli enti naturali o da loro parti, ed avevano in uso tali scritture e tali voci, con le quali cercavano di entrare in contatto con gli Dei per compiere operazioni mirabili; ma dopo che Theut o qualcun altro inventò le lettere del tipo che noi usiamo oggi, con modalità diverse, si produsse una gravissima perdita sia per la memoria sia per la scienza divina e la magia. Perciò, a somiglianza degli Egizi, i maghi di oggi, dopo aver costruito alcune immagini e definito caratteri e cerimonie, che consistono in determinati gesti e determinati culti, esplicano i loro voti quasi per mezzo di cenni definiti, tali che gli Dei possano intenderli; ed è quella lingua degli Dei, la quale, mentre tutte le altre si sono mutate infinite volte e quotidianamente mutano, rimane sempre la stessa, come rimane la stessa la specie della natura” (BRUNO, 1590, 193-195; i corsivi sono nostri).

Come gesto ermeneutico cautelativo, occorrerà senza dubbio evitare di proiettare senza riserve sulla torrenziale scrittura bruniana della memoria immaginale gli strumenti di lettura della tradizione che ci mette a disposizione la riflessione filosofica e psicoanalitica contemporanea. Pena l'incorrere in grossolani anacronismi storici ed ermeneutici. Rifacendoci tuttavia alla interpretazione di Hillman dell'arte della memoria rinascimentale come di un discorso più generale che la "cultura simbolica inconscia" dell'epoca pre-moderna ha sviluppato molto prima dell'avvento del paradigma della psicologia del profondo contemporanea, non ci sembra troppo avventato riconoscere nella riflessione freudiana, come d'altro canto nella sua recezione da parte della decostruzione derridiana, innegabili "reminiscenze" – sempre per restare in tema... – dell'*ars riminescendi* bruniana e più in generale rinascimentale. I geroglifici egiziani, la "pittura" o la "scrittura" per immagini introiettata nel *theatrum chemicum* della soggettività, restati sostanzialmente immutati nel corso del tempo, consentivano una comunicazione più fluida e comprensiva con il piano "numinoso" dell'inconscio. (Ma con questo ultimo passaggio ci siamo troppo prematuramente avvalsi di una terminologia junghiana.)

Con l'introduzione della scrittura fonetica a opera del Dio egizio Theut, come recita il mito platonico sull'origine della scrittura, si sarebbe prodotta una grave frattura tra i due piani dell'esistenza. Scissione innanzitutto linguistica, sia a livello del funzionamento della memoria sia a livello della *praxis* "magica" che è chiamata a prendersene cura. Il lavoro sulla "memoria" che la pratica psicoanalitica rivendica per sé equivale, tradotto in termini freudiani, all'organizzarsi di un processo di decodificazione semiotica dei "geroglifici" delle immagini inconscie nell'intreccio dei quali si configura il contenuto manifesto dell'attività onirica.

Se ci collochiamo dal punto di vista di una sociologia attenta al divenire dei *media* scritturali, si evidenzia inoltre il significato storico e antropologico introdotto dal passaggio dagli alfabeti pittografici e simbolici all'avvento della scrittura fonetica. Gli effetti di più vasta portata di quella svolta epocale da cui è sorta la civiltà occidentale della scrittura e dell'*epistème* razionale sono riassumibili in una accentuata attitudine alla postura analitica nei confronti dell'esperienza e della sua codificazione linguistica, con conseguente atrofizzazione, sia a livello individuale che collettivo, della funzione simbolica: "Riassumendo, la scrittura pittografica e geroglifica, usata nelle culture babilonese, maya e cinese è un'estensione del senso visivo per immagazzinare esperienze umane e renderne più rapido l'accesso. Tutte queste forme danno

un'espressione pittorica a significati orali. Di conseguenza sono simili ai disegni animati e sono estremamente ingombranti, richiedendo molti segni per gli infiniti dati e le infinite operazioni della vita sociale. viceversa l'alfabeto fonetico è riuscito con poche lettere soltanto a contenere tutte le lingue. Per arrivare a tanto è stato però necessario scindere segni e suoni dai loro significati drammatici e semantici. Nessun altro sistema di scrittura ha compiuto una simile impresa. La stessa separazione tra vista, suono e significato che è propria dell'alfabeto fonetico si estende anche ai suoi effetti sociali e psicologici. *L'uomo alfabeto subisce una menomazione della sua vita fantastica*" (Cfr. McLuhan, 1964, 97; il corsivo è nostro).

La cultura occidentale si caratterizza, per dirla in breve, come quello spazio geocomunicativo nei confini del quale, nel mentre che si territorializzavano, rispettivamente, la scrittura fonetica, il pensiero lineare (processi sfociati nella costituzione del canone epistemico onto-teo-ego-logico), si deterritorializzava in via definitiva, sul fronte della cultura legittimata, la pratica di quello che Jung avrebbe definito il pensiero non-orientato, "il sognare e fantasticare" (Cfr. Jung, 1912/52, 32). Toccherà alla psicologia analitica junghiana confrontarsi frontalmente con le conseguenze antropologiche di quella "svolta di civiltà".

61. *Jung e il teleologismo della psiche*

E con ciò siamo giunti al momento di poterci finalmente confrontare con la teoria junghiana del sogno. Potendolo affrontare nella sua estensione complessiva, il discorso richiederebbe di ricostruire le tappe decisive della progressiva presa di distanza del pensiero dello psichiatra elvetico da quelle che, progressivamente, gli apparvero come le cesure e le restrizioni imposte al discorso sull'inconscio dalla metapsicologia del suo ex-maestro ed ex-amico viennese. Per i nostri fini, sarà più che sufficiente partire dalla differenza sostanziale dei loro rispettivi paradigmi della struttura della psiche. Alla lettura *causalistica* dei processi psichici, marchio di fabbrica del modello psicomodinamico freudiano, in riferimento a una differente esplicazione del significato della vita onirica, Jung contrappone senza indugio la propria impostazione di carattere decisamente *teleologico*: "Lo spirito scientifico – formatosi sulle scienze naturali – della nostra

epoca, pensa in termini di rigorosa causalità, e apprezza assai di più la concezione causale. Ai fini di una interpretazione scientifico-naturalistica della psicologia del sogno la concezione causale di Freud dovrebbe quindi avere le carte di gran lunga migliori. Ma non posso fare a meno di porre in dubbio la completezza di questa concezione, perché la psiche non va solo intesa causalmente, ma esige di essere considerata finalisticamente. Soltanto l'unificazione di questi due punti di vista, a tutt'oggi incompiuta a causa delle enormi difficoltà di natura sia teorica che pratica, può darci una comprensione più completa della natura del sogno" (JUNG, 1916/48, 265). (In realtà, a una interpretazione complessiva dell'opera freudiana più attenta a rilevarne gli inusitati sviluppi dialettici come quella proposta, negli anni Sessanta dello scorso secolo, da Paul Ricoeur, non sarebbe sfuggita la cifra spiccatamente teleologica ben operante già nell'impianto metapsicologico della teoria psicoanalitica [Cfr. RICOEUR, 1965, 516 e sgg.])

Vera e propria quintessenza della concezione classica freudiana della fenomenologia dell'onirismo è la nota dottrina che scorge nel sogno l'appagamento in forma allucinatoria di un desiderio inconscio, da considerarsi in prevalenza di matrice sessuale (Cfr. p. es. FREUD, 1899, 130). Jung non rigetta del tutto la teoria freudiana dell'appagamento del desiderio, ma la considera soltanto come una visione parziale di quel significato ulteriore che il sogno assumerebbe se la sua interpretazione riuscisse a tenere in debita considerazione lo sguardo teleologico della natura psichica messo in gioco dalla psicologia analitica: "Sono quindi giunto alla persuasione che la concezione freudiana, secondo la quale i sogni avrebbero una funzione essenzialmente volta ad appagare i desideri e a conservare il sonno, è *troppo angusta*, anche se l'idea fondamentale – quella di una funzione biologica compensatrice – è sicuramente esatta. [...] *I sogni si comportano in maniera da compensare la situazione cosciente di volta in volta presente*" (JUNG, 1916/48, 270; il corsivo è di Jung).

Riletto in questa prospettiva, il sogno non assolverebbe il compito, secondo Jung eccessivamente marginale, di surrogare per il soggetto represso, che porta sulle sue spalle tutto quel "disagio della civiltà" che Freud avrebbe fatto oggetto di indagini originali nei saggi sulla società e la religione degli anni Venti dello scorso secolo, il soddisfacimento soggettivo dei suoi desideri inconfessabili. Inoltre – e con questa sua ulteriore presa di posizione Jung marca ancora di più la distanza dall'approccio "edipico" di Freud al sogno – lo scopo dei sogni non sarebbe in alcun caso quello di ingannare il soggetto razionale, per conto di fantomatiche "mire latenti" a suo danno di

un inconscio appassionato agli enigmi della Sfinge: “Non ho mai potuto consentire con Freud che il sogno sia una ‘facciata’, dietro la quale si nasconda il suo significato; un significato già noto ma malignamente, per così dire, sottratto alla coscienza. Secondo me i sogni sono natura che non ha intenzione ingannatrici, ma esprime qualcosa come meglio può, così come una pianta cresce a un animale cerca il suo cibo come meglio possono” (JUNG, 1961, 203).

Come abbiamo cercato di illustrare nel paragrafo precedente, in realtà la metafora freudiana dei geroglifici, introdotta in prima battuta a significare il lavoro compiuto dal contenuto manifesto del sogno, se “amplificata” ermeneuticamente proprio nel senso alchemico – ironia della sorte! – rimesso in circolazione dallo stesso Jung a partire dagli anni Quaranta dello scorso secolo, sembra in grado di dischiudere virtualmente bel diverse prospettive immaginali. Prospettive che si ha l’impressione siano sfuggite allo sguardo orientato in senso teleologico dello psichiatra elvetico. Se la *texture* delle immagini oniriche tende a riprodurre nella sfera della soggettività individuale schemi pittografici o ideogrammatici paragonabili a quelli scritturali degli egizi o dei maya, ciò avrebbe dovuto mettere Jung sulle tracce di quella teoria ermetica della “scrittura interna” del sogno che era stata ampiamente articolata, fin dal Rinascimento, dall’arte della memoria bruniana e che non era sfuggita allo sguardo obliquo della decostruzione.

In ottemperanza alla sua concezione della struttura della personalità e della sua concezione psicodinamica dell’individuazione come processo eminentemente demandato all’attività dell’immaginazione simbolica (BARIOGLIO, 2008, 210 e sgg.), Jung preferisce invece calcare l’accento sulla valenza compensatoria dell’attività onirica dell’inconscio nei riguardi della unilateralità della prospettiva razionale della coscienza. È un po’ come se, attraverso il susseguirsi e l’intrecciarsi delle immagini oniriche, l’inconscio potesse dire la sua a fronte e forse a fianco della pretesa della coscienza di parlare a nome del Sé, ossia della totalità della personalità globale: “Ora, dal momento che il significato della maggior parte dei sogni non coincide con le tendenze della coscienza ma mostra deviazioni caratteristiche, dobbiamo supporre che l’inconscio, matrice dei sogni, possieda una funzione autonoma. [...] *Per formulare questo comportamento, l’unico concetto possibile che mi si è offerto è quello della ‘compensazione’, il solo in grado – almeno mi sembra – di riassumere tutti i tipi di comportamenti del sogno.* La compensazione deve essere rigorosamente distinta dalla ‘complementarietà’. Il complemento è un concetto troppo limitato e troppo limitativo, insufficiente a spiegare in misura adeguata la funzione onirica, poiché definisce un

rapporto di integrazione per così dire coatto. *La ‘compensazione’ invece è – come dice il suo stesso nome – un confronto e un paragone di dati o punti di vista diversi, confronto dal quale emerge un ‘equilibramento’ o una ‘rettifica’*” (JUNG, 1945/48, 309-310; i corsivi sono nostri).

Per giungere a conclusione della nostra fin troppo smagrita esposizione della concezione junghiana del sogno, dobbiamo ora procedere a trattare dell’elemento di forse maggiore novità del suo intero modo di vedere; a partire da esso Jung non fa che ribadire una delle conquiste fondamentali ottenute dalla sua personale rielaborazione del modello psicoanalitico freudiano. In poche parole, quando ci si interroga sul significato più generale dell’attività onirica della psiche bisognerebbe cominciare con il distinguere tra un funzionamento che rimane esclusivamente confinato nei margini della singola sfera soggettiva dell’individuo da un’altra modalità di espressione della psiche inconscia, che dischiude un significato di valenza collettiva. La psicoanalisi di Freud, attestandosi su una posizione *semiotica* di decodifica della vita psichica, aveva preso in considerazione in via esclusiva le manifestazioni patologiche dell’inconscio individuale; nel caso della teoria di Freud era gioco forza che le sue pionieristiche esplorazioni del funzionamento dei sogni non riuscissero a varcare i confini della storia soggettiva individuale. La scoperta di un sostrato più profondo e di pertinenza ultra-individuale della soggettività, conseguenza di un approccio *simbolico* alle dinamiche della psiche, secondo Jung avrebbe dovuto al contrario trovare un preciso riscontro anche nella produzione di immagini tipica della sfera del sogno (Cfr. GALIMBERTI, 1984, 73-74). Ecco quindi che Jung avanza l’ipotesi che a fronte dei “piccoli sogni”, escrescenza onirica naturale delle dinamiche che investono la storia soggettiva dell’individuo, in alcuni passaggi cruciali del divenire storico della sua personalità sia dato incappare in “grandi sogni” ad alta intensità di proliferazione simbolica:

“Non tutti i sogni hanno la stessa importanza. Già i primitivi distinguono tra ‘piccoli’ e ‘grandi’ sogni. Noi diremmo piuttosto sogni ‘insignificanti’ e sogni ‘significanti’. A ben guardare i ‘piccoli’ sogni sono i frammenti della fantasia che compaiono ogni notte, provengono dalla sfera soggettiva e personale e, quanto al loro significato si esauriscono nella vita quotidiana. Perciò questi sogni vengono dimenticati facilmente: la loro validità non va oltre le oscillazioni quotidiane dell’equilibrio psichico. Vi sono invece sogni pregni di significato, i quali spesso sono conservati nella memoria per tutta la vita, e formano non di rado il nucleo racchiuso nel forziere degli eventi psichici. [...] Ho

analizzato molti sogni di questo tipo e vi ho rintracciato spesso una particolarità che li distingue da altri sogni. *Infatti in questi sogni affiorano immagini simboliche che incontriamo anche nella storia dello spirito umano.* È degno di nota il fatto che colui che sogna può perfettamente ignorare l'esistenza di simili paralleli. Questa particolarità vale per *i sogni del processo di individuazione. Essi contengono cosiddetti motivi mitologici o mitologemi che io ho definito col termine di archetipi. Si intendono con tale termine forme specifiche e nessi figurativi rintracciabili in forma analoga in tutti i tempi e in tutti i paesi, ma anche nelle fantasie, nelle visioni, nelle idee illusorie, e nei sogni individuali. La loro frequente presenza in casi individuali, come la loro ubiquità etnica, dimostra che la psiche umana è in parte soltanto unica e soggettiva o personale: per l'altra parte invece è collettiva e oggettiva.* Noi parliamo quindi da un lato di inconscio personale, dall'altro di inconscio collettivo, il quale rappresenta in certo qual modo uno strato più profondo rispetto all'inconscio personale, più prossimo alla coscienza. I grandi sogni, ossia i sogni ricchi di significato provengono da questo strato più profondo. La loro significatività trapela – a prescindere dall'impressione soggettiva – già fin dalla loro plasticità, che mostra non di rado forza e bellezza poetica. Tali sogni si presentano perlopiù in periodi decisivi della vita, vale a dire nella prima giovinezza, durante la pubertà, a mezzo del cammino (fra i trentasei e i quarant'anni) e *in conspectu mortis*" (JUNG, 1945/48, 312-313; i corsivi sono nostri).

