

IL POTERE INVISIBILE

Carlo Sini

1. Posizione del problema

Si suole opporre il potere visibile e sovrano delle istituzioni e il potere invisibile degli interessi e delle forze economiche, dei personaggi occulti ma influenti, delle eminenze grigie e così via. Certamente il potere sovrano ama esibirsi, sebbene lo faccia in modi storicamente differenti: un tempo l'esibizione era caratterizzata da manifestazioni di grande sfarzo e pompa, con tratti sacrali, etichette e comportamenti lontani dalla vita della gente comune e cioè dei sudditi; oggi, in tempo di democrazia, il potere ama le esibizioni pubbliche dal vivo e sui mass-media, ma tende ad assumere comportamenti il più possibile comuni e disincantati, informali e senza pretese, quasi a dire: vedete cittadini, noi potenti siamo proprio come voi e cioè come tutti. Quanto al potere cosiddetto invisibile, esso è certamente sempre esistito, ma la sua reale natura non è di essere invisibile in senso letterale; più che invisibile, lo definirei segreto e nascosto e pertanto difficile da vedere per i comuni mortali; non però invisibile di per sé. È il potere dei circoli e degli interessi privati, spesso inconfessabili, contrari o lontani rispetto a ciò che la legge comune stabilisce; quindi è il potere delle persone che ne fanno parte e la cui azione di certo condiziona il potere sovrano dall'interno.

Esiste però un potere realmente e letteralmente invisibile ed è di esso che vorrei parlare: impresa molto difficile, perché parlare di ciò che per sua natura non si dà a vedere e non si può vedere sembra un proposito abbastanza disperato. Cercherò di avvicinarmi alla cosa per via indiretta, essendomi preclusa quella diretta. Comincerò per esempio col ricordare la sostanziale e inevitabile sconfitta alla quale tutti i poteri, sovrani o privati, visibili o segreti, da sempre vanno incontro. La cosa è tanto ovvia e diffusa in ogni tempo che non la si ritiene degna di giustificazione: le cose, si sa, vanno così. Ma perché vanno così? Ogni progetto, pubblico o privato, anche quelli ai quali arride il più ampio successo, non reggono alla lunga la prova; prima o poi mostrano la corda e decadono. Programmi politici devono di continuo modificare il tiro, adattarsi a mediazioni o a vere e proprie smentite, devono rinunciare a parti sempre più rilevanti del progetto iniziale, sino a dissolversi del tutto. Questo è vero di un'impresa, di una politica, di uno Stato o di un impero, di un progetto individuale, di uno stile di pensiero, di una regola artistica, di un'impresa produttiva e così via. Se osserviamo le cose sotto questa prospettiva, è facile concludere che tutti i poteri, manifesti o segreti, pubblici o privati, grandi o piccoli, esercitano all'inizio la loro potenza e la continuano con alterna fortuna; alla fine, però, tutti indistintamente rivelano la loro sostanziale parzialità, il loro limite intrinseco, e perciò l'impossibilità di dominare le situazioni in cui via via si trovano e che spesso essi stessi hanno prodotto: devono necessariamente arretrare e infine, sia pure alla lunga, scomparire del tutto. Così finì la politica economica di Diocleziano, la moda dei sanculotti, la manifattura dei tabacchi che stava nella strada di fronte, la ferrea presidenza del consiglio dei condomini da parte del ragioniere Rossi e così via. Un fenomeno *biologico*, direbbe Spengler. Il che non dice ovviamente nulla: nota la decadenza della vita individuale entro la perennità, direbbero i Greci, della *ζοή* e vi assimila la vita delle umane istituzioni politico-spirituali. Il come e il perché restano sconosciuti e impensati.

Proviamo a riflettere. Tutti i poteri, di ogni grado e natura, sono sempre parziali e in ultimo impotenti: le *case* sfuggono loro di mano. In modo del tutto analogo, i saperi che interpretano i poteri e che li descrivono mostrano regolarmente di essere insufficienti e inadeguati (infatti cambiano di continuo). Le loro valutazioni, le loro previsioni, falliscono regolarmente lo scopo. Anche i saperi mostrano l'estrema fragilità, parzialità e fugacità del loro potere intellettuale, della loro forza ermeneutica. Ma che cosa sono le *case* che sfuggono di mano e che rendono la vita umana, individuale e sociale, una continua avventura, una perenne metamorfosi, una inarrestabile frana o fiumana, inframmezzata da vere e proprie catastrofi? Sono evidentemente queste *case* a detenere quel potere invisibile che di continuo annoda le sue trame, penetra ogni pratica di vita, sconvolge i suoi intrecci, modifica i modi e i luoghi dei poteri visibili e costringe quelli invisibili o segreti che stanno loro dietro a modificare tattiche e strategie, maschere e accorgimenti. Dicevano gli antichi: è così che la Fortuna, con occhi bendati, governa misteriosamente e incomprensibilmente le sorti umane. È per questa consapevolezza che Scipione non può limitarsi a gioire nell'osservare le rovine fumanti di Cartagine: sa che un giorno toccherà anche a Roma. Ogni *fortunato* dovrebbe sempre ricordare che, in un modo o in un altro, il cadere in disgrazia e la sventura attendono al varco il suo destino. Perciò gli antichi giudicavano invidiabile colui che muore il giorno stesso del suo trionfo.

Più l'umana società si complica, più le previsioni divengono ardue e inaffidabili, sia per l'uomo pubblico, sia per l'uomo privato. L'andamento dei mercati, il listino della borsa, il gusto e i favori del pubblico, le trasformazioni delle strategie e dei ruoli entro l'azienda o entro il partito politico: chi è in grado di orientarsi e di governarli per tempo? È questo allora il punto? La legge incalcolabile della complessità? Se è così, dobbiamo immaginare che il potere invisibile delle cose non sia altro che l'effetto, complicato e continuamente complicantesi, di *cioè che tutti fanno (e che in loro e attraverso di loro si fa)*. Questo fare enormemente intrecciato produce di continuo effetti di ritorno e implicazioni che nessuno ha voluto e tanto meno previsto. L'arte di governare del politico e l'arte di vivere del privato cittadino ne sono di continuo affetti e spesso sconvolti. Hai conquistato Mosca e aspetti che l'imperatore chieda la pace; ma, incredibilmente, non lo fa e tu ti trovi assediato, in una città deserta e incendiata, dal freddo e dalla fame, con un esercito destinato a trasformarsi in un'armata di spettri, annuncianti il segno inequivocabile della tua rovina. Così Colombo cercava l'Oriente e scopri l'America; Otello regalò un prezioso fazzoletto ricamato alla nobile consorte e preparò, ignaro, la sua disgrazia e la sua morte.

Ma *che cosa* fanno questi *tutti* che fanno e che col loro fare fanno cadere imperi, modificano l'economia mondiale, cambiano la dieta degli Europei, destinano a morte gli innocenti e così via? Limitarsi a ricordare la complessità delle conseguenze del fare continuo di tutti, ognuno cieco sul loro scranno di lavoro, ma tutti insieme efficaci al di là delle intenzioni, per l'interazione fra tutti e con tutto che ne deriva, è forse suggestivo, ma anche insufficiente. Si potrebbe aggiungere che, come risultato *notturno* di questo fare anonimo (un regno immenso e anonimo, diceva appunto l'ultimo Husserl), abbiamo il conformarsi al fare di un abito *diurno*; si potrebbe dire: *cioè che ognuno è pronto a fare*. Le conseguenze del fare di tutti si ravvisano negli *abiti di risposta*, direbbe Peirce. Sono essi a segnalare che le cose cambiano; nel contempo, proprio queste risposte

modificano le cose. Quando ero ragazzo, l'autorità e il potere dei nostri insegnanti erano fuori discussione; oggi mi sembrano molto diminuiti. Quando Enzo Paci entrava in aula, ci si alzava tutti in piedi. Poi non lo si fece più: una conseguenza del '68, si diceva. Ma che cosa era cambiato? Era il non alzarsi che aveva prodotto il cambiamento, o qualcos'altro aveva prodotto il non alzarsi? Di certo Paci non c'entrava per nulla: restava il professore molto ammirevole e molto ammirato che era prima. Oppure proprio il suo insegnamento aveva oscuramente concorso al mutare dell'abito di risposta?

Insomma, il fare di tutti, ciò che tutti son pronti a fare: siamo ancora molto nel vago e del potere invisibile qui inseguito non sappiamo molto di più di quello che sapevamo prima.