La marcatura propriamente simbolica fa la sua apparizione nella dinamica dell'inconscio quasi esclusivamente in occorrenza dei "grandi sogni", che si presentano come pietre miliari a segnare in modo spesso indelebile di ciclo di vita individuale; nella metapsicologia junghiana queste narrazioni per immagini segnano il passo dello svolgimento di quel processo di individuazione che, sul piano simbolico, rappresenta l'ancoraggio più apertamente ontologico dell'intera teleologia della psiche di Jung (Cfr. MÀDERA, 1998, 148 e sgg.).

E solo a questo punto si riesce ad afferrare meglio dove intenda andare a parare la critica rivolta da Jung al modello causalistico di esplicazione dei processi psichici messo al centro da Freud della sua interpretazione causale del sogno. Se la psiche, o meglio quella metafora dinamica della totalità della psiche che è l'archetipo del Sé, si esplica in un divenire che tende a realizzare finalisticamente la sua totalità, il grande sogno ne costituisce l'estensione e la manifestazione che si proietta nella singola personalità empirica. L'aver riconosciuto una produzione di contenuti simbolici solo in

relazione alla fenomenologia dei grandi sogni di individuazione, ci consente di non perdere di vista il significato chorasofico che abbiamo attribuito a quel “ragionamento spurio o bastardo” che secondo il *Timeo* di Platone è il sogno.

Fin da questo momento possiamo anticipare l’ipotesi, forse rischiando di esporci eccessivamente dal punto di vista teorico, che il pensiero onirico che andiamo cercando allo scopo di poterci approssimare all’orizzonte simbolico del luogo *a*-formale della formazione debba essere quantomeno molto vicino alla nozione junghiana di “grande sogno”. Se tuttavia intendiamo percorrere fino in fondo l’impervio sentiero costituito dalla tradizione carsica del pensiero simbolico e “notturno” occidentale dobbiamo ripartire dalle parole latine con le quali si era conclusa l’ultima citazione di Jung che abbiamo riportato per esteso più sopra: *in conspectu mortis*. Ma al fine di compiere questo passo ulteriore, anche se non ancora definitivo, abbiamo bisogno di confrontarci al meglio delle nostre possibilità con la concezione del sogno come via psicologica all’essere-per-la morte proposta da James Hillman nel suo percorso di re-visione in chiave *immaginale* dei costrutti fondamentali della psicologia occidentale.

62. *Il sogno, la morte, le immagini*

Non abbiamo neppure varcato l’anticamera degli intenti che, sul finire degli anni Settanta dello scorso secolo, hanno mosso James Hillman a confrontarsi con il nucleo ermeneutico forse più tipico e fecondo dell’intera tradizione psicanalitica occidentale se non siamo ancora in grado di riconoscere la sua esigenza di occuparsi del significato simbolico dei sogni prendendo posizione senza indugio dalla loro parte, se così è consentito esprimersi. Si tratta di intendersi meglio su cosa possa aver significato, per lo psicologo di Atlantic City, decidere di “schierarsi dalla parte del sogno”. Come prima

cosa vuol dire, in senso strettamente *metodologico*: evitare di ripercorrere in modo pedissequo e scontato le orme già tracciate dai suoi illustri predecessori operanti all'inizio del Ventesimo secolo, Freud e Jung. “Dopo Freud, interpretazione del sogno ha significato trasposizione nel mondo supero. L’analisi del profondo, nonostante il suo nome, spinge i sogni verso la luce del giorno. [...] Perciò, se *il nostro compito terapeutico consiste nel riaccompagnare l’Io all’altro capo del ponte*, nell’insegnare al sognatore a sognare, non possiamo usare questi termini per parlare del lavoro onirico. *Dobbiamo invertire il nostro consueto procedimento, che traduce il sogno nella lingua dell’Io, e tradurre invece l’Io nella lingua del sogno*” (HILLMAN, 1979, 116, 120; i corsivi sono nostri).

In nome degli intenti “etici” e al contempo “ecologici” fatti giocare strategicamente da Hillman, i due grandi approcci esplicativi, pur con tutte le loro spesso significative differenze che abbiamo cercato di sintetizzare nei paragrafi precedenti, non avrebbero mai avuto l’intenzione di “collocarsi dal punto di vista del sogno”. E il “punto di vista del sogno”, come Hillman precisa successivamente, altro non è che quello di pertinenza di quel Regime simbolico dell’immaginario che, come abbiamo già anticipato in una sezione precedente, è stato progressivamente rimosso ed esautorato da parte dell’egemone canone onto-teo-ego-logico, concretizzazione epistemica del dominante Regime diurno dell’immaginario. Il sogno appartiene al regno della Notte: “Vediamo come, secondo questo modello antichissimo e mai interrotto della nostra tradizione, la costellazione archetipica alla quale appartengono i sogni sia il mondo della Notte. Ciascun sogno è figlio della Notte, strettamente associato al Sonno e alla Morte e all’Oblío (Lete) di tutto ciò che il mondo diurno ricorda” (Ivi, 47).

Schierarsi a difesa del sogno, come Hillman dichiara di voler fare, equivale a respingere al mittente tutte quelle modalità di approccio che, come la psicoanalisi di Freud e la psicologia analitica di Jung, avrebbero a diverso titolo sottomesso il sogno, la sua costellazione simbolica e i suoi significati per la dimensione diurna dell’individuo, al Regime diurno dell’immaginario (Ivi, 24-25).

Per dirla con Gilbert Durand – autore il cui pensiero, pur venendo raramente chiamato in causa, è di fatto sempre presente negli intenti di Hillman – la costante insistenza sulla legittima appartenenza dell’esperienza onirica alla costellazione simbolica della Notte potrebbe tuttavia leggersi come la messa all’opera di una strategia di eufemizzazione dell’esperienza antropologica. La Notte, a cui il fascio metaforico e archetipale del sogno sembra appartenere di diritto, rimane di fatto allo stesso tempo la

“madre” dell’orizzonte simbolico della Morte, come si trova scritto fin dalla *Teogonia* di Esiodo (vv. 211-213): “La Notte quindi generò la Sorte odiosa, e la nera Kere, e la Morte; generò il Sonno, generò tutta la stirpe dei Sogni: questi figli ebbe la dea, la Notte tenebrosa, senza essersi unita ad alcuno” (ESIODO, 1983, 73). In tal senso si carica di un significato teoreticamente pregnante, – in qualche misura anticipatorio di molte delle tesi più significative di Hillman sul sogno – la riflessione che, nella prima metà dello scorso secolo, la psichiatria fenomenologica ha svolto intorno al parallelismo tra le categorie Giorno/Notte tipiche del mito e quelle Esterno/Interno elaborate, a partire dall’influsso del cristianesimo, dalla moderna speculazione filosofica trascendentale: “In luogo del nostro ‘interno’ ed ‘esterno’, contrapposizione neoplatonica, cristiana, romantica, presso i primi greci compare quella del giorno e della notte, dell’oscurità e della luce, della terra e del sole. I sogni soggiacciono alla notte e alla terra; sono a loro volta démoni, hanno una sede propria (Demos in Omero), formano una propria stirpe (Filone in Esiodo). Loro madre è la Notte (Esiodo), che è anche madre della morte e del sonno. Da questo deriva anche il legame tra i démoni del sogno e le anime dei defunti che appaiono nel sonno, imploranti o accusatrici, un motivo che sia in Omero (*Iliade*, XXII), sia in Eschilo (*Eumenidi*) sia in Euripide (*Ecuba*) raggiunge una straordinaria realizzazione artistica e provoca una suggestione psicologica ed estetica profonda” (BINSWANGER, 1930, 108-109).

Il richiamo alla psichiatria di ascendenza fenomenologico-esistenziale – inevitabile ci sembra di poter sostenere – rende inoltre possibile svolgere una riflessione parallela sul rapporto sussistente tra l’impianto metaforico-immaginale che informa da cima a fondo la teoria del sogno di Hillman, in gran parte giocato lungo la direttrice simbolica sogno-notte-morte, e l’ontologia dell’Esserci dispiegata dalla fenomenologia della finitezza heideggeriana, in modo particolare in *Essere e tempo*. E questo a nostro parere va fatto anche se ne *Il sogno e il mondo infero* Hillman non fa mai esplicito riferimento a Heidegger. Si potrebbe anzi sostenere che, proprio in forza di questa apparente assenza di un confronto aperto con le note tesi ontologiche heideggeriane sull’essere-per-la-morte, sia necessario indagare più a fondo in quella direzione. Anche in questo caso, dovremo accontentarci di nulla di più che di un semplice abbozzo di un discorso che, in altro contesto, meriterebbe ben altro approfondimento. Tenendo conto della complessità del movimento di pensiero con cui si annuncia la sezione seconda della prima e unica parte pubblica da Heidegger di *Sein und Zeit*, dovremo individuare un approdo nel trattato filosofico che ci metta in condizione di individuare un ponte in

grado di collegarci con uno dei nuclei tematici cruciali del saggio di Hillman sul sogno. Ci sembra di poter indicare in quei lineamenti di una ontologia storica della morte tracciati nel paragrafo 50 di *Essere e tempo* il connettivo ontologico che stiamo cercando. Se Hillman sostiene che, al fine di comprendere meglio il difficile rapporto che sia la cultura scienziata dominante, sia il senso comune intrattengono mediamente con l'esperienza onirica, è necessario scorgere il vincolo stringente che avvicina i sogni alla morte: "Adesso, inoltre, possiamo considerare la nostra resistenza a sognare come una resistenza nei confronti di Ade insita nella nostra natura 'naturale'. Non riusciamo a ricordare i sogni, li confondiamo, dimentichiamo di annotarli, oppure li trascriviamo in modo indecifrabile, portando a giustificazione la loro ben nota elusività. Eppure, se ciascun sogno è un passo dentro il mondo infero, allora ricordare un sogno è ricordarsi della morte e spalanca un abisso spaventoso sotto i nostri piedi. L'alternativa (amare i propri sogni, attendere con impazienza il successivo), che si ritrova nella psicologia entusiastica del Puer, mostra fino a che punto questo archetipo sia innamorato della dolce morte e cieco riguardo a ciò che sta sotto" (HILLMAN, 1979, 163-164).

Il sogno spaventa proprio perché il sognatore, o per meglio dire la postura "eroica" (o "erculea") in cui d'abitudine si colloca la coscienza diurna del sognatore occidentale medio, avverte inconsciamente il legame simbolico sussistente tra il sogno e la morte, retoricamente restituito dalla figura della sineddoche. E la morte, seguendo questa volta *Sein und Zeit*, è proprio quella possibilità di fronte alla quale l'Esserci (*Da-sein*) più si ritrae, distogliendosi da essa con tutte le rutilanti distrazioni che la sua quotidianità – operosa o ludica, qui non fa alcuna differenza – gli mette incessantemente a disposizione: "La constatazione che in linea di fatto molti uomini, innanzitutto e per lo più, non sanno nulla della morte, non può essere addotta a prova che l'essere-per-la morte non appartiene 'universalmente' all'Esserci, ma vale piuttosto come prova del fatto che l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, copre il proprio essere-per-la-morte fuggendo *davanti* ad esso. L'Esserci muore effettivamente fin che c'è, ma, innanzitutto e per lo più, nella maniera della deiezione. Infatti l'esistere effettivo non solo è, in generale e indifferentemente, un gettato poter-essere-nel-mondo, ma è anche sempre immedesimato con un 'mondo' di cui ci si prende cura. In questo deiettivo essere-preso... si annuncia la fuga dallo spaesamento, cioè la fuga davanti al proprio essere-per-la-morte" (HEIDEGGER, 1927, 307).

L'esistenza quotidiana dell'Esserci, raffigurata ontologicamente nella sua medietà, appare come un reiterato tentativo di distoglimento individuale e collettivo dal più

impensabile dei pensieri e della più angosciante delle tonalità affettive. E questo proprio a scapito della costituzione ontologico-esistenziale integrale dell'Esserci in base alla quale: “*La morte, come fine dell'Esserci, è la possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile. La morte, come fine dell'Esserci, è nell'essere di questo ente, in quanto esso è-per-la-fine*” (Ivi, p. 315; i corsivi sono di Heidegger).

In modo particolarmente vistoso con questo ultimo assunto dell'ontologia della finitezza e della gettatezza dell'Esserci si trova in sintonia l'ontologia dell'immaginazione infera articolata da Hillman nel suo libro sui sogni: “Poiché il suo regno era concepito come fine irreversibile di tutte le anime, Ade è la causa finale, lo scopo, il *telos* di ciascuna anima e di ciascun processo animico. Se questo è vero, allora *tutti* gli eventi psichici, e non solo gli eventi sadici o distruttivi attribuiti da Freud a Thanatos, hanno un aspetto che rimanda ad Ade. Tutti i processi animici, tutto ciò che è nella psiche, muove in direzione di Ade” (HILLMAN, 1979, 44). Proprio questa sarebbe la funzione precipua svolta da quella che per Hillman rimane la madre di tutte le esperienze immaginali: aiutare l'Io eroico e diurno a traghettarsi in senso metaforico in direzione della propria morte individuale, facendo rotta verso Ade. Soltanto un Io divenuto a tutti gli effetti *immaginale* può trovarsi a proprio agio nel regno infero delle ombre. E qui comincia la lunga serie dei rovesciamenti innescati dalla *nékyia* compiuta in grande stile dalla psicologia archetipale di James Hillman.

Il primo rovesciamento semantico di una certa consistenza teorica è quello operato dalla psicologia archetipale nei confronti della nozione junghiana di Ombra. Premesso che nel corso della sua lunga carriera scientifica Jung non ha ritenuto di dover consacrare un'opera appositamente focalizzata sulla trattazione della questione dell'Ombra, è in ogni modo possibile mettere assieme le tessere di una definizione costantemente in divenire e mai una volta per tutte fissata in una identità stabile e pacificata. In base a questa definizione “diveniente” si può così ricavare che, considerando la sua estensione simbolica, la nozione di Ombra può essere paragonata a quella dell'inconscio personale di Freud: “La figura dell'Ombra personifica tutto ciò che il soggetto non riconosce e che purtuttavia, in maniera diretta o indiretta, instancabilmente lo perseguita: per esempio tratti del carattere poco apprezzabili o altre tendenze incompatibili” (JUNG, 1939, 276). E proprio in forza di questa sua peculiarità di personificare i tratti della storia inconscia del singolo individuo, l'Ombra andrebbe sempre considerata in netta opposizione con la parte cosciente della personalità: “Com'è

noto, l'Ombra si trova, per definizione, perlopiù in opposizione alla personalità cosciente. Questo contrasto è il prerequisito per la differenza di potenziale da cui scaturisce l'energia psichica. [...] L'estrema opposizione dell'Ombra in rapporto alla coscienza viene mitigata e mediata dai processi complementari e compensatori che si svolgono nell'inconscio" (JUNG, 1944, 497). Vista in questi termini, la teoria dell'Ombra viene da Jung utilizzata per descrivere la paradossale condizione nella quale – innanzitutto e per lo più direbbe Heidegger – versa l'uomo contemporaneo, resosi sempre più cieco nei riguardi delle sollecitazioni e delle sfide, non di rado drammatiche, che gli vengono lanciate dalla componente primordiale della propria psiche, che egli si ostina sistematicamente a denegare: "L'‘uomo senza ombra’ infatti è il tipo d'uomo statisticamente più frequente, che vaneggia d'essere soltanto ciò che preferisce sapere di sé. Purtroppo, né l'uomo cosiddetto religioso né l'uomo dall'atteggiamento decisamente scientifico fanno eccezione alla regola" (JUNG, 1947/54, 225).