Senza ulteriori indugi e nella speranza che quanto precede sia riuscito ad animare il problema che propongo all'attenzione, vengo a una possibile risposta. Essa suona così: il potere invisibile di cui parlo è la *cultura* in quanto *automa*. Mi riferisco, nell'uso di questa parola, alle tesi che ho svolto in *L'uomo, la macchina, l'automa* (Bollati Boringhieri, Torino 2009), tesi che presuppongo almeno in parte note. In altri termini: *il potere invisibile è quello delle macchine*.

Macchina viene dal greco *mechanáo*: macchino, diviso, escogito, disegno, preparo, ordisco, tramo. Donde *mechané* (dor. *machaná*): macchina, ordigno, mezzo, espediente, artificio, congegno, industria, astuzia, raggio, malizia, stratagemma. E dor. *machánasis*: apparecchio. In latino *machina*: ordigno, congegno (da guerra). Per es. Lucrezio (5,96): «*ruet moles et machina mundi*», «crollerà l'immenso edificio del mondo»; poi inganno, insidia; infine palco su cui si vendevano gli schiavi (Cicerone) o su cui lavoravano i muratori e gli artigiani, cavalletto dei pittori (Plinio). La macchina, insomma, come un insieme di elementi che assolvono un determinato scopo, incarnando in sé il fine e quindi il mezzo (se c'è un fine c'è un mezzo e viceversa).

L'immenso edificio del mondo: forse questa espressione ci aiuta a non fraintendere. Non stiamo dicendo che il potere invisibile delle macchine sia quello immaginato dai film di fantascienza con Boris Karloff a fare da mummia al servizio dello scienziato cattivo che vuole sostituire le macchine all'umano. Stiamo dicendo che le macchine *sono* l'umano, cioè che letteralmente coincidono con la cultura (la cultura è un automa, dicemmo appunto in altra sede); ovvero ciò che, per così dire, ci distingue dalla nuda vita, di cui tanto, a proposito e a sproposito, oggi si parla.

In una recente intervista anche Telmo Pievani osservava che il motore della evoluzione umana è la cultura: un fattore al quale Darwin aveva prestato attenzione, senza peraltro poter ancora «inglobare l'evoluzione culturale in quella naturale»¹. Come si vedrà più avanti, noi saremmo più propensi a dire il contrario (o anche il contrario), ma il punto è che Pievani contesta qui la tesi di David Attenborough, secondo la quale da diecimila anni in qua l'evoluzione dell'uomo starebbe rallentando. Non l'eredità genetica, infatti, ma l'evoluzione culturale è ciò che decide oggi della sopravvivenza. Questo modo di ragionare, dice Pievani, è semplicistico, in quanto ritiene che l'evoluzione coincida con la sola selezione naturale. Attenborough «non tiene conto di altri fattori, come la cultura. L'evoluzione non si è fermata, bensì procede con altri mezzi, in parte

¹ Cfr. Intervista di Elena Dusi in «la Repubblica», 22 settembre 2013, p. 47.

diversi da quelli descritti da Darwin nell'Ottocento». Infatti, continua Pievani, i cambiamenti agiscono a tre livelli: quello microscopico dei geni; quello intermedio degli organismi nel loro adattarsi plasticamente all'ambiente; infine il livello macroscopico che ora avanza assai più velocemente degli altri due e che esercita una pressione impetuosa sulle specie e gli ecosistemi del pianeta. «La cultura è proprio questo: trasmissione non genetica di informazioni. Si tratta di uno strumento formidabile, con cui le specie acquistano flessibilità e si adattano agli ambienti più diversi. [...] Mentre i ritmi dell'evoluzione naturale sono generalmente molto lenti, *Homo sapiens* sta cambiando le regole del gioco di questo pianeta a un ritmo sostenutissimo. [...] Oggi il cambiamento corre così rapidamente da non lasciare alla biosfera il tempo di recuperare. Questi problemi erano ancora marginali all'epoca vittoriana di Darwin». Al termine dell'intervista la domanda dell'intervistatrice è se ci siano passaggi della nostra storia che l'evoluzione non riesce a spiegare e Pievani così risponde: «Uno soprattutto: l'intelligenza. L'esplosione delle capacità del nostro cervello è qualcosa che la teoria dell'evoluzione al momento non sa spiegare. Non sappiamo cosa sia successo». E qui si rende per noi necessaria una lunga digressione.

2. L'origine del comportamento simbolico

È questo il titolo del penultimo capitolo di un libro testé apparso, un libro di ammirevole chiarezza, attualità e sostanza scientifica al quale ora ci riferiremo per un tratto di cammino². Il suo autore concorda con l'osservazione di Pievani: come abbia avuto luogo l'intelligenza simbolica umana non è ancora scientificamente spiegabile. Ma procediamo con ordine.

Il problema da chiarire, dice Tattersall, è come si passa in natura da una modalità di vita non simbolica e non linguistica alla modalità simbolica e linguistica (p. 227). La domanda sembra e suona più che legittima; nondimeno dobbiamo subito intervenire con un commento a margine (lo faremo spesso, esclusivamente per i nostri fini): è davvero straordinario come il procedere scientifico non si sogni mai di mettere in questione anche il punto di osservazione che nel procedimento è assunto. Si direbbe che questa mancanza non sia qualcosa di causale, ma anzi una necessità strutturale del metodo scientifico stesso, una sorta di regola del gioco: si fa scienza se *non* si fa questione del punto di osservazione assunto; questo è il prezzo da pagare per attingere il punto di vista dell'*oggettività scientifica*.

Si badi: la domanda concerne la nascita dell'intelligenza simbolica e del linguaggio. È evidente che la domanda non chiede da *altrove*, da un *di fuori* che osservi dall'esterno o dall'alto il passaggio cercato; la domanda chiede palesemente dall'interno della già nata e da gran tempo acquisita intelligenza simbolica, nonché delle parole del linguaggio, ma lo fa come se il suo domandare non fosse già parte e conseguenza del problema. La domanda cerca un *oggetto reale in sé e indipendente dalla domanda* (è appunto il sottinteso del metodo, il suo indiscutibile presupposto) e non prende in alcuna considerazione l'aspetto paradossale e problematico di questo abito del domandare, che frequenta con serena innocenza. Ma ora procediamo.

² Cfr. I. Tattersall, *I signori del pianeta. La ricerca delle origini dell'uomo* (2012), trad. it. di A. Panini, Codice Edizioni, Torino 2013; d'ora in avanti le pagine saranno indicate direttamente nel testo.

Come può essersi verificato questo «balzo» (questo improvviso passaggio di soglia, potremmo dire)? Il fatto è *che* si è verificato, dice Tattersall. Dobbiamo fermarci ancora. Che cosa in realtà si è verificato? Risposta: ma quel passaggio, dal non linguistico al linguistico ecc. Allora propriamente si è verificato *questo fatto*: che abbiamo così *descritto* il passaggio e poiché è *questo* che si è descritto, è un *fatto* che lo si è descritto. Siamo in una situazione piuttosto lapalissiana (non quella che ci si immaginava di avere di fronte, almeno se la coerenza e se appunto la fedeltà ai fatti ha ancora un senso). Ma come, non la vedi la differenza tra l'uomo e gli animali? Hai mai visto un cane recitare la *Divina Commedia*? Già, è appunto il fatto che la vedo a stabilirla. Questo fatto è una differenza interna del mio modo di vedere, coltivato tra l'altro da *cose* o *macchine* come la *Divina commedia*. Vuoi dire allora che la differenza non è vera e che non è reale? Assolutamente il contrario! Voglio proprio dire che lo è, in quanto funzione ed esito del vederla. Voglio dire altresì che la differenza non è però indipendente dal mio vederla, dal mio modo di vederla e di vedere, ma attenzione: con questo non sto affatto dicendo che sia *prodotta* dal mio vedere e che perciò essa, fuori dal mio vedere, non esista e non sia niente. Ma di questo più avanti.

Tattersall parla, a proposito dell'intelligenza simbolica, di un «balzo qualitativo» che non ha parallelo nella storia (mi si consenta di aggiungere: storia raccontata dal balzo, o dagli effetti del balzo, e dai suoi simboli). Ora, questo balzo «sembra che sia avvenuto *dopo* l'acquisizione della forma biologica moderna che caratterizza la nostra specie». Quindi *non* come sua diretta conseguenza (ecco il *problema*, in quanto il balzo si smarca da un troppo superficiale riduzionismo biologico: luogo nel quale lo scienziato si muove però a suo agio, senza *misteri* e soprattutto senza dubbi). Dopo di che Tattersall ricostruisce quei dati che potrebbero testimoniare delle prime avvisaglie di una sensibilità simbolica (che cosa si intenda per «simbolico» non è mai invero chiarito o precisato). Qui il suo lavoro rivela tutta la straordinaria e preziosa capacità analitica e descrittiva di cui è fornito. Siamo ricondotti alla scoperta delle conchiglie di oltre 100.000 anni fa, dotate di un buco che forse testimonia di un loro uso in forma di collana. Analoga funzione avrebbero svolto i colori per agghindare il corpo. Le conchiglie ricompaiono 76.000 anni fa in altri luoghi, spesso lontani dai luoghi d'origine delle conchiglie ritrovate, sicché è ovvio pensare a un commercio e allo scambio, e così via. È dunque plausibile che «alcune popolazioni del Paleolitico medio africano abbiano cominciato a decorare i propri corpi poco meno di 100.000 anni fa» (p. 228). Aggiungiamo alle conchiglie le uova di struzzo e le placche di ocre incise con misteriosi segni geometrici (che invero ricordano lo *script* di cui ha parlato Marija Gimbutas)³.

È importante ricordare che l'emergere di questa sensibilità e attività simbolica si innesta in una fitta trama di capacità operative. Da 164.000 anni a 70.000 anni fa i nostri antenati, diretti e indiretti, pur senza il possesso di un pensiero simbolico, sono capaci di costruire strumenti altamente complessi ed efficienti: la loro produzione implica lunghe catene di passaggi, evidentemente immaginati secondo una logica di causa ed effetto. È qui all'opera una memoria operativa che potrebbe già testimoniare di un «ragionamento simbolico nascente» (p. 230). Pertanto «abbiamo sempre più prove e testimonianze che nella fa-

³ Cfr. C. Sini, *Il corpo della Dea*, in *Il sapere dei segni*, Jaca Book, Milano 2012, pp. 26-34.

se intermedia e finale del paleolitico medio africano qualcosa di molto importante si agitava in Africa» (p. 231). Ovunque sia comparsa la popolazione antenata di tutti noi (la cui esistenza è testimoniata anche dagli antropologi molecolari: «gli esseri umani che hanno finito per conquistare il mondo derivano da una popolazione dell’Africa occidentale, di dimensioni piuttosto piccole...»), possiamo dire di sapere «che gli esseri umani cognitivamente moderni hanno fatto la loro comparsa in Europa al massimo 60.000 anni fa (50.000 in Australia)». I Cro-Magnon, per esempio, con i loro simboli geometrici e le loro meravigliose figure di animali, sono del tutto uguali a noi: essi hanno raggiunto una «coscienza del tutto moderna» (p. 234). Ma come questo raggiungimento è potuto accadere?

Secondo Tattersall l’unica ipotesi plausibile è che la creatività dei Cro-Magnon, cioè dei nostri diretti antenati, dipenda da un cambiamento a livello genetico. In caso contrario, sarebbe qualcosa di inspiegabile. Per esempio potrebbe essersi verificato un nuovo modo di elaborare l’informazione neurale: qualcosa che non si può leggere o testimoniare a livello di ossa fossili, scatole craniche, dentature e simili, ma che è successo (e del resto è plausibile, aggiunge Tattersall, che il pensiero simbolico sia emerso nella storia umana molto prima dei Cro-Magnon).

Un’altra pausa di riflessione si impone. In questi ultimi ragionamenti abbiamo l’esempio chiarissimo dello scambio costante operato dal modo di pensare, che si considera scientifico, tra ciò che fa e ciò che pensa e dice di fare. Ciò che fa è perseguire l’idea e l’ipotesi di un processo evolutivo attraverso i segni che ne testimoniano il passaggio (e lo fa con ammirevole e anzi straordinario ingegno analitico-ricostruttivo). Usa questi segni facendoli emergere nell’analisi raffinatissima di scheletri, denti, molecole, geni, manufatti, oggetti *simbolici* ecc.: ecco le tracce evidenti del processo. Ma a questo punto avviene il capovolgimento o lo scambio: sono questi segni, o per dire meglio alcuni di essi come le piccole variazioni ereditarie ecc., la *causa* del processo. Se siamo di fronte a tracce di un’attività simbolica, dobbiamo trovarne la causa a livello genetico; in ultima analisi devono essere i neuroni a produrre l’attività simbolica. E la riprova è che, se monitorate a livello cerebrale una qualche attività simbolica (come oggi è possibile fare), vedrete il coinvolgimento di qualche specifica area neurale. L’indagine cerebrale passa dal reperimento di segni indicatori e orientativi allo stabilimento di supposte cause efficienti.

Ricordando un antico argomento, sarebbe come dire che sono le gambe, diceva Socrate, ad avermi portato in carcere; così accade uno scambio tra la giusta constatazione che, senza gambe, nessuno può andare in luogo alcuno, alla sciocchezza che fa delle gambe, non un mezzo, ma un fine in sé. Certo, Socrate si risolveva il problema con l’anima, e qui lo scienziato ha tutte le ragioni di dichiararsi insoddisfatto, perché l’anima non lascia segni e la sua azione, se mai esiste, è inverificabile. Senza il corpo, quindi, nessuna azione è ragionevolmente concepibile, ma che ciò che accade a un corpo e di un corpo sia ancora semplicemente... un corpo, questo è un palese non senso. Le gambe non pensano a dove andare e i neuroni non producono idee intelligenti, anche se è più che plausibile cercare nei neuroni una traccia del fatto che un pensiero in-

telligente ha pensato qualcosa. Come se ne viene fuori? Per ora limitiamoci alla *pars destruens* delle nostre osservazioni⁴.

Torniamo a Tattersall. La nascita di *Homo sapiens* con la sua anatomia moderna, egli dice, precede di circa 100.000 anni le perline bucate (p. 235). In termini biologici si tratta di un evento straordinario, perché *Homo sapiens* è decisamente diverso dagli altri ominidi; è difficile o impossibile assegnargli dei precedenti. Pare infatti che il nostro fisico e il nostro intelletto attuali non siano il risultato di tempi lunghi e di un percorso graduale. In particolare, le variazioni climatiche della fine del Pleistocene potrebbero aver fornito l'occasione per il verificarsi di un salto evolutivo, conclusosi con la capacità di «manipolare simbolicamente l'informazione». Di sicuro non si tratta però del semplice aumento della massa cerebrale (il cervello dei Cro-Magnon pare addirittura rimpicciolito rispetto a quello dei Neanderthal, dei quali non si conosce attività sicuramente simbolica). E perciò Tattersall ribadisce: l'unica ipotesi possibile è un cambiamento nella organizzazione interna dei circuiti cerebrali; è per questo che «la nostra specie possiede un pensiero simbolico ed è capace di elaborare l'informazione in forme del tutto rivoluzionarie e mai viste prima» (p. 237, ma *viste da chi?*). Addirittura alcuni scienziati pensano che tutto sia accaduto grazie a «un gene della *capacità simbolica*» (grazie al quale, dunque, anche questo brillante pensiero sarebbe formulato: un gene-dio aristotelico che non solo pensa, ma pensa anche se stesso). Tattersall trova che la cosa sia piuttosto illusoria: «Al momento non abbiamo alcun dato genetico che si possa considerare la causa responsabile della nostra unicità in termini cognitivi» (p. 238). Al momento; ma ha senso immaginare che la genetica trovi nel suo ambito cause *responsabili*? Non è questo modo di parlare del tutto *irresponsabile*? E cioè irrazionale e non degno di essere considerato scientifico?