Nonostante le continue delucidazioni psicodinamiche e lo sforzo costante operato da Jung di allargare il campo semantico di quella che, dopotutto rivendica con orgoglio la sua identità di metafora, non può non notarsi come l'orizzonte di competenza della nozione di Ombra non rimandi alla costellazione simbolica della morte. È su questa particolarità che si appunta, a nostro parere con estrema originalità, la re-visione hillmaniana del lessico della psicologia analitica. La metafora dell'Ombra non può essere confinata nei ristretti margini di una nozione relazionale od oppositiva. L'ombra non è più, come nel caso di Jung, ciò che si contrappone in modo compensatorio al baluginio della parte cosciente della personalità, ma è la vera e propria tessitura metaforica della psiche, ciò che ne consegna prepotentemente la funzione psicologica, la fenomenologia empirica e la missione teleologica al regno immaginale di Ade: "In psicologia, dunque, l'ombra non è soltanto ciò che l'Io getta dietro di sé e che è costituito dall'Io con la sua luce, un riflesso morale, rimosso o malvagio che va integrato. *L'ombra è la materia stessa dell'anima, l'oscurità interiore che da sotto ci attira fuori dalla vita e ci mantiene inesorabilmente in contatto con il mondo infero*" (HILLMAN, 1979, 74-75; il corsivo è nostro).

Per cui, del tutto conseguentemente, l'ombra non andrà concepita come una proiezione di scarto dell'Io luminoso, un residuo "in levare" di una presunta maggior sostanzialità psicologica della personalità cosciente, come in fin dei conti concepivano la psicoanalisi freudiana e la psicologia analitica di Jung. Secondo Hillman spetta all'Io eroico essere né più e né meno che una proiezione, dal profondo del regno della Notte

verso la superficie del giorno, delle istanze infere dell'ombra che lo tengono ontologicamente a battesimo: "Anziché 'Io faccio ombra', è altrettanto legittimo dire, invertendo il consueto modo di pensare; 'La mia ombra mi fa'. Di conseguenza, possiamo rivedere la nostra concezione dell'ombra. Diciamo, ora, che *è lei a creare le imprese eroiche dell'Io diurno, come una sorta di funzione espiatoria per i suoi tormenti psichici 'di sotto'*" (Ivi, 76; il corsivo è nostro).

Umbra profunda sumus, ha scritto Giordano Bruno all'inizio del *De umbris idearum*. Come già nel caso di *Sein und Zeit* di Heidegger, ne *Il sogno e il mondo infero* Hillman non cita mai apertamente l'opera d'esordio del filosofo rinascimentale, dalla quale pure fornisce vasta testimonianza di ricevere non poche sollecitazioni; particolarmente evidenti per quanto concerne il suo costante impegno nella costituzione di una *me-ontologia* infera dell'ombra, da pensarsi in stretta connessione con la questione antropologica della morte. Basti pensare soltanto a riflessioni pregnanti come le seguenti: "L'ombra è quel primo soggetto che i nostri fisici chiamano anche materia prima; e tutto ciò che è partecipe di essa, non ricevendo una luce pura, diciamo che è opera all'ombra della luce. [...] In un caso l'ombra si distende sull'oscurità, nell'altro l'ombra si distende sulla luce. *Insomma, nell'orizzonte della luce e delle tenebre non possiamo scorgere nient'altro che l'ombra*" (BRUNO, 1582, 40; il corsivo è nostro). In ampia sintonia con l'ontologia umbratile bruniana, la psicologia archetipale hillmaniana è pronta a riconoscere senza alcuna difficoltà che l'intera sfera dell'esperienza diurna, di competenza della postura eroica dell'Io, è predisposta a realizzare durante il giorno le *immagini* che affondano le loro radici nel dominio della Notte e all'ombra del mondo "che sta sotto": "Sostenere che le immagini vengono prima è dire che i sogni sono i dati primari e che *tutta la coscienza diurna inizia sempre nella notte e della notte reca su di sé le ombre. La nostra psicologia del profondo parte dalla prospettiva della morte*" (HILLMAN, 1979, 15).

I sogni sono i dati primari, la psiche è costituita di ombra, l'ombra rimanda alla sfera della morte, rispetto alla quale i sogni ne sono gli ambasciatori nel mondo della veglia. Tutta la coscienza diurna inizia sempre nella notte. L'Io che si trova a proprio agio nel mondo infero delle ombre non sarà più l'Io eroico che egemonizza l'esperienza diurna, ma un Io più capace di scrutare negli anfratti del proprio abisso di ombra; in poche parole un *io immaginale* (Cfr. DONFRANCESCO, 1996, 25).

Questo resta, secondo noi, il punto decisivo di tutta quanta l'operazione ermeneutica imbastita dalla psicologia archetipale. E anche in questo caso, ripercorrendo

fiduciosamente a ritroso lungo la traiettoria del pensiero carsico e contro-canonico dell'Occidente, si possono trovare degli interessanti precedenti psicologici, che ci aiutano ad afferrare meglio il significato dell'operazione hillmaniana di revisione delle tradizionali concezioni psicologiche del sogno. Il primo di questi precedenti, in ordine di prossimità cronologica, è il nome di uno dei maestri conclamati di Hillman, la cui cifra riflessiva è particolarmente presente e operante proprio ne *Il sogno e il mondo infero*, Gaston Bachelard. In particolare, si tratta del Bachelard più intento a dare fondo alla sua proverbiale immaginazione filosofica nello sforzo di restituire il senso ontologico delle *rêverie* materiali dell'acqua, che a un certo punto osserva: “Se ci si sforzasse, come riteniamo auspicabile, di ritrovare alla soglia delle nostre esperienze effettive, le esperienze immaginarie che noi facciamo nel grande regno del sonno, ci si accorgerebbe che, *nel regno dell'immaginario e della rêverie, il giorno ci è stato dato per verificare le esperienze della notte*” (BACHELARD, 1942, 214; il corsivo è nostro).

Il giorno, la lunghezza d'onda diurna della veglia nell'alveo della quale si attiva la postura eroica dell'Io e della coscienza razionale, dunque, non andrebbe inteso come l'ultimo e definitivo banco di prova e come il luogo deputato di ogni funzionamento della soggettività. Se solo ci poniamo sulla soglia delle nostre esperienze effettive, al confine liminare da cui si dipanano i differenti regimi simbolici dell'immaginario, diventa subito evidente tutto il peso esercitato dalle esperienze oniriche. Il giorno – la razionalità operosa, la ragionevolezza, il pensiero lineare e non-contraddittorio, ecc. – sarebbero tutte concrezioni esperienziali bisognose di un ancoraggio ontologico in un altrove simbolico, un canale dischiuso su un non-dove immaginale che, a modo di vedere del fenomenologo dell'immaginazione materiale, non può che esserci fornito da quelle che non può che definire come le “esperienze della notte”.

La notte, il sogno, l'immaginazione simbolica, tutte istanze che giocherebbero un ruolo costitutivo nei riguardi delle emergenze fenomeniche diurne. Senza che venga istituito direttamente un collegamento tra i due corni della costellazione metaforica, Bachelard lascia pur intendere che in questa concatenazione di metafore dell'ombra e del notturno mancherebbe all'appello soltanto il versante della morte. Non a caso l'ex-giovane assistente di Bachelard, Jacques Derrida, nella sua opera teoreticamente forse più innovativa tirerà le somme proprio rispetto al nesso ontologico inestricabile sussistente tra la morte (o la sua anticipazione, in senso heideggeriano) e il lavoro di anticipazione dell'esperienza svolto dall'immaginazione simbolica: “L'immaginazione appartiene alla stessa catena di significati dell'anticipazione della morte.

L'immaginazione è nel suo nucleo il rapporto con la morte. L'immagine è la morte. Proposizione che si può definire o indefinire così: *l'immagine è una morte o la morte è una immagine*. L'immaginazione è, per la vita, il potere di rendersi affetta da sé della propria rappresentazione” (DERRIDA, 1967 a, 251).

Si potrebbe sostare ancora a lungo nelle pieghe dell'insegnamento bachelardiano sull'immaginazione materiale, così come sulle avventure incorse alle sue successive estensioni grammatologiche. Sforzandoci di non perdere di vista l'obiettivo che ci siamo prefissati all'inizio della nostra ricerca – una revisione o una modulazione in direzione “politica” della teoria hillmaniana del sogno in previsione delle sue più immediate ricadute pedagogiche – ci sentiamo all'improvviso risucchiati in direzione di una tappa molto più remota, ragionando storicamente, della tradizione del pensiero simbolico che abbiamo in via provvisoria definito contro-canonico. Per essere precisi, siamo proiettati nientemeno che nella Màlaga musulmana ed ebraica dell'Undicesimo secolo allorquando, tra le molte voci originali che animavano la riflessione filosofica e teologica, potevamo incontrare quella unica e inconfondibile del poeta-filosofo Shēlōmōh ben Yēhūdāh Ibn Gēbīrōl (1020-58 ca.), il cui nome diverrà ben noto agli uomini di cultura dell'Occidente medioevale nella forma latinizzata di Avicbron. Nel suo influente trattato filosofico in cinque libri *Fonte della vita* (il cui titolo originale ebraico era *Mekor Chayim*, poi divenuto *Fons vitae* nella traduzione in lingua latina di Giovanni Ispano e Domenico Gundissalvi), tutto consacrato a una magistrale reinterpretazione della concezione aristotelica dell'universo, fortemente venata di influenze neoplatoniche e arabe (su cui si veda in generale GILSON, 1952, 445 e sgg.), Avicbron articola una interessante concezione gnoseologica, conseguenza naturale del suo emanazionismo ontologico, all'interno della quale un posto di tutto rispetto, per non dire decisivo, è dedicato proprio all'esperienza onirica:

“Prendi, inoltre, come esempio a tal riguardo una forma corporea vista da chi è sveglio: *le forme corporee sono copia delle forme dell'anima colte durante il sonno; allo stesso modo, le forme dell'anima colte durante il sonno sono copia delle forme intelligibili interiori*. [...] Ciò che si ricava è, dunque, che le forme inferiori fluiscono dalle forme superiori; così, la forma delle sostanze corporee si troverà nella forma della natura, la forma della natura nella forma dell'anima, e la forma dell'anima nella forma dell'intelligenza” (AVICEBRON, 2007, 563; il corsivo è nostro).

Come si può osservare, il confine tra speculazione ontologica attorno al ruolo e alle gerarchie in cui si ramifica la forma universale e analisi psicologica sulle relazioni tra le diverse facoltà dell'anima sfuma di continuo. Sembra invece piuttosto assodato il punto di partenza del ragionamento dell'autore del *Fons vitae*: in base alla dottrina platonica della *mimesis*, ciò che si può percepire attraverso i sensi, ossia le forme corporee, ha lo statuto gnoseologico di una riproduzione in scala di tutto ciò che all'anima si manifesta durante il sonno, che a sua volta è una riproduzione dell'epifania delle forme intelligibili superiori nella stessa sfera psichica. Avicbron istituisce una gerarchia discendente della manifestazione delle forme secondo la quale ciò che, nel lessico di Bachelard e di Hillman, assume le sembianze del mondo delle percezioni "diurna" sarebbe una conseguenza dotata di minore intensità al tempo stesso ontologica e percettiva di ciò che si epifanizza durante l'esperienza onirica notturna.

Sullo stesso ordine di idee Avicbron aveva già detto la sua nel terzo libro del *Fons vitae*: "Durante il sonno, la sostanza dell'anima riceve dalla sostanza dell'intelligenza la forma intelligibile alla maniera dell'anima, ossia *secondo l'immaginazione*; nello stato di veglia, invece, l'anima percepisce quella forma in modo corporeo e materiale" (Ivi, 459; il corsivo è nostro). L'intelligibile, il trascendente, quella realtà ideale invisibile e immutabile che nel mito della caverna platonico dimora al di fuori dell'imboccatura dell'antro, non può in alcun modo epifanizzarsi per l'individuo se non può essere da egli ricevuto secondo i parametri (la "maniera") dell'anima, secondo i criteri fissati dall'orizzonte dell'immaginazione. Il mondo immaginale è esplicitamente indicato come la sorgente primaria di tutte quelle evidenze percettive sul fondamento delle quali si costituisce la cogenza della *dòxa* del mondo della veglia. Senza nulla togliere ai meriti speculativi dei grandi maestri novecenteschi dell'immaginazione simbolica, come Bachelard ed Hillman, bisogna riconoscere che una robusta riflessione ontologica sul ruolo svolto nella costituzione dell'essere dalla materia senza-forma come quella tipica della tradizione ebraica medioevale, ripresa e ulteriormente approfondita nel corso del Rinascimento da pensatori come Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Giordano Bruno, aveva già ampiamente aperto la strada a una prima valorizzazione della funzione simbolica esercitata dall'immaginazione nella costruzione onirica della cifra diurna del reale.

Capitolo tredicesimo

Social dreaming e educazione

In rapporto alle immagini comuni del mondo visibile, in rapporto a ciò che noi chiamiamo “realtà”, il sogno è “soltanto sogno”, un nulla, *nihil visibile – nihil* però visibile, un nulla visibile, contemplabile e confezionato con le immagini di *questa* “realtà”. Ma il suo tempo, cioè il suo carattere fondamentale, procede *capovolto* rispetto a quello che costituisce il mondo visibile. Perciò, benché anch’esso visibile, il sogno è del tutto teleologico ovvero simbolico.

PAVEL FLORENSKIJ, 1922, 32

Fino a questo livello di esposizione della nostra problematica, ci siamo incaricati più che altro di restituire al sogno quella posizione centrale nell’esperienza psichica individuale che solo una sua valorizzazione simbolica e immaginale può riuscire a garantire. Abbiamo quindi ripercorso, pur se in modo sintetico, la storia del rapporto della cultura occidentale con l’esperienza onirica, approdando a quella che ci è apparsa come l’ultima grande riflessione sul significato simbolico del sogno, quale si può trovare esposta nel saggio di James Hillman, *Il sogno e il mondo infero*. Prima di iniziare ci eravamo premurati di problematizzare l’ipotesi avanzata dalla psicologia archetipale secondo cui, “al di sotto” della sfera d’azione dell’Io cosciente, sarebbe rintracciabile una sfera psichica *immaginale* (e immaginativa) “notturna”, dotata di funzionamento autonomo rispetto alle sollecitazioni che la coscienza riceve

direttamente dal mondo esterno. A tal fine abbiamo aperto un confronto teorico provvisorio con le posizioni critiche rappresentate rispettivamente dalla microfisica del potere di Foucault, dalla schizoanalisi di Deleuze e Guattari e della teoria prasseologica dell'*habitus* di Pierre Bourdieu. Posizioni teoriche tutte quante decisamente orientate a difendere l'incidenza esercitata in modo sistematico dalle strutture sociali che agiscono nel mondo esterno sulla psiche, plasmandola a vario livello o istituendola di punto in bianco, quasi si trattasse di un avamposto psicologico installato dal biopotere che agisce nella società, come avviene nelle ricerche dell'ultimo Foucault.