Tattersall propone un'altra via, indubbiamente più interessante. Detto in sintesi: non abbiamo ancora idee precise su quale riorganizzazione genetica abbia dato origine all'anatomia esclusiva di *Homo sapiens*, ma è possibile che la nostra capacità cognitiva sia stata acquisita come un prodotto secondario del cambiamento genetico, casuale e ramificato, che ha avuto come risultato la comparsa di *Homo sapiens* come essere distinto. Si fa fatica a non osservare che questa ipotesi sarebbe allora, a sua volta, un prodotto secondario, ma procediamo. Alla riorganizzazione genetica generale si sarebbe dunque aggiunto un ingrediente neurale che avrebbe predisposto la nostra specie al pensiero simbolico: una conseguenza che Tattersall definisce «passiva» (prima aveva detto «secondaria») di quella riorganizzazione dello sviluppo che ha dato origine, circa 200.000 anni fa, all'*Homo sapiens* anatomicamente riconoscibile. In proposito Tattersall utilizza (immagino senza saperlo) la brillante formula inventata da Chauncey Wright, l'amico e collaboratore di Darwin, per chiarire la nascita della intelligenza umana: un nuovo uso di antiche funzioni⁵. Si tratta, dice Tattersall, delle innovazioni genetiche casuali, che non conseguono a uno stile di vita (non sono *ad-attamenti*) ma lo anticipano (*ex-attamenti*): caratteri che acquisiscono una nuova funzione a posteriori (p. 239). Si pensi al comparire delle

⁴ Per una critica dell'argomento socratico e in generale per tutta la questione qui sollevata cfr. C. Sini, *L'origine del significato*, in *Transito Verità*, vol. V delle *Opere*, a cura di F. Cambria, Jaca Book, Milano 2012, pp. 231ss.

⁵ Cfr. C. Sini, *Darwin e la psicozoologia*, in *Incontri. Vie dell'errore, vie della verità*, Jaca Book, Milano 2013, pp. 69-86.

penne molti milioni di anni prima di divenire componenti essenziali per il volo, oppure alle zampe emerse in animali ancora acquatici. Così accadrebbe per l'intelligenza simbolica. I neuroni, del tutto *casualmente*, si erano già inconsciamente attrezzati; tutto era lì pronto per pensare, e poi ecco che una novità evolutiva avrebbe fornito l'occasione per scoprire questa possibilità nascosta, sino ad allora non riconosciuta.

Confesso l'assoluta incapacità di raccapezzarmi. Dunque, c'erano delle configurazioni neurali lì pronte per pensare, ma che non pensavano (restavano mute, passive, chissà cosa facevano). Poi, grazie a un cambiamento delle circostanze, ecco che gli esseri umani scoprono di averle e cominciano a pensare. Ma sono le circostanze, gli esseri umani o i neuroni che pensano? I neuroni, si è detto. Ma allora com'è che prima non pensavano e poi pensavano, agendo come *causa* del pensare? Non riesco a raffigurarmi la cosa in modo comprensibile e invero si deve dire lo stesso anche di Tattersall, che a questo esatto punto scrive: la capacità simbolica viene *rilasciata* «grazie a un stimolo che deve per forza essere stato di tipo culturale: la parte biologica infatti esisteva già» (p. 239). Ma che razza di ragionamento è questo? Una novità evolutiva capace di elaborare pensiero simbolico, cioè cultura, si *sveglia* e comincia a funzionare grazie a uno stimolo simbolico, cioè culturale? Forse il soffio di Dio nel naso o nella bocca di Adamo?

Certo, la cosa è assai complessa e non è il caso di fare dello spirito (che ci fosse già o no). Tattersall avanza l'ultimo tentativo, di sicuro il più interessante. Dapprima ricorda la tesi secondo la quale lo stimolo alla nascita del pensiero simbolico sarebbe fornito dalla sempre più stretta e complessa vita sociale dei gruppi umani, raccolti la notte intorno ai loro focolari, intenti a collaborare nella caccia, nella costruzione di ripari ecc.; poi avanza la tesi a suo avviso (e, in certo modo, anche nostro) più plausibile, tesi riferita alla nascita e all'uso del linguaggio: uso che portò a suddividere il mondo che ci circonda in un vasto vocabolario (p. 243). Fu il linguaggio a generare «un nuovo modo di vedere e di inventare il mondo». Fu questo stimolo a farci superare la soglia della capacità simbolica, sino a sostituire i suoni con i segni (p. 245). Qui dovremmo fermarci di nuovo, per l'impossibilità di aderire a così superficiali e astratte formulazioni relativamente a che cosa sia opportuno intendere per linguaggio (soprattutto nella sua fase aurorale), simbolo e segno. Ce lo risparmiamo, avendone trattato ampiamente in molti nostri scritti, e veniamo invece alle ultime considerazioni del nostro autore.

Il problema, egli scrive, è di conoscere *esattamente* la differenza tra processi mentali e processi che procedono senza parole. Se questo è il problema, di sicuro è irresolubile, perché non potremmo conoscere *esattamente* alcunché senza fare uso delle parole, cioè di quel vocabolario cui Tattersall aveva brillantemente accennato sopra. Quindi senza già frequentare quella differenza che vorremmo confrontare con il suo esterno, il suo diverso o il suo *altro*. Forse Tattersall immagina che sarebbe una soluzione poter mostrare all'opera, nei due casi, certe parti specifiche del cervello. Vedere questo è sì una conoscenza, così formulabile (e già la neurologia ne sa appunto abbastanza): quando pensi senza parole si accende qui; quando usi le parole si accende in quest'altro luogo. Salvo che tutto questo non puoi né dirlo né vederlo (né farlo accadere) senza parole, e che un *pensiero senza parole* è per di più una nozione quanto mai vaga e somigliante a un ferro ligneo. È pur sempre un pensiero che parla a cercar di

capire un pensiero che non parla, come il pensiero che parla pensa e dice, supponendo (beato lui) di star cercando una cosa reale e consistente.

Indubbiamente un pensiero senza parole si può immaginare all'opera nei diversi processi che hanno mirabilmente dotato gli ominidi di tecnologie, cioè da quando, dice Tattersall, il primo produttore di strumenti ha battuto due rocce insieme (p. 253)⁶. Un cammino sempre più complesso, che procedette di sicuro a tappe: le ultime sono comprese, dice Tattersall, tra 90.000 e 50.000 anni fa. Un cammino che ha al centro una sorta di crescente «memoria operativa»: la possiamo supporre già così sviluppata ed efficiente nell'*Homo sapiens*, che viene da pensare che l'acquisizione del linguaggio non sia stata originariamente in relazione diretta o essenziale con quelle che, con parole sin troppo attuali, gli antropologi chiamano «capacità cognitive». Un'ipotesi affascinante che anche Tattersall ha il merito di avanzare e proprio qui lo lasciamo, non senza avvertire il bisogno di esprimere viva gratitudine per tutto ciò che il suo libro straordinario ci ha insegnato.

3. La macchina

Torniamo alle nostre macchine. Ogni macchina, come qui la intendiamo, è una *installazione* (Heidegger forse penserebbe al *Gestell*, che significa, tra l'altro, piedistallo, scaffale, ossatura e cavalletto). La macchina si *installa* tra l'organismo e l'ambiente e funziona come uno strumento *esosomatico* (come dicono gli antropologi), ma la cosa esige un chiarimento. Non possiamo infatti separare il *soma* dal suo ambiente (per farlo avremmo infatti bisogno di una macchina). Corpo vivente organico (*soma*) e ambiente (il *suo* ambiente) fanno uno: la rondine ha il suo cielo e la margherita il suo prato. Quando e come da questa indisgiungibile relazione qualcosa si *stacca* estraniandosi? Come possiamo concepire tale evento? Possiamo forse pensare a un nuovo uso di vecchie funzioni, come usare l'acqua per spegnere l'incendio o il ramo per farne un bastone? Qualcosa viene sottratto alla relazione immediatamente con-costitutiva di organismo e ambiente e viene impiegato come mezzo o strumento: esso consente all'organismo di modificare la sua relazione originaria organismo-ambiente (di fatto cominciando a diventare appunto un organismo che *ha* un ambiente e non che *è* il suo ambiente, che è uno con esso). Possiamo immaginare una sorta di prolungamento del corpo, del *soma*, al di là delle funzioni che erano spontaneamente emerse nella relazione originaria con l'ambiente. Il bastone potenzia ed estende il braccio ecc. Ecco una prima soglia di emergenza di azioni propriamente *intelligenti* (non iscritte già nell'eredità genetica e in ciò che si suole chiamare istinto).

Ovviamente questa novità operativa rimbalza sul *soma* e innesca nuove relazioni e con-costituzioni tra organismo e ambiente: l'intelligenza animale è in cammino attraverso una vicenda metamorfica, una *storia* di corpi che cercano, trovano o non trovano l'*adattamento* (la loro azione concorre alla trasformazione dello stesso ambiente ecc.). In questo cammino e alla luce del nostro problema lo stacco linguistico si rivela decisivo; è esso a produrre la macchina culturale: una tipica produzione arti-ficiale. E del resto la macchina linguistica esibisce un esosomatismo perfetto: la voce, così come ogni segno e traccia di scrittura, si

⁶ Per questa brillante osservazione rinvio anche alle analisi da me svolte in *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., pp. 63ss.

stacca dal corpo e risuona *significativamente* nello spazio per tutti (per innescare la risposta di tutti, compreso l'autore del gesto vocale); oppure vi permane, esibendo durevolmente nel tempo i suoi segni.

In quanto la macchina linguistica esibisce lo stimolo alla risposta comune (questo suono significa *per tutti*: c'è una preda; questo colore sul viso indica *a tutti*: siamo in guerra ecc.), allora il linguaggio muove i corpi in modo conforme e in questo senso è appunto un automa (la causa autonoma del movimento collettivo). E così la macchina linguistica si *installa* dentro i corpi in azione nella loro relazione comunitaria (in comune) e nella relazione all'ambiente, modificando gli uni e l'altro: il cammino della civiltà è cominciato. Infatti la macchina linguistica fa anche di più: inserisce nella relazione degli umani col mondo e tra loro nuove entità originali (per esempio il vocabolario di cui parlava Tattersall), come tipici prodotti del lavoro linguistico. Intendiamo infatti per lavoro ciò che produce resti disponibili. Non l'occasionale uso di un ramo per catturare termiti, ma la raccolta di strumenti appositamente conservati e messi da parte per la lavorazione: questi tipi di roccia, queste schegge affilate ecc. Il lavoro ominide diviene propriamente lavoro umano quando la produzione di parole (suoni-segni-gesti-colori-azioni-ritmi ecc.) genera *conoscenza consapevole*: non solo saper fare, ma sapere *che cosa* (ecco la parola) si fa. Non installazioni meramente operative, ma installazioni potenzialmente concettuali, in cammino attraverso i segni della pratica linguistica volta a volta così e così determinata. (È ancora ciò che in questo momento stiamo facendo).

Detto questo in generale, proviamo a scendere più in dettaglio. La macchina dunque modifica la disponibilità, l'abito dell'agente, in quanto gli affida e gli offre una progettualità *mediata*, trasferita in un terzo *installato* fra intenzione e riempimento. La progettualità immediata è agita, non è *vista*, non è rappresentata, e in questo senso non è saputa (sa fare, si è detto, ma non sa che cosa fa). Prendiamo l'esempio di Tattersall: la percussione di due sassi per ottenere una lamina. L'agente ha già usato sassi, occasionalmente idonei, per percuotere e per raschiare: già queste azioni sono macchine, quanto meno potenziali o in miniatura. (Si ricordino i significati di «macchina» a suo tempo elencati: mezzo, espediente, disegno, artificio, ordigno, congegno, raggio, astuzia, industria ecc.) Il sasso fa da mediatore e diviene criterio e misura per ordinare e analizzare l'ambiente: a suo modo incarna un primordiale algoritmo. Inoltre l'esempio mostra già come una macchina (percuotere con un sasso) ne generi un'altra (ottenere da un sasso una lamina). Questo è un aspetto fondamentale ed essenziale: le macchine, in certo modo, si muovono da sole (sono appunto automi), sono sempre più autogenerative e autoevolutive. E così la situazione si capovolge. Dicevamo che la macchina è il medio che consente all'organismo di agire in modo *lavorativo* sull'ambiente; ma ora comprendiamo che l'azione della macchina, *acculturando* il corpo, fa proprio del corpo il medio dell'azione. La macchina si rigenera *nel* corpo in azione; essa non ha vita (se non potenzialmente come macchina biologica: il grande orizzonte del nostro futuro) e tuttavia suscita e governa l'azione del corpo vivente acculturato (*macchinato*).

Vedere la potenziale presenza di una lamina in un sasso opportunamente percosso da un altro sasso: questo vedere innesca un'attività surrettizia, sovra-naturale. Essa non modifica in modo appariscente la struttura superficiale del *bios* (della biosfera), anche se certamente modifica alla lunga la postura e poi

la struttura di occhi, mani e relative connessioni cerebrali (così noi siamo oggi in grado di vedere e di dire, beninteso con le *nostre* macchine e grazie a esse). La capacità di usare una macchina non sembra essere ereditaria; nemmeno la capacità linguistica lo è: si esige uno stimolo *macchinico*, cioè culturale (come aveva intuito, ma poi mal compreso, Tattersall). Per questo non ha senso dire che sono i neuroni la causa; si tratta invece di una relazione complessa e riflessa corpo-mondo, che lascia tracce nel corpo, ma esige di nuovo la relazione al mondo e agli altri corpi per attivarsi. Il mondo *fa* il corpo tramite la relazione di ogni corpo con gli altri corpi e con l'ambiente. La macchina *fa*, nel corpo, la mente strumentale (l'astrazione simbolica o l'informazione cognitiva, come dice Tattersall in base alle sue macchine e in quanto *detto* dalle sue macchine). La macchina presuppone il corpo vivente per renderlo conoscente e lavorativo. Per la stessa via può arrivare anche a *produrre* il corpo vivente, ma sempre a partire dal vivente e per il vivente.

Il possesso di uno strumento genera conseguenze molteplici. Un conto è l'abito di risposta al fuoco (per esempio scappare di fronte all'incendio della foresta; l'attore non vede propriamente né *foresta* né *fuoco*: vede che deve scappare); un altro è *usare* il fuoco, per esempio una fiaccola: l'attore domina tecnicamente la *cosa*, mostrando ed esercitando l'arte consapevole e produttiva che consente di conoscere *il fuoco* (cioè la cosa e la parola, nella loro nascita contemporanea). Ogni strumento modifica la vita del gruppo umano. Si avvia così il cammino sterminato di una idealmente infinita catena di macchine, la cui interazione progressiva dà luogo a esiti imprevedibili e assai più complessi della loro semplice somma aritmetica. Il corpo vivente e il corpo del mondo ne sono profondamente modificati; non è più solo il mondo che modella il corpo vivente, ma è anche il corpo lavorativo che modella il mondo. Non è una semplice combinatoria di casuali forze naturali che ha scatenato l'incendio, ma il consapevole progetto umano di far terra bruciata intorno all'invasore. Uso innaturale di forze naturali.

Forse ora si comincia a comprendere che il corpo umano è *gettato* nel progetto delle macchine, nella catena degli automi. Può volere e perseguire solo ciò che esse mostrano, aprono e consentono, ma la visibilità aperta dalle macchine è nel contempo la *libertà* dell'essere umano. Se, al contrario, si legge qui una servitù (come spesso erroneamente si fa), è perché si concepisce l'essere umano secondo le superficiali e superstiziose convinzioni ideologiche del cosiddetto senso comune, che pensa l'agente come un soggetto e un attore assoluti (cioè sciolti dalla relazione al mondo e alle macchine, che l'hanno invero prodotto). La libertà dell'essere umano coincide interamente con il concreto lavoro delle sue pratiche, reso possibile e reale dalle sue macchine; lavoro che è condizione e strumento del progresso materiale, intellettuale e morale delle sue azioni. Nel contempo, l'incremento quantitativo delle possibilità accresce i rischi per la vita degli individui e dell'ambiente, come tutti sappiamo, sia perché l'azione *lavorativa* delle macchine è innaturale, ma non può fare a meno di transitare, come si è detto, grazie ai e nei corpi naturali; sia perché questo incremento è imparagonabilmente più veloce delle metamorfosi naturali e delle nostre possibilità di adeguata previsione e comprensione (il suo potere invisibile è incalcolabile: Heidegger avrebbe detto che è, o è diventato, «gigantesco»).

La nostra difficoltà di comprendere e di governare intellettualmente l'incremento dei prodotti delle macchine e le loro conseguenze impreviste e indesiderate ci riconduce di nuovo al linguaggio: lo strumento più pervasivo di ogni altro negli effetti retroflessi che produce. Macchina antica quanto il cosiddetto *Homo sapiens*, il linguaggio, in quanto caratterizzato dalla sua scrittura ideologica e ideografica, si rivela come l'*organon* per eccellenza. La sua macchina nasce in contesti specifici e tende per sua natura alla generalizzazione. Le macchine, dicevamo sopra, si innescano le une con le altre, ma entro limiti determinati dalla loro specificità naturale e materiale. Un bastone nato per allungare la portata dell'azione del braccio, può suggerire ulteriori usi e innescare macchine più complesse, oppure può inserirsi in esse dando vita a una specifica *meccanica*; c'è però un limite di efficienza, determinato appunto dalla sua *natura*: non si abbattono con un bastone le mosche o le zanzare. Il linguaggio invece, macchina eminentemente pervasiva e astratta, si estende a tutto, *ricopre* tutto (ogni *cosa*). Si inserisce in ogni altra macchina e la riassorbe in sé.