Abbiamo quindi potuto riscontrare, nel successivo svolgimento del pensiero hillmaniano, una significativa oscillazione teoretica corrispondente alla difesa della nota tesi eraclitea sulla natura privata e individuale dell'esperienza onirica (operata dall'autore nel saggio sul sogno), alla quale si è in una fase successiva di elaborazione della teoria archetipale affiancata la tesi "politica" del Sé inteso come riflesso della vita sociale sulla sfera psicologica individuale. In questo capitolo ci muoveremo ancora più decisamente in questa ultima direzione, cercando di argomentare una possibile origine sociale e politica dell'esperienza onirica ricompresa nella sua globalità; fermo restando il suo primato di espressione per eccellenza della dimensione immaginale della vita dell'anima, riconosciuto da Hillman.

Fino a dove si estende lo svolgimento del nostro itinerario assumeremo l'ipotesi-guida introdotta da Platone nel *Timeo* (52 b), secondo la quale il sogno, il pensiero onirico (o il "ragionamento bastardo") dovrebbe essere considerato come la strada maestra per potersi accostare, dal punto di vista cognitivo e insieme esperienziale, al "luogo" *a*-formale nel quale si disloca la formazione. Strada maestra che, se debitamente riformulata ed esplicitata, dovrebbe mettere a disposizione degli operatori sociali (p. es.: educatori, formatori, insegnanti...) un formidabile strumento di interpretazione e di valutazione simbolica dei "moti convulsi" che, sempre secondo gli insegnamenti che ci giungono dalla traiettoria "notturna" del platonismo contro-canonico, solcano a livello ontologico il "luogo" e il "ricettacolo" di accoglienza antropologica della prassi demiurgica.

A tale scopo abbiamo bisogno di ricevere un decisivo incoraggiamento teorico e al tempo stesso operativo; ci occorre qualcosa come uno sprone metodologico che, alla luce di tutte le sfaccettature introdotte dalle indagini preliminari che abbiamo svolto, possa soddisfare i tre assunti di base che informano la nostra ricerca: *a)* il sogno costituisce il canale simbolico di accesso alla *chōra* antropologica che disloca e accoglie nella propria spazialità *a*-formale, pur se in maniera problematica e oscillante, lo svolgersi della funzione paideutica; *b)* l'esperienza del sogno, accuratamente accostata attraverso la messa in opera dell'ermeneutica immaginale svolta dalla psicologia archetipale, rimanda al rapporto che l'anima individuale intrattiene con l'"ombra invisibile" che accompagna fin dall'inizio ogni singola esperienza umana, la morte; *c)* mettendo a frutto le indicazioni fornite dalla critica hillmaniana all'ideologia clinica costitutiva della psicoanalisi, con la conseguente "svolta politica" cui essa ha dato inizio, è possibile leggere nello svolgimento della storia psichica individuale un correlato delle dinamiche operanti nel mondo sociale e persino in quello politico.

Rimanendo nel solco della psicologia archetipale, non è dato di incontrare uno svolgimento compiuto e organico di questi assunti. Sarà quindi necessario cercare in altre direzioni, che non necessariamente si possano considerare come filiazioni naturali dell'impostazione archetipale hillmaniana. Lasciando fluire il nostro sguardo sul panorama complessivo dei modelli clinici presenti nella scena attuale ci imbattiamo in uno dei più originali sviluppi del lavoro sui gruppi inaugurato nella prima metà dello scorso secolo dal gruppo di ricerca del Tavistock Institute di Londra. In particolare, colpiscono la nostra attenzione le ricerche sul sogno svolte a partire dai primi anni Ottanta del Ventesimo secolo, in sintonia con l'insegnamento bioniano sulle dinamiche gruppali, dall'*équipe* di ricercatori facenti capo allo psicologo statunitense W. Gordon Lawrence. Una parte significativa di quegli esperimenti pionieristici sul campo e di quelle innovative riflessioni teoriche hanno infine condotto a quel particolare indirizzo di lavoro sul sogno che fin da subito si è impegnato a fondo nella valorizzazione delle ricadute sociali e politiche operanti nell'attività onirica individuale.

A partire dagli studi di Freud e da quelli dei suoi immediati seguaci e proseguitori, non è stato mai messo seriamente in discussione l'assunto risalente addirittura al pensiero arcaico di Eraclito di Efeso in forza del quale quella del sogno sarebbe un'esperienza eminentemente privata, che si sviluppa in modo esclusivo nella sfera della singola interiorità, e che come tale richiede di essere approcciata riconfermando

senza esitazioni la sua origine soggettiva e vincolata alla storia della singola personalità del paziente-sognatore. Da parte della psicologia clinica il sognatore è già in partenza rappresentato e quindi istituito (e tale *deve* rimanere per l'intero svolgimento della terapia) prima di tutto come un *paziente*; la sua attività onirica dovrà di conseguenza soggiacere all'ipotesi programmatica introdotta fin dagli albori dall'ermeneutica freudiana delle dinamiche inconsce: *strada maestra verso l'inconscio individuale*.

I taciti presupposti di questa impostazione clinica alla metodica dell'interpretazione dei sogni inglobano la funzione del *setting* entro i confini simbolici del quale avviene sia la loro narrazione da parte del paziente, sia la loro esegesi a fini terapeutici da parte dell'analista, che si sentì investito di questo ruolo. Non si è indagato abbastanza a fondo sul costrutto epistemologico di base secondo il quale l'efficacia terapeutica del *setting* si regge sull'ipotesi della sua valenza esclusivamente clinica e per giunta incentrata sulla singola narrazione/esibizione/condivisione dei vissuti soggettivi del singolo paziente.

È stato richiesto molto tempo e si sono dovuti approfondire sforzi autoriflessivi considerevoli da parte della disciplina; così come sono state necessarie ulteriori ramificazioni teoriche nei paradigmi clinici già esistenti per giungere infine al faticoso riconoscimento, da parte di una percentuale modesta ma significativa degli operatori del settore, del ruolo decisivo esercitato dalle pre-condizioni sociali e territoriali nella progressiva costruzione del ruolo terapeutico esercitato dall'analisi e dai suoi protocolli rituali: "Come ogni realtà sociale, la realtà psicoterapeutica è costruita convenzionalmente e negoziata dai partner, che nel nostro caso sono lo psicoterapeuta e il suo paziente. Questa negoziazione avviene attraverso un reciproco adattamento, soprattutto nel senso che il cliente deve accettare il punto di vista dello psicoterapeuta, dato che questi ha il controllo della relazione, trattandosi di intervenire sulla base di una sua presunta competenza" (GULOTTA e DEL CASTELLO, 1998, 10).

Se la realtà costituita dal sistema di relazioni, retroazioni e ruoli gerarchicamente prefissati della psicoterapia è frutto di una negoziazione istituyente da parte dei soggetti coinvolti nell'impresa, ciò equivale a sostenere in modo implicito che anche le emergenze fenomenologiche soggettive che sono previste dalla relazione medico/paziente saranno a loro volta frutto di una costruzione sociale. Quindi, anche l'ipotesi psicoanalitica che il sogno sia il depositato dell'attività inconscia soggettiva del paziente, in grado di portare testimonianza sulla storia affettiva e patologica del singolo individuo, è a sua volta frutto di una contingente negoziazione sociale. Il *setting*, lo schema comunicativo e la polarizzazione asimmetrica dei ruoli all'interno della prassi

psicoterapica andrebbero di conseguenza considerati come altrettanti elementi sociali la cui contingente combinazione storica e simbolica ha contribuito a conferire al sogno un significato psicologico estendibile unicamente alla storia individuale.

Le ricerche sulla valenza politica e sociale assunte dal sogno di Gordon Lawrence hanno imboccato esattamente questa direzione. Esse hanno preso le mosse dall'ipotesi di lavoro che la cornice epistemica e operativa a partire dalla quale si decide di dotare di senso l'esperienza onirica, può essere legittimamente sostituita da una angolatura ermeneutica di segno completamente differente. Operando in modo sistematico in questa nuova direzione, come Lawrence ci tiene a precisare, non si tratta tanto di invalidare o di respingere al mittente la lettura solo soggettiva del sogno sostenuta dalle psicoterapie convenzionali. Più che andare apertamente *contro* l'indirizzo clinico dell'interpretazione dei sogni, il *social dreaming* tende ad andare altrove, accogliendo la narrazione e la condivisione del sogno in uno spazio di interpretazione e di discussione "democratico" e orizzontale:

"Sebbene gli individui siano necessari per sognare i sogni, il sogno non è un possesso personale giacché coglie gli aspetti politici ed istituzionali del contesto sociale del sognatore. Il sogno rileva come questi stessi aspetti siano presenti o intessuti agli sforzi per essere creativi, creare significato e aderire al senso comune. [...] Nell'identificare i *pattern* che collegano i vari sogni, il *social dreaming* svela la natura implicita dell'organizzazione, della società e pone quesiti sulla natura sociale del sognare. Il *social dreaming* rende possibile un cambiamento della polarità tradizionale del conscio↔inconscio al finito↔infinito perché muta la funzione del sognare da metodo terapeutico di esplorazione dell'inconscio individuale a metodo di esplorazione dello spazio immaginativo del sogno. Spazio dal quale hanno origine tutta la cultura e le conoscenze umane. *L'attenzione si sposta dal sognatore al sogno. Gli individui che prendono parte al social dreaming sono alleggeriti dalla necessità di difendere il loro mondo interno privato dal momento che partecipano all'impresa cooperativa di creare conoscenza per comprendere il contesto sociale*" (LAWRENCE, 2005, 29; il corsivo è nostro).

Il senso di questa operazione è, come si vedrà, di tutt'altra natura. Tanto per mettere meglio a fuoco il campo disciplinare a partire dal quale è possibile ridefinire il

significato da attribuirsi all'attività onirica, si annuncia ufficialmente la tesi che il sogno sarebbe accompagnato da una propria peculiare *matrice ontologica*. Facendo ricorso a un linguaggio che evoca molto da vicino l'andamento ben più farraginoso di quello dell'ontologia fondamentale di Heidegger, Lawrence riconosce al sogno una sua capacità di anticipazione pre-ontologica dei contenuti che strutturano l'esperienza della veglia: "Secondo me, il sogno è la transazione essenziale tra l'infinito mondo interiore inconscio della psiche e il mondo esterno delle esperienze cosce e limitate dell'‘Io’ e dell'‘Altro’. *Il sogno è uno stato parallelo, anticipatorio del nostro essere-nel-mondo*" (LAWRENCE, 1998, 18; il corsivo è nostro).

Allorquando, nel capitolo che precede, abbiamo esposto per esteso la teoria del sogno di James Hillman, ci siamo potuti imbattere in una dottrina analoga, il cui significato complessivo equivaleva grosso modo all'affermazione che le immagini oniriche che ci vengono incontro durante il sonno devono essere considerate alla stregua di quella matrice immaginale che rende possibile la costituzione del tessuto ontologico dell'esperienza diurna ed egoica propriamente detta: "Tutta la coscienza diurna inizia sempre nella notte e della notte reca su di sé le ombre" (HILLMAN, 1979, 15). In quel contesto abbiamo anche ritenuto opportuno percorrere a ritroso la stratificazione storica di questo tema di lungo corso della tradizione filosofica occidentale "notturna". In un primo momento abbiamo quindi fatto una tappa nella teoria dell'immaginazione materiale di Bachelard e, in un momento successivo, una ricognizione nella speculazione ilozoistica del filosofo ebraico medioevale Avicbron.

Lawrence avanza inoltre, in totale sintonia con la psicologia archetipale, l'esigenza metodologica di dotarsi di un punto di osservazione che si dimostri il più possibile rispettoso del significato simbolico di cui per definizione partecipa la fenomenologia onirica (LAWRENCE, 1998, 18). Almeno in apparenza, l'angolatura teorica di Lawrence si differenzia marcatamente dalla prospettiva archetipale di Hillman, su questo preciso aspetto più orientata in senso filosofico, quando ritiene di poter mettere in relazione la scoperta del suo nuovo approccio di matrice sociale e politica al sogno, che egli denomina *social dreaming*, all'avvento epocale della rivoluzione digitale: "In un certo senso la tecnologia digitale è qualcosa di analogo al lavoro del sogno. Così come si lavora con un sogno attraverso l'associazione libera – essendo consapevoli della sincronicità convertendo le immagini in parole, discernendo l'ordine implicito e il significato dei simboli è esattamente il modo in cui funziona la tecnologia digitale.

Un'ipotesi che è il *social dreaming* non avrebbe potuto essere riscoperto senza l'apporto fondamentale della fisica quantistica e della tecnologia digitale" (LAWRENCE, 2005, 74).

Strada facendo avremo modo di verificare come questa apparente virata in direzione di una legittimazione ideologica di orientamento scienziasta del modello di lettura onirica del *social dreaming* – che la psicologia archetipale avrebbe fin troppo gioco facile a definire una forma spinta di letteralismo oggettivistico al servizio dell'istanza diurna dell'Io eroico – faccia il paio con un recupero inusitato ma convinto della concezione del “luogo” o della “matrice” *a*-formale che abbiamo per la prima volta incontrato nientemeno che nel *Timeo* di Platone. A giunti a quel livello, dovrebbe essere meno ostico per il nostro itinerario riconoscere la validità del ricorso al pensiero onirico anche in un contesto così socialmente circoscritto come l'ambito educativo.

64. *La matrice di social dreaming come “luogo” dell'esperienza immaginale*

Come abbiamo visto, l'interpretazione psicoterapeutica convenzionale che vede nel sogno un fenomeno riconducibile in via esclusiva alla sfera privata del soggetto è suscettibile di essere intesa come un effetto strutturale di quella incessante negoziazione di ruoli che istituisce il *setting*, al riparo del quale si mette in scena l'intervento clinico. Il *setting*, a sua volta inteso sia come “luogo protetto” a livello simbolico investito del potere di accogliere la narrazione autobiografica di senso proferita dal paziente, sia come spazio di negoziazione nei cui margini simbolici si polarizza la relazione asimmetrica paziente/psicoterapeuta, diventa in questo modo decisivo. E lo diviene prima di tutto per la sua capacità simbolica di accogliere, dislocandole in sé, le istanze di richiesta di aiuto e, rispettivamente, di erogazione di sostegno clinico.

Se fosse possibile in qualche modo estinguere l'aura comunicativa istitutiva del *setting* clinico, diverrebbe al tempo stesso possibile “lasciare spazio” a una differente configurazione del luogo della relazione e della condivisione della relazione narrativa di negoziazione del senso (Cfr. BRUNER, 1996, 55). Ed proprio quello che il *social dreaming* intende dire quando ha introdotto la metafora spaziale della matrice di sogno sociale, con un esplicito richiamo alla nozione topologica platonica del ricettacolo che accoglie l'espletamento trascendente della funzione demiurgica. Con la variante che, nel

caso della matrice di *social dreaming*, non è previsto nessun esercizio trascendente di donazione di forma o di struttura ai contenuti simbolici che nella sua spazialità vengono messi in condivisione.