Peraltro il linguaggio è sempre una macchina complessa (non isolata o semplice, neppure nella riduzione ai lemmi del dizionario); si tratta di una macchina che agisce all'interno di intrecci di pratiche molto differenti (da sola non agisce mai: l'autismo è infatti la sua interna e puntuale negazione). Ma gli intrecci che così capitano al linguaggio sono essenziali e decisivi per le figure del *sapere*: tutta la cultura è di fatto una cultura *parlata*, che non può mai fare a meno del linguaggio. E così la visibilità della quale godiamo e di cui siamo capaci è governata dalla dicibilità che ci rappresenta: questa dicibilità la applichiamo a tutto e dappertutto. Non solo al presente (per dire le cose che sono attuali nella nostra esperienza), ma anche per dire il passato e il futuro. Tattersall non dubita nemmeno per un istante che applicare al tempo del paleolitico il linguaggio biologico e antropologico della sua scienza ultranovecentesca sia assolutamente legittimo (a cominciare appunto dal termine «paleolitico», come parola che si riferirebbe a una *cosa* o *situazione* a suo tempo «reale»). Naturalmente, anche quando noi diciamo che questa dicibilità è una *macchina*, la figura *culturale* di un *automa*, il nostro stesso tratto espressivo è un dire che dice e disdice. Per certi versi non può che dire così, mosso com'è dal cammino necessario delle macchine che quel dire suggeriscono e partoriscono; per altri versi non può assumere questo dire con la medesima ingenuità e fiducia del dire scientifico, come se fosse la traduzione e il rispecchiamento di *cose reali* ora finalmente ravvisate e dette per quello che *sono*.

È evidente che dobbiamo farci carico di questa ambiguità e chiarire in che senso essa si possa condividere e accogliere, ma anzitutto accenniamo alla necessità che sembra muovere dal profondo questo dire delle macchine (per quanto almeno tale necessità si rende visibile). Il nostro tempo (si potrebbe osservare) è massimamente impegnato a produrre la macchina che parla, cioè la totale estroflessione della mente, prodotta essa stessa dalle avventure del linguaggio, per esempio a partire dalla sua estroflessione alfabetica⁷. Questo progetto, che procede senza un sapere all'altezza del suo evento, esige appunto un sapere conforme, un sapere all'altezza di quel che *si fa* di noi, in noi e attraverso noi. Naturalmente anche questo sapere è dominato oscuramente dal suo *mac-*

⁷ Il primo riferimento alla mente così intesa risuonò chiaramente nel poema di Parmenide. Cfr. C. Sini, *Semata: i sentieri dell'essere*, in *Incontri*, cit., pp. 13-21; cfr. anche Id., *Il metodo e la via*, Mimesis, Milano 2013.

chinismo e dal suo *meccanismo* profondo (forse avviatosi con la fotografia, i raggi X, il cinema, la robotica del video ecc.: nuovi supporti per la trasmissione e l'elaborazione del messaggio, ma forse anche con tutt'altro): il prodotto del nostro sapere si produce all'interno delle macchine invisibili che governano la nostra cultura, il nostro *lavoro*; letteralmente vi nasce *dentro*. Nel contempo questo sapere autoriflessivo provvede a raffigurare quel potere invisibile delle macchine cui ci riferiamo, provvede a esibirlo e in un certo senso a replicarlo e a rilanciarlo.

Questa operazione, consistente nel tentare di mostrare le macchine operanti nel nostro passato e nel nostro presente, è un'operazione che si potrebbe definire altrettanto bene sia come *ironica* sia come *tragica*. Infatti ha qualcosa del teatro e dell'*hypokrites*: nessuno può più credere ingenuamente nella sua verità *assoluta*, sciolta dalla rappresentazione e dal suo modo; nondimeno ognuno può vedersi iscritto e rispecchiato. Macchina (ricordo le sue definizioni) come astuzia e arte dell'inganno; inganno *tragico* però, non *magico*, cioè non *superstizioso*. Arte eminentemente *visionaria*, arte che racconta la *storia* della cultura come storia delle macchine e che vede nelle macchine la realizzazione del rapporto fra struttura e sovrastruttura: è l'*economia* delle macchine a riflettersi nella nostra cultura *mentale* e nelle nostre sovrastrutture ideologiche e ideografiche. Il nostro *macchinismo* vi si configura come una sorta di *teatro antropologico* o di *antropologia trascendentale* (senza illusioni fondative ultime); storia *etnologica* ed *etologica* vissuta ironicamente come una sorta di *turismo culturale* (avrebbe detto Nietzsche) e tragicamente come il dramma della verità cui siamo assegnati.

4. Il gioco delle pratiche

Gli intrecci che capitano al linguaggio e il linguaggio medesimo trovano un'espressione eminente e tipica nel «pensiero delle pratiche»⁸. Ne richiamiamo qui alcuni tratti essenziali, conformi alla presente argomentazione. Il pensiero delle pratiche insegna che oggetti e soggetti si stagliano sempre all'interno di un intreccio di pratiche, i cui confini sfumano in un limite indefinibile, cioè in un rinvio che continuamente si riapre, idealmente all'infinito. Quindi non abbiamo mai a che fare con soggetti e oggetti *assoluti*, cioè sciolti dall'intreccio di pratiche che li costituisce e li supporta.

Prendiamo il nostro Tattersall in quanto antropologo: noi possiamo riferirci alla sua attività professionale rianimando il contesto nel quale essa oggi si sviluppa, compresa la storia della sua scienza, la cui esposizione e rianimazione costituisce a sua volta l'oggetto di una complessa pratica della quale Tattersall, come tutti, è solo parzialmente consapevole. Un antropologo al lavoro è l'emergenza interna di un fare *antropologico* al quale il soggetto in questione appartiene. Come ogni fare, anche questo fare rinvia a una catena sterminata di macchine, se solo ci riflettiamo (senza dire che anche un'ulteriore pratica riflessiva così atteggiata esigerebbe a sua volta specifiche catene di macchine, incluso il linguaggio e la natura mutevole dei suoi racconti). Da quando i primi ricercatori della «Società degli osservatori dell'uomo», nata ai primi dell'800 in Francia, «si prepararono a effettuare una proficua spedizione tra i selvaggi delle terre australi, individui appartenenti a quell'umanità naturale che si estende dall'Antico

⁸ Cfr. C. Sini, *Opere*, a cura di F. Cambria, cit., vol. IV, tomi I (*Spinoza o l'archivio del sapere*) e II (*La solidarietà delle pratiche e l'origine dell'autocoscienza*).

al Nuovo Mondo come un grande corpo “morale” tenuto in stato di ignoranza⁹, una nuova forma di sapere si mise in cammino. Era la scuola degli *Idéologues* a ispirarla, della quale faceva parte il citato Degérando, autore dei 4 volumi del *Des signes* (1800), il primo moderno trattato di semiologia. Negli innumerevoli viaggi esplorativi fra i popoli allo stato di natura, dice Marina Sanlorenzo, il trattato di Degérando avrebbe ben figurato nel bagaglio dei ricercatori e ancor più vi trovarono forse posto le *Considération sur les diverses methodes à suivre dan l'observation des peuples sauvages* (1800), sempre di Degérando. Chissà se Tattersall ha memoria di questi primordi della storia della sua disciplina. Ovviamente questa nascita non ha la sua occasione e circostanza se non in altre storie del sapere e non soltanto del sapere, ma anche del fare economico, tecnico, politico, giuridico, morale e religioso. Analogamente c'è un'appartenenza ovvia quanto oscura di Tattersall agli strumenti attuali della sua disciplina (così lontana dalle *cose* e dai *pensieri* di un ricercatore della «Società degli osservatori dell'uomo» dell'800), assieme a una declinazione personale del modo di fare scienza antropologica che rappresenta lo specifico contributo del professor Tattersall.