Tanto per essere più espliciti i contenuti messi in condivisione nello spazio simbolico rappresentato dalla matrice di *social dreaming* (la “moneta corrente”) sono i sogni dei partecipanti, previamente sottratti al campo di influenza e di interpretazione di pertinenza del *setting* psicoterapeutico: “Possiamo dire che il sogno è una creazione dell’immaginazione inconscia che sonda l’infinito mentre dormiamo per confrontarsi con ipotesi di lavoro che sopraggiungono quando incontriamo le questioni ed i problemi quotidiani della nostra vita? La matrice è il nome dello spazio nel quale ha luogo il *social dreaming*: essa è costituita da persone, in numero da 6 a 60, che si incontrano allo scopo di associare liberamente ai sogni dati dai partecipanti alla matrice. Lo scopo è di creare legami e trovare connessioni fra i sogni. Questo dipende dal pensiero dei partecipanti. La matrice è usata per catturare lo spazio del pensiero e delle libere associazioni. Si tratta di uno spazio che, quando si è svegli, rispecchia lo spazio del sogno quando si dorme, dando origine a immagini, metafore, analogie e simboli. La matrice simbolizza lo spazio fra la madre ed il suo bambino dove il pensare trova la sua origine nello spazio culturale fra loro. Inoltre essa è una rappresentazione dell’infinito e del non conosciuto. La matrice come spazio di pensiero e delle origini del pensiero è altresì un tentativo di mobilitazione delle immagini inconscie e dei simboli che danno forma al nostro pensiero cosciente” (LAWRENCE, 2005, 54).

Spazio *intemperante* di sutura e di intersezione tra le immagini oniriche messe in condivisione dai diversi partecipanti alla matrice; (intemperante nel senso specifico, in questo caso, di luogo insofferente all’entrata in scena di ogni ruolo demiurgico esercitato dall’alto verso il basso, come prevede per esempio la dislocazione asimmetrica degli attori che vige nel *setting* della psicoterapia); luogo sorgivo di simulazione, nel corso della veglia, dello spazio *immaginale* in cui, come ha scritto James Hillman, il *bricoleur* onirico “cucina” ben bene i dati bruti dell’esperienza diurna – gli “scarti della giornata” – per trasformarli in esperienze immaginali (HILLMAN, 1979, 160); ossia in anticipazioni simboliche dei corpi sottili delle ombre che allestiscono il nostro ingresso nell’invisibile (Ade) della morte, la nostra “preparazione della psiche alla morte” (Ivi, 167).

Già solo da questa prima caratterizzazione dei requisiti minimi richiesti a uno spazio di relazione affinché possa predisporre a divenire una matrice di *social dreaming* si

entra in possesso di elementi più che sufficienti per potersi attendere un ulteriore slittamento del discorso in direzione di quel “luogo” *a*-formale di origine e di contenimento della formazione (*chōra*) introdotto dal suo mito fondativo esposto da Platone nel *Timeo*. E infatti, puntualmente, troviamo la conferma che ci attendevamo: “La trasformazione dall’infinito al finito avviene nel ‘ricettacolo’ che è la nutrice di ogni cosa che è in divenire e in cambiamento. Seguendo questa analogia si è postulato che ‘matrice’ sia il termine contemporaneo per indicare il ricettacolo invisibile e informe che possiede una misteriosa intelligibilità, difficile da cogliere. La Matrice rimane costante perché non altera mai le sue caratteristiche. [...] Il *social dreaming* è stato concepito per permettere al pensiero inconscio di rispecchiare la vita onirica. Da qui l’idea della matrice, che venne ipotizzato potesse fornire il miglior contenitore per incoraggiare e dar voce alle immagini inconscie. Ciò che sappiamo dell’universo ha avuto i suoi inizi nella matrice del pensiero inconscio e del non-pensiero che il genere umano ha sperimentato per la prima volta milioni di anni fa. *Si può presumere che questo pensiero fu espresso per la prima volta nel ricettacolo descritto da Platone*” (LAWRENCE, 2005, 58; il corsivo è nostro).

Una volta istituito lo spazio simbolico della matrice-ricettacolo di *social dreaming*, diviene possibile dislocare in esso il prodursi e il disseminarsi delle immagini e delle ombre del sogno tra coloro che aderiscono all’esperienza della condivisione sociale pensiero onirico. Un pensiero onirico, una proliferazione di immagini della Notte che, una volta immesse e lasciate libere di operare nel luogo *a*-formale del *con-*, consentono di accedere alle intemperanze e ai “moti convulsi” che, come ha visto Platone nel *Timeo*, attraversano la Madre prima che essa venga assoggettata “contro la sua volontà” all’azione paideutica istituita dalla funzione demiurgica. La matrice di *social dreaming*, negli intenti dei suoi primi teorizzatori/sperimentatori, dovrebbe garantire l’istituzione collettiva e democratica (Ivi, 110) di uno spazio temporaneamente libero dall’intervento normalizzatore e istitutivo di una struttura definita di senso come quello delle istituzioni panottiche di cui ha parlato Michel Foucault, sistema educativo incluso.

Lo scopo tradizionale, se non di tutti quantomeno di una porzione significativa, dei modelli di psicoterapia è quello fissato fin dai primordi della psicoanalisi da Freud, ossia quello di contribuire a rafforzare l’Io del paziente; al contrario, la matrice di *social dreaming* vuole diventare e accreditarsi come un luogo *a*-formale di condivisione e di proliferazione delle *rêverie* dei partecipanti: “La riflessione terapeutica avrebbe dovuto ruotare attorno al rafforzamento dell’Io in modo da far fronte ai cambiamenti attesi. La

matrice di *social dreaming* guarda allo stesso materiale del sogno da una prospettiva differente. I partecipanti fecero le loro libere associazioni al sogno. [...] Nella matrice di *social dreaming*, il sogno individuale non è più una proprietà privata, piuttosto si trasforma in una rappresentazione del destino umano, del non conosciuto, dell'insicurezza dell'esistenza" (Ivi, 66).

Si tratta di organizzare la dislocazione spaziali di coloro che partecipano all'esperienza in modo da garantire il rimanere sullo sfondo dell'individualità del singolo individuo che decide liberamente di mettere in condivisione un sogno. Il sogno viene raccolto dalle altre persone che si uniscono alla matrice e, in base al tecnica delle libere associazioni, consentono alle sedimentazioni oniriche di circolare nello spazio orizzontale e di aprirsi a raccontare le zone d'ombra che intessono la trama dell'esperienza diurna di coloro che si uniscono al gruppo di condivisione. Gordon Lawrence riferisce una significativa massa di episodi ricavati dalla vita di gruppi di lavoro aziendale o di comunità di cittadini esposti a problematiche attinenti la sicurezza e la frammentarietà delle loro relazioni sociali e politiche. Nulla in linea di principio impedisce che l'apertura di una matrice di *social dreaming* possa accogliere nella propria spazialità orizzontale e sottratta ai dispositivi paideutici legati al paradigma del modello demiurgico di educazione altre configurazioni gruppali.

65. *Il social dreaming in aula e l'Anima mundi*

Se ora proviamo a riflettere sulla nostra esperienza decennale di docenti di scuola media di secondo grado, non facciamo troppa fatica a mettere assieme i ricordi di come l'improvvisa insorgenza della narrazione di sogni da parte di componenti del gruppo-classe abbia contribuito come poche altre occasioni didattiche formali a orientare la relazione comunicativa in direzioni estremamente ricche di contenuti educativi.

Pur non avendo ancora potuto mettere a fuoco in quelle occasioni i principi di base di costituzione di una matrice di *social dreaming*, abbiamo tuttavia ben presente nella memoria le occasioni di *impasse* comunicativo-relazionale che la cura prestate alle immagini oniriche ha reso possibile affrontare e in alcuni casi a *superare*. Superare nel senso ben preciso di contribuire riagganciare, mediante l'ausilio di strumenti di lettura

simbolici, le auto-narrazioni oniriche messe in condivisione dagli studenti non più ai loro vissuti soggettivi e “privati”, ma allo spazio costitutivo dell’essere-*con* dell’aula.

Spazio che, anche in considerazione dei risvolti immaginativi che abbiamo attraversato nei capitoli che precedono, facciamo non poca fatica a etichettare senza riserve con il termine *setting*, a nostro parere carico di un’intenzionalità semantica che ammicca troppo in direzione della psicoterapia individuale e di gruppo.

Osservata con uno sguardo predisposto a coglierne le emergenze simboliche e le “ombre” che più si sottraggono al piglio funzionalista e iperburocratizzato che oggi va per la maggiore, la scuola è ancora più che in grado di disvelarsi come uno dei luoghi a più alta densità di contenuti immaginari: “La scuola, intesa nella sua globalità, come intreccio materiale e simbolico di politiche istituzionali, di luoghi fisici e di specifiche infrastrutture, come campo di pratiche, di discorsi, come flusso di informazioni, come struttura dinamica in cui si intersecano e si sovrappongono domande, desideri, aspettative, procedure organizzative, protocolli discorsivi e paradigmi conoscitivi, narrazioni, relazioni e concrete esperienze materiali ed emotive, è di fatto un pluriverso immaginativo complesso e ramificato la cui esplorazione appare obiettivamente ardua e potenzialmente inesauribile” (MOTTANA, 2009, 18).

Una delle tensioni ermeneutiche principali a cui la pedagogia immaginale non può mai seriamente voler rinunciare, se non a costo di venire meno alla sua ispirazione generativa, è quella relativa all’istituzione di quello spazio simbolico di accoglienza/partecipazione delle immagini simboliche che, con metafora heideggeriana, ha definito “radura immaginale” (MOTTANA, 2004, 64). Occorre tuttavia presidiare i suoi margini di accesso dagli assalti di quelle istanze epistemiche e normative che, mai come in questi tempi, vorrebbero il più possibile depotenziarlo, in nome di un pragmatismo funzionalistico che è sempre meno disposto a sentire “ragioni” altre da quelle già preventivamente neutralizzate dai suoi rigidi protocolli. Spazio costitutivo di un incontro partecipativo con il non-dove simbolico, la radura, al di là dei ristretti confini trascendentali e psicologistici imposti dai paradigmi cibernetici e delle neuroscienze, deve mantenere un ancoraggio con tutto ciò che la riflessione politica dell’ultimo Hillman ha inteso indicare facendo ricorso alla metafora di *Anima mundi*.

L’*Anima mundi* ha a che vedere, tra le altre cose, con una profonda re-visione – per non dire de-costruzione – del costrutto metafisico-teologico junghiano del Sé. Si tratta di riconoscere, come abbiamo già visto, che con la nozione di Sé non si dovrebbe intendere, come Jung non ha mai smesso di fare, una monade leibniziana senza finestre

(Cfr. p. es. JUNG, 1921, 380 e sgg.). Il Sé rimanda anche al nostro rapporto con la comunità e con le relazioni di potere che regolano il mondo sociale e politico. Un approccio eccessivamente attento agli elementi psicoterapeutici delle relazioni interpersonali, secondo Hillman, finisce con il ricadere nel solito *cliché* di rafforzamento debilitante dell'archetipo del Fanciullo:

“Ecco cosa dice l'archetipo del Fanciullo: ‘Tutto quello che posso fare è entrare in me stesso, lavorare alla mia crescita, al mio sviluppo; trovare dei buoni gruppi che mi allevino, che mi sostengano.’ Ma questo è un disastro per il nostro mondo politico, per la nostra democrazia. La democrazia si realizza tra cittadini estremamente attivi, non tra bambini. *Enfatizzando l'archetipo del Fanciullo, riducendo le nostre sedute a rituali in cui si evoca l'infanzia e si ricostruisce la fanciullezza, ci escludiamo dalla vita politica.* Venti o trent'anni di terapia hanno relegato le persone più sensibili e più intelligenti della nostra società, e alcune delle più ricche, nel culto dell'infanzia. E questo si è diffuso in modo subdolo, per tutta la terapia, per tutto il Paese. Di conseguenza, la nostra politica precipita nel caos e nessuno va a votare! *Attraverso la terapia stiamo privando noi stessi del potere.* [...] Quello che s'impura in terapia sono essenzialmente le abilità del sentimento, saper ricordare veramente, saper liberare la fantasia, saper trovare le parole per le cose invisibili, andare in profondità e affrontare le cose. [...] *La crescita personale non porta automaticamente a risultati politici*” (HILLMAN e VENTURA, 1992, 16; i corsivi sono nostri).

Il pensiero immaginale non può che continuare a intrecciare ancora più sistematicamente legami simbolici con la costellazione ontologica dell'*Anima mundi*. Ciò equivale, innegabilmente, a predisporre a un nuovo e differente incontro con ciò che la tradizione notturna e contro-canonica dell'*epistème* occidentale ha chiamato *natura naturans*. Incontro più attento alle sollecitazioni ecologiche ed ecosofiche che ci giungono non appena siamo disposti a mettere seriamente in discussione i dettami della postura eroica dell'Io razionale. Da questa nuova postura immaginale ne va anche del nostro rapporto con la *natura naturata*, ossia con i manufatti, gli oggetti artificiali frutto dell'attività manipolatoria e dell'apparato produttivo della *téchnē*. Ma il ritorno immaginale alla metafora dell'*Anima mundi*, fortemente voluto da Hillman, esige lo sviluppo di un nuovo atteggiamento di partecipazione e, quando le circostanze lo richiedono, anche di lotta politica al nostro essere-nel-mondo. Una via all'educazione

che decida di lasciare spazio alle concrezioni simboliche che provengono dal Regime notturno dell'immaginario non potrà ancora a lungo a evitare di fare i conti con questa sfida.

Conclusioni:

In difesa delle cause perse dell'educazione

Il passato stesso non è semplicemente “ciò che è stato”, esso contiene potenziali nascosti, non realizzati, e l'avvenire autentico è la ripetizione/recupero di *questo* passato, non del passato come è stato, ma di questi elementi nel passato che il passato stesso, nella sua realtà, ha tradito, represso, non è riuscito a realizzare.

SLAVOJ ŽIŽEK, 2008, 180

Talvolta è compito dell'educazione liberare i giovani dalla tirannia del presente, dipende dal carattere dell'ambiente culturale. È questa l'essenza della visione termostatica dell'educazione.

NEIL POSTMAN, 1979, 35

Non ci sembra il caso adesso di dilungarci più del dovuto nel trarre le conclusioni a cui siamo pervenuti strada facendo. Dopo aver inforcato gli occhiali bifocali dell'archetipologia durandiana e della psicologia immaginale hillmaniana, abbiamo osservato in trasparenza il canone epistemico occidentale, coincidente a grandi linee con la tradizione onto-teo-ego-logica della filosofia, di cui hanno a lungo discusso nelle loro opere Heidegger e Derrida. Abbiamo potuto renderci conto fin da subito della vistosa appartenenza di gran parte delle teorie e dei sistemi rientranti nel canone nei confini di significazione fissati dal cosiddetto regime simbolico diurno dell'immaginario,

dominato dalla logica della non-contraddizione, dai principi dell'analisi, della dicotomia e del distacco apollineo da ogni partecipazione all'oggetto conosciuto.

Abbiamo quindi riscontrato la presenza, per lo più invisibile a un ripercorrimiento letterale del senso della tradizione occidentale, di un'altra traiettoria di pensiero, che ci è sembrato utile denominare come contro-canonica. Al riparo di questa corrente carsica – vera e propria ombra proiettata attorno a sé dal canone onto-teo-ego-logico dominante – hanno riflettuto e operato alcuni degli autori che ci hanno aiutato a comprendere a tutto tondo il significato della nozione cruciale nella cultura occidentale di *formazione*.