Ora, come nasce questa *novità*? (Come muta e in generale si rinnova la scienza antropologica?) La novità non deriva per linea diretta e deduttiva dal sapere istituzionale del quale fa parte, ovvero vi deriva solo parzialmente. Qui all'antropologo Tattersall bisogna aggiungere l'uomo della vita corrente, con tutto il bagaglio di installazioni, di istituzioni e di macchine che caratterizza lui e insieme tutti noi come esseri umani del nostro tempo e dei nostri luoghi, plasmati da poteri oscuri e invisibili che reggono le fila del nostro fare e del nostro immaginare, desiderare e volere, far parte e disputare, imparare e inventare, e così via. Le condizioni superficiali e apparenti di queste nostre vite sono certo descrivibili, in base agli strumenti, cioè alle macchine, delle quali disponiamo; ma di condizioni ve ne sono poi di più profonde e inavvertite, condizioni che potrebbero trovarsi quanto meno evocate in generale se noi chiediamo: ma come accade un vivere così e così, proprio *questo* vivere (e anche in generale il vivere degli umani)? E come accade entro questo vivere il fare dell'antropologo così e così, e poi come accadono in parallelo tutte le figure sociali, istituzionali, affettive, morali che un individuo incarna nel corso dei suoi anni? Non si tratta affatto di uno slittamento verso domande e questioni di tipo *psicologico* o *sociologico* (nel senso istituzionale pubblico di questi saperi): si porrebbe qui il medesimo rinvio evocato nei confronti delle macchine del sapere antropologico; ecco altri intrecci di macchine con il loro abisso insondato, nel momento stesso in cui quel sapere psicologico o sociologico diviene oggetto di altre macchine, per esempio storiografiche, filosofiche ecc. Ciò che invece comincia a trasparire, se il senso delle domande sollevate viene correttamente inteso, è una falda di vita che non saprei definire se non come «materiale»: là dove ha luogo e si esercita appunto quel potere invisibile, quel lavoro anonimo e irresolubilmente intrecciato del quale si fa qui questione.

È in quanto la grande, sterminata macchina del lavoro che diciamo sociale e personale, composta da miliardi di altre macchine presenti e passate in continuo movimento e influenza reciproca, ci abita silenziosamente in ogni fare

⁹ Cfr. M. Sanlorenzo, *Introduzione* a J.-M. Degérando, *I segni e l'arte di pensare*, trad. it., Spirali, Milano 1991, p. 15.

del nostro vivere (nel nostro alzarci come nell'andare a dormire, nel nostro viaggiare e guidare automobili, nel nostro mangiare e lavorare, nel nostro svagarci, leggere, ascoltare, discutere, guardare, litigare, amareggiare e così via), che ci accade di essere come siamo, di pensare e credere quello che crediamo, di condividere e di respingere nei modi in cui prendiamo partito o ci disinteressiamo, collaboriamo o conflighiamo. E poi, stupefacentemente, in un tempo successivo di non esserlo più, di essere diventati altri da come eravamo, senza potercene fornire ragioni sufficienti: pensavamo e agivamo in un certo modo, che ora ci sembra non più condivisibile, persino quasi incomprensibile (come potevamo pensare così?); dell'attuale mutamento forniremmo anche certe ragioni, quelle che ci caratterizzano appunto oggi; ma com'è avvenuta la metamorfosi? Che cosa ha veicolato il mutamento, la nuova sensibilità, le nuove evidenze, le nuove adesioni e certezze?

Ogni postura, ogni risposta, ogni gesto o discorso hanno alla base e all'origine *azioni concrete delle macchine* (come noi le chiamiamo), azioni complesse e inavvertite nel loro accadere reciprocamente influenzantesi (non stiamo dicendo: un agire *inconscio*, che è a sua volta un'altra macchina interpretativa), azioni che, con i loro *prodotti*, ci aprono orizzonti, suggeriscono, sollecitano, inviano, motivano, distolgono, realizzano, distruggono, rendendoci conformemente visibile il mondo, le cose del mondo, e noi stessi.

Il riferimento a tutto ciò non può, per la natura stessa della *cosa*, divenire oggetto di un *sapere*: ogni sapere ha le sue macchine, dalle quali derivano e dipendono la visibilità e la comprensione che lo caratterizzano. Si tratta piuttosto di *abitare* tale consapevolezza, si tratta di farne una *presenza attiva* nella valutazione del *senso* del sapere che volta a volta incarniamo e della assunzione di *responsabilità* e di *libertà* (come osservammo) che fatalmente ce ne deriva. Si tratta di preservare da un'*oggettivazione* indebita quel potere invisibile che produce *saperi*, di renderne consapevole la presenza e il transito, senza immaginare superstiziosamente di poterlo ridurre a *fondo* manipolabile a piacere, a fine quantificabile e programmabile in *nostro* potere. Senza ridurlo, direbbe Whitehead, a una *concretizzazione mal posta*.

Questo infatti è il punto: che Tattersall, come ognuno di noi, non accompagna il suo lavoro, il suo leggere e scrivere di antropologia, il suo mettere in opera gli strumenti straordinari della sua scienza, il suo sapere e insieme il suo saper vivere, con una veduta del tipo sopra succintamente evocato; egli non si vede affatto collocato in questo turbinio immenso di macchine e di poteri invisibili che sono alla base del suo mondo di vita come del mondo di ogni altro; non si ravvisa come punta emergente di una sotterranea evoluzione *tellurica* (non quella che descrive con la sua scienza soltanto, ma anche ciò che ha reso possibile appunto questa sua macchina sapiente); si immagina o si sente invece di fronte a una supposta verità del mondo *esterno* da scandagliare e da scoprire, senza il minimo sospetto delle macchine superficiali e profonde che hanno reso possibile la sua immaginazione di scienziato *realista* (così come ha reso possibile il cosiddetto realismo del senso comune). Non gli è per nulla familiare e accessibile il pensiero secondo il quale anche quella «natura oggettiva» alla quale silenziosamente si riferisce è di fatto una installazione del lavoro umano, un effetto della sua coltura e cultura, delle sue mani e del suo linguaggio, cioè delle infinite macchine che vi hanno luogo.

Ecco che di *natura* si deve allora parlare in due sensi: la natura è sempre l'oggetto e il risultato del lavoro e delle pratiche umane, comprese le pratiche conoscitive. L'intera natura, in quanto lavorata dall'uomo, è una installazione in divenire: esattamente come lo è l'interno di una casa borghese, con il suo salotto buono e i quadri alla parete che rievocano il paesaggio naturale (una moda che cominciò, per molte intrecciate ragioni, nell'Olanda del '600). Ma nel contempo natura è anche l'evento di questa relazione stessa, messa in campo da questo operare e lavorare, qualcosa che si avvicina a ciò che oscuramente intende lo scienziato nei suoi sogni *naturalistici* (direbbe Husserl): non però l'oggetto interno di un sapere, ma proprio l'incircoscribibile *altro* speculare del sapere che sempre nel fare del sapere e del saper vivere si manifesta in figura diveniente e metamorfica.

5. La trasformazione etica del pensiero delle pratiche

Ogni macchina è condizione e insieme specchio dell'azione. Il suo supporto attivo si offre, esibendosi, a una possibile lettura, sicché ogni macchina si rivela a se stessa (o *può* rivelarsi a se stessa, come la *volontà* in Schopenhauer, per esempio) attraversando la vita del vivente che sa, come diceva Parmenide. Certamente questa autoriflessione si potenzia enormemente con la macchina, con l'automa del linguaggio. Indubbiamente già la pietra scheggiata, lavorata in forma di lamina, si offre all'attore come un criterio di classificazione e di analisi del mondo circostante immediatamente vissuto: differenza tra pietre più o meno idonee, differenza tra materiali scalfibili e non scalfibili e così via: il lavoro ne viene indirizzato, ri-finalizzato, orientato a nuovi usi di vecchie funzioni. Ma questo saper fare si complica enormemente nel momento in cui la macchina del linguaggio, retroflettendosi sull'agente e rendendolo appunto un agente consapevole di esser tale, apre il lavoro al livello del sapere e del dire, a sé e agli altri, o agli altri e quindi a sé, *che cosa* si fa. Proprio il linguaggio costituisce quello specchio dell'azione, personale e sociale, che traduce il fare in una distanza prevista, calcolata, ritmata, in una combinatoria analitica, quantitativa, algoritmica. Questa macchina, che propriamente chiamiamo *cultura*, cambia la sostanza della vita degli umani. La scala della sua evoluzione è milioni o miliardi di volte più veloce dei corpi che diciamo *naturali* e delle evoluzioni delle forme di vita sul pianeta. Il principio delle azioni e controazioni, degli intrecci che si riflettono secondo una combinatoria an-archica alla quale ci riferiamo con l'espressione *potere invisibile* è il medesimo, ma l'efficienza della sua espansione è incalcolabilmente più potente. Potremmo dire che i sistemi di idee che ne derivano sono come specie e varietà naturali, ma la loro evoluzione è incomparabilmente più rapida.