La scelta della focalizzazione ermeneutica ha fissato fin dall'inizio del nostro percorso il punto di osservazione a partire dal quale abbiamo cercato di ricostruire gli elementi di base di quella che abbiamo infine denominato *concezione demiurgica dell'educazione*. Il nostro “mito” di riferimento, dall'inizio alla fine del nostro tragitto, è stato quello sull'origine dell'universo esposto nel *Timeo* da Platone. Abbiamo argomentato a sostegno della tesi del ruolo troppo marginale e irrilevante fatto giocare dagli autori e dalle teorie appartenenti al canone onto-teo-ego-logico alla figura di quello che abbiamo nominato il “luogo” a-formale della formazione. In sintesi, la nostra tesi è la seguente: ogni donazione o conferimento di forma, per poter funzionare, richiede che sia dato un ricettacolo o una matrice in grado di dislocare nella propria spazialità le forme. Secondo il mito del *Timeo* quella matrice, quel “luogo” (*chōra*) non sarebbe stato propenso a farsi sottomettere dal Datore delle forme (Demiurgo) alla formazione. Il valore, il bene, e quindi la legittimazione della formazione ha fino a oggi dato luogo a una produzione discorsiva eccessivamente sbilanciata a favore delle ragioni del regime simbolico del demiurgo. Le ragioni della Madre della formazione non hanno ancora trovato un ascolto adeguato da parte del canone.

Di conseguenza abbiamo proceduto a spostare il discorso sul versante pedagogico, dove ci siamo imbattuti nel corrispettivo storico del canone onto-teo-ego-logico: il modello della *paideía-humanitas-Bildung*. Ci siamo quindi sforzati di far vedere come a questo canone, che condensa in sé le avventure occidentali delle categorie di educazione, umanizzazione, istruzione e formazione, non sia altrettanto agevole far corrispondere un contro-canone appartenente al regime notturno dell'immaginario. Ne abbiamo potuto concludere che la storia dell'educazione in Occidente sia stata fortemente monopolizzata da una versione ben più ristretta e minimale del canone epistemico.

Questo scarto nella produzione storica di un discorso pedagogico ammantato di ombra si è tirato dietro tutta una serie di limitazioni al campo della filosofia dell'educazione, che hanno raggiunto livelli di guardia in modo particolarmente evidente con la riproposizione nel dibattito italiano del modello della neo-*Bildung*.

Lo spazio che, nella prima parte, ci è sembrato necessario dedicare alle questioni ontologiche ci aiuta a comprendere meglio il significato delle scelte di campo pedagogiche. Quella di formazione è una costellazione di significati ontologici e pedagogici fortemente vincolati da collegamenti biunivoci. Se sul piano ontologico la forma e la formazione sono state decisioni epocali che si sono messe fin dall'inizio al servizio della stabilizzazione del nostro rapporto con l'essere, su quello pedagogico la formazione è in gran parte coincisa con la riduzione all'ordine simbolico imposto da quella che abbiamo denominato funzione demiurgica secondo una scala simbolica verticale e discendente. Come la fondamentale interpretazione che del mito platonico della caverna ha sviluppato Hans Blumenberg ci ha aiutato a mettere meglio a fuoco, la formazione demiurgica presenta una faccia paideutica sottoposta al regime diurno ascensionale, ed è quella che descrive la liberazione dello schiavo e la sua faticosa ascesa verso la luce e la verità che esiste al di fuori dell'ombra.

Dal confronto con una produzione letteraria eccentrica rispetto alle direttrici battute dal grande romanzo di formazione occidentale, rappresentata dal *Martin Eden* di Jack London e dal *Padre padrone* di Gavino Ledda, abbiamo potuto mettere ulteriormente alla prova la potenza metaforica dell'immagine archetipica della *paideía* occidentale del seme, del terreno e dell'agricoltore.

Sullo sfondo, intanto, continuava a rimanere aperta la questione, sollevata da Platone nel *Timeo*, della rappresentabilità del "luogo" *a*-formale dovendo per forza di cose accantonare gli strumenti linguistici ed epistemici funzionali alla conoscenza discorsiva e razionale. Seguendo le indicazioni di Platone e dei suoi esegeti più significativi, ci si è posto in tal modo il problema della rappresentazione simbolica e immaginale della Matrice della formazione, che nella terza parte della nostra ricerca ci ha portato a prendere seriamente in considerazione la via discendente del sogno, anche se con delle cautele rese necessarie dal bisogno di prendere le distanze dall'usuale appropriazione psicologistica e clinica dell'esperienza onirica.

Andando in modo consapevole contro una veneranda tradizione ermeneutica che prende le mosse addirittura con Eraclito di Efeso, abbiamo cercato di far vedere come sia possibile dislocare l'interpretazione del sogno in modo obliquo e divergente rispetto

ai dettami psicoanalitici che vanno per la maggiore. In paradossale sintonia con la concezione platonica del rapporto tra “luogo” *a*-formale e articolazione del pensiero onirico, il grande laboratorio sul significato sociale e politico del sogno ci si è profilato come un inatteso strumento di riavvaloramento del sogno in funzione di una conseguente re-visione dello spazio educativo.

Una civiltà come quella occidentale, i cui principi fondativi oggi appaiono sempre più disseminati e ibridati a livello planetario, ha costruito la propria identità storica su una concezione dell'essere dominata dai valori della stabilizzazione e della razionalizzazione del campo dell'esperienza. A partire dalla riflessione genealogica nietzscheana e dei suoi epigoni novecenteschi, ci si è potuti sempre più rendere conto che l'esito finale di quell'ontologia del controllo e del dominio indiscriminato della soggettività ha condotto a quel vasto arcipelago di circostanze epocali, politiche e culturali che va sotto il nome di nichilismo. Più che l'interpretazione di Nietzsche di questo “ospite inquietante”, come lo ha appellato in modo icastico, ci è sembrata più feconda quella di Heidegger: il nichilismo come appiattimento di una intera civiltà, sollecitata dal pungolo di una ontologia dominante, sulla dimensione unilaterale della *presenza* dell'essente. Presenza nel senso di presa, manipolazione, conoscenza ubiquitaria di ciò che accade nell'attualità ottenuta attraverso i *media* elettronici, “illuminazione” al servizio del controllo tecnico di ogni zona d'ombra che sembri minacciare la condizione umana.

Il presente studio di filosofia dell'educazione nasce anche come conseguenza di una risoluzione che da tempo abbiamo preso nel campo della filosofia teoretica: la decisione di collocarci dalla parte dell'ombra. La parte del distanziamento immaginativo dalla dittatura del presente, spostandoci progressivamente verso le “zone temporaneamente autonome” dove può avvenire il confronto con quelle componenti ineliminabili dell'esperienza umana che rimandano alle divinità primordiali delle origini mitiche del mondo, presenti in tutte le culture: il Caos, la Notte, il Sogno, la Morte (Cfr. BEY, 1991, 148 e sgg.).

La sfida che con il nostro gesto contro-canonico abbiamo voluto lanciare alla filosofia dell'educazione contemporanea, soprattutto italiana ma non solo, è prima di tutto quella di prendere atto dei limiti strutturali che le vengono imposti dalla sua adesione – per lo più inerziale se non di convenienza e di soggezione allo *status quo* – al proprio canone epistemico di riferimento. Canone che, come sappiamo, ancora in

troppi casi rimane quello di durata più che bimillennaria della *paideía-humanitas-Bildung*.

Oltre che lanciare il guanto di una sfida, è stata nostra precisa intenzione anche quella di additare dei tracciati educativi almeno in parte alternativi a quelli previsti dall'economia simbolica esclusivamente "diurna" che monopolizza lo svolgimento del canone nella sua estensione storica. Se il nichilismo, la saturazione epocale della forma/presenza che ci impedisce di accedere a ulteriori livelli di incontro con la realtà, non può che apparirci come la malattia ossessiva della civiltà planetaria, la cura – se di cura sarà ancora lecito parlare – non potrà consistere in una educazione che rafforzi ulteriormente la tendenza al controllo e alla stabilizzazione antropologica imposta dai paradigmi assiologici dominanti.

Vorremmo concludere facendo nostri i due moniti che ci sono proposti da due autori in apparenza così lontani per orientamento ideologico e per area di impegno intellettuale: un filosofo della politica da anni al centro di plateali polemiche culturali a livello mediatico (Žižek) e un pedagogista esperto in mezzi di comunicazione di massa, scomparso da nove anni, il cui nome sembra in parte essere stato rimosso dai luoghi dove attualmente si producono discorsi sul significato dell'educazione (Postman). Ci riferiamo in modo particolare alle loro rispettive affermazioni programmatiche che abbiamo citato in epigrafe di queste conclusioni.

Cercare stimoli filosofici e pedagogici in direzione del contro-canone di ombra che si distende negli anfratti delle canone epistemico diurno dominante non deve necessariamente essere visto come una ritirata strategica o una fuga dal confronto serrato con il discorso ufficiale imbastito dai detentori della cultura legittimata del momento. Avremmo potuto tranquillamente ricavare il medesimo insegnamento anche da un grande predecessore di Žižek, Ernst Bloch, che nel suo monumentale *Principio speranza* aveva espresso una posizione analoga, ma abbiamo ritenuto più al passo con i tempi rifarci alla teoria della rivoluzione globale dell'*enfant terrible* di Lubiana. Ritornare a quei "semi" disseminati nelle tradizioni che non hanno avuto (ancora) occasione di liberare i loro potenziali trasmutativi può essere una mossa efficace, di sicuro spiazzante nei confronti del pensiero unico che oggi va per la maggiore. A Neil Postman dobbiamo invece una convincente ricalibrazione delle ricadute pedagogiche di questo proposito. Se un'intera civiltà della comunicazione ritiene, per altro del tutto illusoriamente, di cercare la propria stabilizzazione nella gestione iper-spettacolare del presente, non ci sembra poi così insensato propendere per la soluzione "termostatica"

che prevede di compensare l'ossessione del presente proponendo un'apertura simbolica sul continente virtuale del non-dove. In questo modo ci sembra di contribuire a dare ulteriore nutrimento allo sguardo immaginale sull'educazione.

Bibliografia generale

- ACONE G. (1986), *L'ultima frontiera dell'educazione. La paideía occidentale di fine secolo tra umanesimo e nichilismo*, La Scuola, Brescia.
- ADORNO Th.W. (1951), *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, introduzione di L. Ceppa, Einaudi, Torino, 1983.
- AGOSTINO DI TAGASTE S. (1982), *De Magistro*, trad. it. di A. Faggi, a cura di M. Casatti, La Scuola, Brescia.
- AL-FĀRĀBĪ (2001), *La città virtuosa*, trad. it. di M. Campanini, Rizzoli, Milano.
- ARENDT H. (1958), *Vita Activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano, 2003.
- ARENDT H. (1993), *Che cos'è la politica?*, trad. it. di M. Bistolfi, a cura di U. Ludz, Einaudi, Torino, 2006.
- ARISTOTELE (1978), *Metaphysica*, trad. it. di G. Reale, Loffredo, Napoli, 2 voll.
- ARISTOTELE (1983), *De insomniis*, trad. it. di R. Laurenti, in *Opere*, vol. IV, Laterza, Roma-Bari.
- ARTAUD A. (1938), *Il teatro e il suo doppio*, trad. it. di E. Capriolo, a cura di G.R. Morteo e G. Neri, Einaudi, Torino, 2000.
- AVICEBRON (2007), *Fons vitae*, trad. it. e introduzione di M. Benedetto, prefazione di P. Porro, Bompiani, Milano.
- BACHELARD G. (1942), *Psicanalisi delle acque*, trad. it. di M. Cohen Hemsì e A.C. Peduzzi, Red, Como, 1992.
- BACHELARD G. (1960), *La poetica della rêverie*, trad. it. di G. Silvestri Stevan, Dedalo, Bari, 1993.
- BALTHASAR H.U. von (1961), *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. I, *La percezione della forma*, trad. it. di G. Ruggieri, Jaca Book, Milano, 1975.

- BARIOGLIO M. (2008), *Nel regno dell'immaginazione. Da Jung alla pedagogia immaginale*, Moretti&Vitali, Bergamo.
- BATAILLE G. (1943), *L'esperienza interiore*, trad. it. di C. Morena, Dedalo, Bari, 1994.
- BATESON G. (1979), *Mente e natura. Un'unità necessaria*, trad. it. di G. Longo, Adelphi, Milano, 1997.
- BÉGUIN A. (1937), *L'anima romantica e il sogno. Saggio sul Romanticismo tedesco e la poesia francese*, trad. it. di U. Pannuti, il Saggiatore, Milano, 2003.
- BEIERWALTES W. (1972), *Platonismo e idealismo*, trad. it. di E. Marmioli, il Mulino, Bologna, 1987.
- BELLATALLA L. e GENOVESI G. (2006), *Storia della Pedagogia. Questioni di metodo e momenti paradigmatici*, Le Monnier, Firenze.
- BENGTSON H. (1965), *Storia greca*, vol. I. *La Grecia arcaica e classica*, trad. it. di C. Tommasi, revisione di C. Saletti, il Mulino, Bologna, 1985.
- BENJAMIN W. (1940), *Tesi di filosofia della storia*, trad. it. di R. Solmi, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1982.
- BERGSON H. (1932), *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. di M. Vinciguerra, postfazione di G. Deleuze, SE, Milano, 2001.
- BERLIN I. (1969), *Due concetti di libertà*, trad. it. di M. Santambrogio, postfazione di M. Ricciardi, Feltrinelli, Milano, 2000.
- BEY H. (1991), *T.A.Z. Zone Temporaneamente Autonome*, trad. it. di S. Migx, ShaKe, Milano, 2007.
- BION W.R. (1962), *Apprendere dall'esperienza*, trad. it. di A. Armando, P. Bion-Talamo, S. Bordi, Armando, Roma, 2006.
- BINSWANGER L. (1930), *Sogno ed esistenza*, trad. it. di L. Corradini e C. Giussani, introduzione di M. Foucault, SE, Milano, 1993.
- BLOCH E. (1954/59), *Il principio speranza*, trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, introduzione di R. Bodei, Garzanti, Milano, 1994, 3 voll.
- BLOCH E. (1977), *Filosofia del Rinascimento*, trad. it. di G. Bonacchi e K. Tannenbaum, introduzione di R. Bodei, il Mulino, Bologna, 1999.
- BLUMENBERG H. (1976), *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura (Storia di una ricezione)*, trad. it. di P. Pavanini, rivista da S. Bortoli, Pratiche, Parma, 1983.
- BLUMENBERG H. (1981), *La leggibilità del mondo*, trad. it. di B. Argenton, introduzione di R. Bodei, il Mulino, Bologna, 1989.
- BLUMENBERG H. (1989), *Uscite dalla caverna*, trad. it. di M. Doni, a cura di G. Leghissa, Medusa, Milano, 2009.
- BORGES J.L. (1944), *Finzioni. La biblioteca di Babele*, trad. it. di F. Lucentini, Einaudi, Torino, 1984.
- BORGES J.L. (1952), *L'Aleph*, trad. it. di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano, 1993.
- BORGNA E. (1995), *Come se il mondo finisse. Il senso dell'esperienza schizofrenica*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- BOTTO F. (1996), *La dignità ermetica. Idee per una filosofia "umbratile"*, in M. FERRANTE e P. FRASSON (a cura di), *Forme di fedeltà*, Panda, Padova.
- BOTTO F. (2005), *Madre della filosofia. L'inganno consueto*, vol. I, *Nichilismo e immaginazione*, Mimesis, Milano.
- BOTTO F. (2008), *Da Yahwèh ai Fantastici Quattro. Teo-gonie della coscienza*, Ati, Rho.

- BOTTO F. (2012), *Dal sentiero del fare-anima alla re-visione della filosofia*, in F. DONFRANCESCO (a cura di), *James Hillman. Verso il sapere dell'anima* ("Anima", 2012, pp. 201-226).
- BOURDIEU P. e PASSERON J.-C. (1970), *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, Guaraldi, Rimini, 2006.
- BOURDIEU P. (1994), *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna, 2009.
- BOURDIEU P. (2004), *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, trad. it. di A. Serra, prefazione di A. Boschetti, Feltrinelli, Milano, 2005.
- BRECHT B. *Vita di Galileo* (1938/56), a cura di E. Castellani, Einaudi, Torino, 2011.
- BREIDBACH O. e VERCELLONE F. (2010), *Pensare per immagini. Tra scienza e arte*, Bruno Mondadori, Milano.
- BRETON A. (1924), *Primo Manifesto del Surrealismo*, trad. it. in M. DE MICHELI, *Le avanguardie artistiche del Novecento*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- BRUNER J.S. (1960/77), *Il processo educativo. Dopo Dewey*, trad. it. di A. Armando, Armando, Roma, 1982.
- BRUNER J.S. (1986), *La mente a più dimensioni*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- BRUNER J.S. (1996), *La cultura dell'educazione*, trad. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano, 2006.
- BRUNO, G. (1582), *De umbris idearum*, trad. it. di M. Maddamma, in *L'arte della memoria. Le ombre delle idee*, Mimesis, Milano 1996.
- BRUNO, G. (1582), *Ars memoriae*, trad. it. di M. Maddamma, in *L'arte della memoria. Le ombre delle idee*, Mimesis, Milano 1996.
- BRUNO, G. (1584), *De la causa, principio e uno*, in *Dialoghi italiani*, a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze, 1985, vol. 1.
- BRUNO, G. (1585), *De gli eroici furori*, in *Dialoghi italiani*, a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze, 1985, vol. 2.
- BRUNO, G. (1587), *Lampas triginta statuarum*, trad. it. di N. Tirinnanzi, introduzione di M. Ciliberto, in *Opere magiche*, Adelphi, Milano, 2000.
- BRUNO, G. (1590), *De magia naturali*, trad. it. di S. Bassi, introduzione di M. Ciliberto, in *Opere magiche*, Adelphi, Milano, 2000.
- CALCIDIO (2003), *Commentario al "Timeo" di Platone*, trad. it. di C. Moreschini, Bompiani, Milano.
- CALVINO I. (1988), *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Mondadori, Milano, 1993.
- CAMBI F. (2000 a), *Manuale di filosofia dell'educazione*, Laterza, Roma-Bari.
- CAMBI F. (2000 b), *I grandi modelli della formazione*, in F. CAMBI e E. FRAUENFELDER (a cura di), *La formazione. Studi di pedagogia critica*, Unicopli, Milano.
- CAMBI F. (2009), *La formazione nel disincanto: quale neo-Bildung?*, in "Paideutika. Quaderni di formazione e cultura", n. 9.
- CAMPANELLA T. (1602), *La Città del Sole*, introduzione e commento di A. Savinio, Adelphi, Milano, 1995.
- CASSIRER E. (1924), *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, *Il pensiero mitico*, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze, 2002.
- CASSIRER E. (1946), *Il mito dello Stato*, trad. it. di C. Pelizzi, postfazione di F. Minazzi, SE, Milano, 2010.
- CHATWIN B. (1987), *Le Vie dei Canti*, trad. it. di S. Gariglio, Adelphi, Milano, 2008.
- CIAMPOLINI F. e PIAZZI F. (2000), *La ricerca metodologico-disciplinare. Una strategia per il rilancio della scuola italiana*, il Mulino, Bologna.

- CILIBERTO M. (1996), *Introduzione a Bruno*, Laterza, Roma-Bari.
- CITATI P. (2002), *La mente colorata. Ulisse e l'Odissea*, postfazione di M. Detienne, Mondadori, Milano, 2004.
- COLONNA F. (1499), *Hypnerotomachia Poliphili*, a cura di M. Ariani e M. Gabriele, Adelphi, Milano, 1998, 2 voll.
- COMENIUS, JOHANN AMOS (1628/32), *Didattica Magna*, trad. it. di V. Gualtieri, introduzione di G. Lombardo Radice, Sandron, Firenze, 1969.
- CORBIN A. (1986), "Dietro le quinte", trad. it. di F. Salvatorelli in PH. ARIÈS e G. DUBY, *La vita privata. L'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- CORBIN H. (1958), *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, trad. it. di L. Capezzone, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- CORBIN H. (1964), *Storia della filosofia islamica. Dalle origini ai nostri giorni*, trad. it. di V. Calasso e R. Donatoni, Adelphi, Milano, 1991.
- CORBIN H. (1981), *Il paradosso del monoteismo*, trad. it. di R. Revello, introduzione di C. Bonvecchio, Mimesis, Milano, 2011.
- Corpus Hermeticum. Discorsi di Ermete Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio* (1991), trad. it. di B.M. Tordini Portogalli, introduzione di G. Filoramo, TEA, Milano.
- COULIANO I.P. (1984), *Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione del 1484*, trad. it. di G. Ernesti, prefazione di M. Eliade, il Saggiatore, Milano 1995.
- DE BARTOLOMEIS F. (1955), *La psicologia dell'adolescente e l'educazione*, La Nuova Italia, Firenze, 1972.
- DELEUZE G. (1969), *Logica del senso*, trad. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano, 2006.
- DELEUZE G. e GUATTARI F. (1972), *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. e introduzione di A. Fontana, Einaudi, Torino, 2002.
- DELEUZE G. e GUATTARI F. (1991), *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, trad. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino, 1996.
- DEMETRIO D. (1996), *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano, 2008.
- DERRIDA J. (1967 a), *Della grammatologia*, trad. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano, 1998.
- DERRIDA J. (1967 b), *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, introduzione di G. Vattimo, Einaudi, Torino, 1990.
- DERRIDA J. (1987), *Chōra*, trad. it. di F. Garritano, in *Il segreto del nome*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano, 1997.
- DE SAUSSURE F. (1922), *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari, 1976.
- DI FRANCESCO M. (2012), *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma.
- DI OGENE LAERZIO (1983), *Vite dei filosofi*, trad. it. di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari, 2 voll.
- DONFRANCESCO F. (1996), *Nello specchio di Psiche*, Moretti&Vitali, Bergamo.
- DONFRANCESCO F. (2012), *Un pensiero che ha per musa Anima*, in F. DONFRANCESCO (a cura di), *James Hillman. Verso il sapere dell'anima* ("Anima", 2012, pp. 95-128).
- DUMONT L. (1966), *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano, 1991.
- DURAND G. (1963), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'Archetipologia generale*, trad. it. di E. Catalano, Dedalo, Bari, 1996.
- DURAND G. (1964), *L'immaginazione simbolica*, trad. it. di A.C. Peduzzi, Red, Como, 1999.

- ELIADE M. (1965), *Il sacro e il profano*, trad. it. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- EPICURO (1983), *Massime capitali*, trad. it. di M. Isnardi Parente, in *Opere*, UTET, Torino.
- L'epopea di Gilgameš* (1998), trad. it. di A. Passi, a cura di N.K. Sandars, Adelphi, Milano.
- ERBETTA A. (1992), *Il paradigma della forma. Studi pedagogici*, Anicia, Roma.
- ERODOTO (2008), *Storie*, trad. it. di A. Izzo D'Accinni, Rizzoli, Milano.
- ESIODO (1983), *Opere*, a cura di A. Colonna, UTET, Torino.
- ESPOSITO R. (2010), *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.
- FABIETTI U. (2010), *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano.
- FERRARIS M. (1996), *L'immaginazione*, il Mulino, Bologna.
- FLORENSKIJ P. (1922), *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano, 2004.
- FOUCAULT M. (1961), *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano, 2005.
- FOUCAULT M. (1966), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano, 1996.
- FOUCAULT M. (1975), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino, 2010.
- FOUCAULT M. (1982/88), *Tecnologie del sé*, a cura di L.H. Martin, H. Gutman e P.H. Hutton, trad. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.
- FOUCAULT M. (1984), *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2009.
- FRANZINI E. (2008), *I simboli e l'invisibile. Figure e forme del pensiero simbolico*, il Saggiatore, Milano.
- FREUD S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. di E. Fachinelli e H. Trettl, Boringhieri, Torino, 1985.
- FREUD S. (1912/13), *Totem e tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, trad. it. di S. Daniele, introduzione di K. Kerényi, Boringhieri, Torino, 1985.
- FREUD S. (1932), *Introduzione alla psicoanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*, trad. it. di M. Tonin Dogana, E. Sagittario, Boringhieri, Torino, 1985.
- GABRIELE M. (1998), "Il viaggio dell'anima", in FRANCESCO COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili*, a cura di M. Ariani e M. Gabriele, Adelphi, Milano, vol. II.
- GALIMBERTI U. (1984), *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, in *Opere*, vol. VI, Feltrinelli, Milano, 2005.
- GALIMBERTI U. (1987), *Gli equivoci dell'anima*, in *Opere*, vol. VII, Feltrinelli, Milano, 2001.
- GANDHI M.K. (1968), *La voce della verità*, trad. it. di L. Angelini, Newton Compton, Roma, 1991.
- GARDNER H. (1993), *Educare al comprendere. Stereotipi infantili e apprendimento scolastico*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano, 2002.
- GARIN E. (1952), *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
- GARIN E. (1954), *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- GEHLEN A. (1940/50), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. di C. Mainoldi, a cura di V. Rasini, introduzione di K.-S. Rehberg, Mimesis, Milano, 2010.

- GENETTE G. (1972), *Figure III. Discorso del racconto*, trad. it. di L. Zecchi, Einaudi, Torino, 1984.
- GENTILE G. (1920), *La riforma dell'educazione*, in *Opere complete*, vol. VII, Le Lettere, Firenze, 2003.
- GIAMBILICO (1984), *La vita pitagorica*, a cura di L. Montoneri, Roma-Bari, Laterza.
- GILSON E. (1952), *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, trad. it. di M.A. del Torre, presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze, 1985.
- GIVONE S. (1995), *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- GOETHE J.W. (1817/22), *Botanica*, in *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma, 1989.
- GOMBRICH E.H. (1948), "Icones Symbolicae". *Filosofie del simbolismo e loro portata per l'arte*, trad. it. di R. Federici, in *Immagini simboliche. Studi sull'arte nel Rinascimento*, Leonardo, Milano, 2002.
- GOUBERT P. (1973), *L'Ancien régime. La società, i poteri*, trad. it. di A. Anichini, Jaca Book, Milano, 1984.
- GRAMSCI A. (1930), *L'organizzazione della cultura*, in *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Torino, 1955.
- GULOTTA G. e DEL CASTELLO E. (1998), *Psicologia della psicoterapia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- HABERMAS J. (1962), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- HABERMAS J. (1985), *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, trad. it. di Emilio ed Elena Agazzi, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- HALL S. (2006), *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, introduzione di G. Leghissa, prefazione di G. Baratta, il Saggiatore, Milano.
- HEGEL G.W.F. (1807), *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1984, 2 voll.
- HEGEL G.W.F. (1812/16), *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, introduzione di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari, 1984, 2 voll.
- HEIDEGGER M. (1927), *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1985.
- HEIDEGGER M. (1927/89), *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris, il melangolo, Genova, 1989.
- HEIDEGGER M. (1929 a), *Che cos'è la metafisica?*, a cura di A. Carlini, La Nuova Italia, Firenze, 1985.
- HEIDEGGER M. (1929 b), *Dell'essenza del fondamento*, trad. it. di F. Volpi, in *Segnavia* (1967), Adelphi, Milano, 1987.
- HEIDEGGER M. (1935/53), *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, presentazione di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1966.
- HEIDEGGER M. (1936/38/89), *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F.-W. von Hermann, edizione italiana a cura di F. Volpi, trad. it. di A. Iadicicco, Adelphi, Milano, 2007.
- HEIDEGGER M. (1936/46/61), *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994.
- HEIDEGGER M. (1942), *La dottrina di Platone sulla verità*, a cura di A. Bixio, SEI, Torino, 1975.
- HEIDEGGER M. (1943), "Rammemorazione", trad. it. di L. Amoroso, in *La poesia di Hölderlin*, a cura di F.-W. von Hermann, Adelphi, Milano, 1988.
- HEIDEGGER M. (1957 a), *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009.

- HEIDEGGER M. (1957 b), *Il principio di ragione*, trad. it di G. Gurisatti e F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991.
- HILLMAN J. (1964), *Il suicidio e l'anima*, trad. it. di A. Giuliani, Astrolabio, Roma, 1999.
- HILLMAN J. (1972), *Il mito dell'analisi*, trad. it. di A. Giuliani, Adelphi, Milano, 1991.
- HILLMAN J. (1975), *Re-visione della psicologia*, trad. it. di A. Giuliani, Adelphi, Milano, 1992.
- HILLMAN J. (1976), *Picchi e valli. La distinzione fra anima e spirito come fondamento delle differenze fra psicoterapia e disciplina spirituale*, trad. it. di P. Donfrancesco, in *Saggi sul Puer*, Raffaello Cortina, Milano, 1988.
- HILLMAN J. (1979), *Il sogno e il mondo infero*, trad. it. di A. Bottini, Adelphi, Milano, 2003.
- HILLMAN J. (1974/81/82), *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, trad. it. di A. Bottini, Adelphi, Milano, 2002.
- HILLMAN J. (1987), *Edipo rivisitato*, trad. it. di A. Serra, in K. KERÉNYI e J. HILLMAN, *Variazioni su Edipo*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.
- HILLMAN J. e VENTURA M. (1992), *Cent'anni di psicanalisi. E il mondo va sempre peggio*, trad. it. di P. Donfrancesco, Rizzoli, Milano, 2006.
- HILLMAN J. (1996), *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, trad. it. di A. Bottini, Adelphi, Milano, 1997.
- HILLMAN J. (1999), *L'anima del mondo. Conversazione con Silvia Ronchey*, Rizzoli, Milano.
- HORKHEIMER M. e ADORNO T.W. (1947), *Dialettica dell'illuminismo. Frammenti filosofici*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1980.
- HUSSERL E. (1913), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. it. di G. Alliney, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1981.
- ISNARDI PARENTE M. (1984), *Introduzione a Plotino*, Laterza, Roma-Bari.
- JAEGER W. (1923), *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it. di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze, 1984.
- JAEGER W. (1944 a), *Paideía. La formazione dell'uomo greco*, vol. I, *L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico*, trad. it. di L. Emery e A. Setti, La Nuova Italia, Firenze, 1982.
- JAEGER W. (1944 b), *Paideía. La formazione dell'uomo greco*, vol. II, *Alla ricerca del divino*, trad. it. di A. Setti, La Nuova Italia, Firenze, 1983.
- JAEGER W. (1953), *La teologia dei primi pensatori greci*, trad. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze, 1982.
- JUNG C.G. (1912/52), *Simboli della trasformazione*, trad. it. di R. Raho, in *Opere*, vol. V, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- JUNG C.G. (1916/48), *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno*, trad. it. di S. Daniele, in *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- JUNG C.G. (1921), *Tipi psicologici*, trad. it. di C.L. Musatti e L. Aurigemma, in *Opere*, vol. VI, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
- JUNG C.G. (1928), *L'Io e l'inconscio*, trad. it. di A. Vita, introduzione di M. Trevi, Boringhieri, Torino, 1985.
- JUNG C.G. (1934/54), *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, trad. it. di E. Schanzer, in *Opere*, vol. IX, 1, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.
- JUNG C.G. (1939), *Coscienza, inconscio, individuazione*, trad. it. di L. Baruffi, in *Opere*, vol. IX, 1, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

JUNG C.G. (1939/55), *Commento psicologico al "Libro tibetano della grande liberazione"*, trad. it. di E. Schanzer e L. Aurigemma, in *Opere*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

JUNG C.G. (1944), *Psicologia e alchimia*, trad. it. di R. Bazlen, riveduta da L. Baruffi, in *Opere*, vol. XII, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

JUNG C.G. (1945/48), *L'essenza dei sogni*, trad. it. di S. Daniele, in *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

JUNG C.G. (1947/54), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, trad. it. di S. Daniele, in *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

JUNG C.G. (1955/56), *Mysterium coniunctionis. Ricerche sulla separazione e composizione degli opposti psichici nell'alchimia*, trad. it. di M.A. Massimello, in *Opere*, vol. XIV, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

JUNG C.G. (1957/58), *La funzione trascendente*, trad. it. di S. Daniele, in *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

JUNG C.G. (1961), *Ricordi, sogni, riflessioni*, trad. it. di G. Russo, a cura di A. Jaffé, Rizzoli, Milano, 1998.

JÜNGER E. e HEIDEGGER M. (1949/55), *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1998.

KANDINSKY W. (1909), *Lo spirituale nell'arte*, trad. it. di E. Pontiggia, Bompiani, Milano, 1995.

KANT I. (1781/87), *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 1977.

KLEIN R. (1956), *L'immaginazione come veste dell'anima in Marsilio Ficino e Giordano Bruno*, trad. it. di R. Federici, in *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, prefazione di A. Chastel, Einaudi, Torino, 1975.

KÖHLER W. (1947), *La psicologia della Gestalt*, trad. it. di G. De Toni, Feltrinelli, Milano, 1998.

KOYRÉ A. (1957), *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, trad. it. di L. Cafiero, Feltrinelli, Milano, 1988.

LACAN J., *Dei Nomi-del-Padre* (1963), trad. it. di A. Di Ciaccia, in *Dei Nomi-del-Padre - Il trionfo della religione*, a cura di J.-A. Miller, Einaudi, Torino, 2006.

LAPLANCHE J. e PONTALIS J.-B. (1967), *Enciclopedia della psicanalisi*, trad. it. di G. Fuà, Laterza, Roma-Bari, 1987.

LAWRENCE W.G. (a cura di) (1998), *Social dreaming. La funzione sociale del sogno*, trad. it. di F. Paparo e F. Forquet, introduzione di L. Ambrosiano Borla, Roma, 2010.

LAWRENCE W.G. (2005), *Introduzione al social dreaming. Trasformare il pensiero*, trad. it. di F.N. Vasta, a cura di L. Baglioni Borla, Roma, 2008.

LEDDA G. (1975), *Padre padrone. L'educazione di un pastore*, B.C. Dalai, Milano, 2010.

LE GOFF J. (1985), *L'immaginario medievale*, trad. it. di A. Salmon Vivanti, Laterza, Roma-Bari, 2001.

LEIBNIZ G.W. (1686), *Discorso di metafisica*, trad. it. di D.O. Bianca, in *Scritti filosofici*, UTET, Torino, 1979, vol. I.

LEONE EBREO (1535), *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, introduzione di E. Canone, Laterza, Roma-Bari, 2008.

LESSING G.E. (1777/80), *L'educazione del genere umano*, a cura di F. Canfora, postfazione di A. Semeraro, Sellerio, Palermo, 1997.

LÉVI-SRAUSS C. (1950), *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, trad. it. di F. Zannino, in M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1988.

- LÉVI-SRAUSS C. (1958), *Antropologia strutturale*, trad. it. di P. Caruso, il Saggiatore, Milano, 2002.
- Il Libro dello splendore. Zohar* (2000), a cura di E. e A. Toaff, SE, Milano.
- LONDON J. (1909), *Martin Eden*, trad. it. di C. Scerbanenco, a cura di D. Sapienza Mondadori, Milano, 2010.
- LO SCHIAVO A. (1974), *Introduzione a Gentile*, Laterza, Roma-Bari.
- LUHMANN N. (1975), *Potere e complessità sociale*, trad. it. di R. Schmidt e D. Zoro, introduzione di D. Zoro, il Saggiatore, Milano, 2010.
- LUKÁCS G. (1920), *Teoria del romanzo*, a cura di G. Raciti, SE, Milano, 1999.
- MÀDERA R. (1998), *Carl Gustav Jung. Biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano.
- MANCIA M. (1996), *Sonno & sogno*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- MARX K. e ENGELS F. (1846/1932), *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, introduzione di C. Luperini, Editori Riuniti, Roma, 1975.
- MARX K. (1857), *Introduzione a "Per la critica dell'economia politica"*, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, introduzione di M. Dobb, in *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1974.
- MASSA R. (1991), *La clinica della formazione*, in A. REZZARA (a cura di), *Dalla scienza pedagogica alla clinica della formazione. Sul pensiero e l'opera di Riccardo Massa*, FrancoAngeli, Milano, 2004.
- MASSA R. (2000), *La "formazione" oggi come campo di interventi e di saperi: il rapporto con la pedagogia*, in F. CAMBI e E. FRAUENFELDER (a cura di), *La formazione. Studi di pedagogia critica*, Unicopli, Milano.
- MCLUHAN M. (1964), *Gli strumenti del comunicare*, trad. it. di E. Capriolo, il Saggiatore, Milano, 1999.
- MICCOLI G. (1987), *I monaci*, in J. LE GOFF (a cura di), *L'uomo medievale*, trad. it. di M. Garin, C. Castelli, R. Panzone, Laterza, Roma-Bari.
- MŁOSZ C. (1953), *La mente prigioniera*, trad. it. di G. Origlia, Adelphi, Milano, 1999.
- MOISO F. (1990), *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milano.
- MORETTI F. (1987), *Il romanzo di formazione*, Einaudi, Torino, 1999.
- MORIN E. (1977), *Il metodo. Ordine disordine organizzazione*, trad. it. di G. Bocchi, Feltrinelli, Milano, 1992.
- MORIN E. (1990), *Introduzione al pensiero complesso*, trad. it. di M. Corbani, Sperling&Kupfer, Milano, 1993.
- MOTTANA P. (2000), *Miti d'oggi nell'educazione. E opportune contromisure*, FrancoAngeli, Milano, 2001.
- MOTTANA P. (2002), *L'opera dello sguardo. Braci di pedagogia immaginale*, Moretti&Vitali, Bergamo, 2007.
- MOTTANA P. (2004), *La visione smeraldina. Introduzione alla pedagogia immaginale*, Mimesis, Milano.
- MOTTANA P. (a cura di) (2009), *L'immaginario della scuola*, Mimesis, Milano.
- MOTTANA P. (2010), *L'arte che non muore. L'immaginale contemporaneo*, Mimesis, Milano.
- NANCY J.-L. (1996), *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2001.
- NANCY J.-L. (2002), *La creazione del mondo o la mondializzazione*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2003.
- NATOLI S. (2006), *Guida alla formazione del carattere*, Morcelliana, Brescia, 2008.

NIETZSCHE F. (1872), *Sull'avvenire delle nostre scuole*, trad. it. di G. Colli, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1980, vol. III, 2.

NIETZSCHE F. (1873), *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, trad. it. di G. Colli, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1980, vol. III, 2.

NIETZSCHE F. (1886), *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, trad. it. di F. Masini, introduzione di G. Colli, Adelphi, Milano, 1984.

NOCERA G. (1998), *Il linguaggio dell'Eden. Natura e mito nell'America di Thoreau*, Tranchida, Milano.

NOVALIS (1802), *Enrico di Ofterdingen*, trad. it. di T. Landolfi, Adelphi, Milano, 1997.

NUSSBAUM M. (2002), *Giustizia e dignità umana. Da individuo a persona*, trad. it. di E. Greblo, introduzione di C. Saraceno, il Mulino, Bologna, 2010.

Oracoli caldaici (1995), trad. it. di A. Tonelli, Rizzoli, Milano.

ORSENIGO J. (2008), *Lo spazio paradossale. Esercizi di filosofia dell'educazione*, Unicopli, Milano.

PAGEL W. (1982), *Paracelso. Un'introduzione alla medicina filosofica del Rinascimento*, trad. it. di M. Sampaolo, introduzione di E. Garin, il Saggiatore, Milano, 1989.

PARACELSO (1530), *Paragranum*, a cura di F. Masini, Laterza, Roma-Bari, 1973.

PARINETTO L. (1989), *Faust e Marx. Metafore alchemiche e critica dell'economia politica. Satura inconclusiva non scientifica*, introduzione di G. Galli, Mimesis, Milano, 2004.

PESSOA F. (1913/82), *Il libro dell'inquietudine di Bernardo Soares*, a cura di M. José de Lancastre e A. Tabucchi, Feltrinelli, Milano, 2004.

PICO DELLA MIRANDOLA G. (1486), *De hominis dignitate*, trad. it. di E. Garin, in *De hominis dignitate, Eptaplus, De ente et uno e scritti vari*, Vallecchi, Firenze, 1942.

PLATONE (1984 a), *La Repubblica*, trad. it. di F. Sartori, in *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, vol. VI.

PLATONE (1984 b), *Timeo*, trad. it. di C. Giarratano, in *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, vol. VI.

PLATONE (2000), *Fedro*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano.

PLOTINO (1992), *Enneadi*, a cura di G. Faggin, introduzione di G. Reale, Rusconi, Milano.

POSTMAN N. (1979), *Ecologia dei media. L'insegnamento come attività conservatrice*, trad. it. di F. Bigatti e F. Voltaggio, Armando, Roma, 1995.

I Presocratici. Testimonianze e frammenti (1981), introduzione di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 2 tomi.

PREVE C. (2007), *Storia critica del marxismo. Dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco (1818-1991)*, La Città del Sole, Napoli.

PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Georgiche*, trad. it. di A. Barchiesi, introduzione di G.B. Conte, Mondadori, Milano, 1999.

RAWLS J. (1971/99), *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano, 2008.

REALE G. (1983), *Storia della filosofia antica*, vol. III, *I sistemi dell'Età ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano.

REGAZZONI S. (2008), *Nel nome di Chōra. Da Derrida a Platone e al di là, il melangolo*, Genova.

RELLA F. (1991), *L'enigma della bellezza*, Feltrinelli, Milano.

Rgveda. Le strofe della sapienza, a cura di S. Sani, Marsilio, Venezia, 2000.

- RICOEUR P. (1965), *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it. di E. Renzi, il Saggiatore, Milano, 1967.
- RICOEUR P. (1984), *Tempo e racconto*, vol. II, *La configurazione del racconto di finzione*, trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 2008.
- RICOEUR P. (2004), *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano, 2005.
- RORTY R. (1989), *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, trad. it. di G. Boringhieri, Prefazione di A.G. Gargani, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- ROSSI P. (1960), *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, il Mulino, Bologna, 1983.
- ROSSI P. (1991), "Lo scienziato", in R. VILLARI (a cura di), *L'uomo barocco*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- ROSMINI A. (1830), *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, in *Opere*, vol. III, Città Nuova, Roma, 2003.
- ROUSSEAU J.-J. (1762), *Emilio, o dell'educazione*, trad. it. di L. De Anna, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze, 1972.
- SAVINIO A. (1938), *Achille innamorato (Gradus ad Parnassum)*, Adelphi, Milano, 1993.
- SCHELLING F.W.J. (1799), *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, trad. it. di G. Grazi, Cadmo, Roma, 1989.
- SCHELLING F.W.J. (1809), *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, trad. it. di S. Dargo Del Boca, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano, 1974.
- SCHELLING F.W.J. (1842), *Filosofia della Mitologia. Introduzione storico-critica*, trad. it. di T. Griffero, Guerini&Associati, Milano, 1998.
- SCHELLING F.W.J. (1847/52), *Introduzione filosofica alla filosofia della Mitologia*, trad. it. di L. Lotito, Bompiani, Milano, 2002.
- SCHELLING F.W.J. (1856/61), *Filosofia della Rivelazione*, trad. it. di A. Bausola, Rusconi, Milano, 1997.
- SCHILLER J.C.F. (1795), *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, trad. it. di G. Boffi, Rusconi, Milano, 1998.
- SCHOLEM G. (1941), *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. di G. Russo, introduzione di G. Busi, Einaudi, Torino, 1993.
- SCOLA A. (1991), *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano.
- SHAKESPEARE W. (1611/12), *La tempesta*, a cura di G. Baldini, Rizzoli, Milano, 2002.
- SLOTERDIJK P. (2006), *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, trad. it. di F. Pelloni, a cura di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma, 2007.
- SUHRAWARDI SHIHĀB AL-DĪN YAḤYĀ (2008), *Il fruscio delle ali di Gabriele. Racconti esoterici*, trad. it. di S. Foti, introduzione di N. Pourjavady, Mondadori, Milano.
- TABACCO G. e MERLO G.G. (1999), *Medioevo. v-xv secolo*, il Mulino, Bologna.
- TATARKIEWICZ W. (1970), *Storia dell'estetica*, vol. I, *L'estetica antica*, trad. it. di G. Fubini, Einaudi, Torino, 1979.
- TOMASI T. (1976), *La scuola italiana dalla dittatura alla repubblica 1943-1948*, Editori Riuniti, Roma.
- TOMMASO D'AQUINO S. (1996), *Summa theologiae*, pt. I, EDS, Bologna, vol. I.
- VATTIMO G. (1981), *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano, 1991.
- VATTIMO G. (1987), *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari.
- VERGANI M. (2000), *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano.

VERNANT J.-P. (1971), *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. it. di M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino, 2001.

VICO G.B. (1744), *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano, 1990, tomo I.

VOLTAIRE (1759), *Candido o L'ottimismo*, a cura di G. Iotti, Einaudi, Torino, 2006.

VYGOTSKIJ L.S. (1932), *Lezioni di psicologia*, trad. it. di R. Platone, introduzione di L. Mecacci, Editori Riuniti, Roma, 1997.

WEBER M. (1916/17), *Induismo e buddhismo*, in *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, introduz. di F. Ferrarotti, UTET, Torino, 2008, vol. II.

WEBER M. (1917/19), *Il giudaismo antico*, in *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, introduz. di F. Ferrarotti, UTET, Torino, 2008, vol. II.

WIND E. (1958), *Misteri pagani del Rinascimento*, trad. it. di P. Bertolucci, Adelphi, Milano, 1985.

WITTGENSTEIN L. (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. di P. Conte, Einaudi, Torino, 1984.

WRIGHT MILLS Ch. (1956), *La élite del potere*, trad. it. di P. Facchi, Feltrinelli, Milano, 1970.

YATES F.A. (1964), *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, trad. it. di R. Pecchioli, Laterza, Roma-Bari, 1985.

YATES F.A. (1966), *L'arte della memoria*, trad. it. di A. Biondi, Einaudi, Torino, 1972.

ŽIŽEK S. (2008), *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, trad. it. di C. Arruzza, Ponte alle Grazie, Milano, 2009.