In questa luce lo straordinario potenziamento del lavoro conoscitivo, la costruzione in cammino di un soggetto ideale del sapere e del fare di tipo universale o generale (*planetario*), e così l'attivazione di inedite aperture circa ciò che si può fare nel mondo e del mondo, tutto ciò conduce a esiti che, aprendo delle libertà d'azione del tutto nuove, rischiano nondimeno di mettere in pericolo il riprodursi dell'equilibrio della cosiddetta vita naturale, cioè l'azione di quella natura come *evento* che si è sopra richiamata. Il lavoro conoscitivo entra in rotta di collisione col suo stesso *sensu* (il preteso e cosiddetto *progresso* etico e conoscitivo): un problema di *sensu* che non esiste per i viventi non umani, una domanda che in loro non ha luogo e che tutt'al più potrebbe definirsi, nei loro

confronti, come un destino. Nel momento in cui gli umani identificano il compito della conoscenza e la natura della verità con, direbbe Tattersall, il loro farsi *signori del pianeta*, allora proprio questa figura della verità rischia di apparire e di funzionare come il suo esatto contrario, come una totale menzogna rispetto al mondo e alla vita. In altri termini: se la conoscenza persegue l'autopromozione dell'umano come unico senso della vita del pianeta, se persegue semplicemente quella che Nietzsche chiamerebbe volontà di potenza, allora questa deriva della conoscenza diviene un lavoro autodistruttivo e incarna il paradossale perseguimento di una non-verità, scambiata o fatta passare per *verità assoluta*.

Se queste considerazioni descrivono un'area di consenso possibile, allora il pensiero delle pratiche è un modo per conferire loro una peculiare concretezza e sensatezza. Sensatezza interna alla macchina di questo discorso, la cui natura potrebbe forse definirsi *retorica*: invito a uno sguardo supposto meritevole di essere considerato «di maggior valore».

In realtà intorno al pensiero delle pratiche circolano da sempre perplessità e incertezze. Per esempio si osserva che, se è vero che soggetti e oggetti, significati e sensi, emergono all'interno di intrecci di pratiche determinati da un peculiare lavoro di catene di macchine ecc., allora anche questo dire ricade nel medesimo ambito. Quindi una delle due: o è in grado infine di mostrare se stesso, di esibire il fondamento ultimo della sua verità, interrompendo un rinvio infinito (che depotenzia evidentemente il significato del suo stesso dire); oppure, se non è in grado di farlo e anzi dichiara espressamente che il farlo non è nelle sue intenzioni, perché esigerlo sarebbe un compito insensato ecc., allora il pensiero delle pratiche, anche se intellettualmente condiviso, non sarebbe ulteriormente in grado di suggerire alcunché, alcun lavoro, alcun fare, l'esercizio di alcuna ulteriore *decisione*. Si ripeterebbe vacuamente come una sorta di *mantra*, di avvertimento, di esortazione retorica senza conseguenze apprezzabili.

Che a proposito del pensiero delle pratiche non si tratti di esibire quei *materiali*, quelle *macchine* al lavoro, quei *poteri invisibili* che lo renderebbero possibile, dovrebbe risultare chiaro dalla distinzione posta da quel pensiero tra le figure della verità espresse nella forma del significato (la verità come *documento* si potrebbe dire) e la verità stessa intesa come *evento* (la verità come *monumento*, come *installazione materiale* intesa nel suo semplice accadere, nel suo *potere invisibile* già sempre presupposto). Pretendere o richiedere di esibire la verità del pensiero delle pratiche equivarrebbe allora a intenderla esclusivamente dalla parte del significato, cioè a tradurla in un documento: come pretendere di disegnare la mano che disegna, riducendo la verità del disegno e del disegnare al significato grafico esibito, fallendo interamente la domanda di *senso* circa la possibilità e l'effettualità del suo fare. Chi dunque solleva questa pretesa, prende il pensiero delle pratiche dalla parte del significato, lo pensa e non sa altrimenti pensarlo se non come un significato; ovvero non è uscito da quell'incantesimo dal quale proprio il pensiero delle pratiche intendeva liberarlo.

Ma una volta usciti, per ipotesi, dall'incantesimo, che *fare* allora? Non è ogni fare già inibito e paralizzato dal suo essere una figura strutturalmente in errore rispetto all'evenire della verità (come anche diciamo)? Ma l'evento della verità eviene nelle sue figure, non altrove, assicuriamo. Posti in questa prospettiva, tutte le figure della verità e il loro errare incarnano infatti il *destino* della verità, il *senso* metamorfico del suo accadere e transitare. Questo dire, però, non

equivale infine a *giustificare ogni figura dell'esistente*, promuovendo o suggerendo una sorta di misticismo orientaleggiante, o di acquiescenza passiva, di rassegnata rinuncia a ogni decisione e a ogni fare?

Il pensiero delle pratiche è certamente una pratica di *sospensione*, in evidente continuità con taluni aspetti non secondari della tradizionale pratica filosofica. Abbiamo parlato, sopra, di pratica *ironica*. Praticare una pratica di sospensione (un'*etica della scrittura*, anche diciamo) significa evidentemente fare qualcosa e si tratterà allora di intendere bene il *sensu* di questo fare. Per altro verso, questo fare non ha ovviamente la pretesa di sostituirsi a ogni altro fare, di cancellarlo o di governarlo: Socrate può ben sollevare dubbi e domande per una notte intera, ma all'alba dovrà pure riscuotersi, tornare a casa, fare le sue abluzioni abituali, inviare la quotidiana preghiera agli Dei e così via. E poi: puoi ben sollevare domande *ironiche* sul tuo linguaggio, osservare che esso ti governa già nella domanda, ma questo non significa che allora tu debba rinunciare a parlare, che tu debba inibirti il linguaggio, figurandoti immaginarie soluzioni non linguistiche; significa piuttosto che devi cercare di frequentare il linguaggio e di abitarlo in un altro modo da come ti capitava di fare prima che una consapevolezza e una sospensione *ironica* l'avessero investito.

Nel caso del pensiero delle pratiche, direi che a colui che lo esercita deriva, più specificamente, una sorta di visione che *accompagna* il fare comune, senza essere propriamente un *fare comune*. Si tratta dell'*esercizio* di uno sguardo che, nel fare comune orientato verso i suoi oggetti e le sue finalità, si rivolge parallelamente e piuttosto al soggetto del fare, alle sue macchine in esercizio, alle sue occasioni e circostanze, alle installazioni che vi si esprimono.

Questo esercizio ognuno può farlo in due modi. Può effettivamente mandarlo a effetto: allora l'esercizio diviene una pratica attiva che si rivolge a se stessa nei modi che più avanti cercheremo di accennare. Oppure l'esercizio è semplicemente quello, come abbiamo detto, dell'accompagnare, del tenersi desti e vigili, nell'ambito di una sorta di visione o di sapienza prevalentemente implicita e generica. Agisco come agisco, ma nel contempo *vedo* (o *intravedo*) e so che le ragioni, i fini, le giustificazioni, le possibilità di successo di questo mio agire non sono in mio potere reale; tengo presente, ai margini e contemporaneamente al fare, che il mio agire è piuttosto nelle mani di un *potere invisibile* che viene da altrove e da lontano, un potere del quale sono debitore circa i miei scopi, l'uso dei miei mezzi, il perseguimento dei miei desideri e delle mie previsioni, e infine di me stesso come attore specifico delle mie azioni e del mio tener presente. Se è così, chiedo: non è evidente che questo *accompagnamento* finirà fatalmente per modificare il senso e il modo del mio agire quotidiano e comune, per esempio il mio modo di autorappresentarmelo, senza per questo inibirlo o cancellarlo?

Forse il tempo è venuto, con le sue macchine e le sue ragioni, perché questo sguardo, questa consapevolezza più o meno avvertita chiaramente in forma esplicita, si consolidi e si accompagni entro il fare di molti, o almeno di alcuni. Accadrebbe allora, per fare un esempio comparativo, qualcosa di simile a ciò che accadeva del pensiero di un Dio creatore dell'universo nel vissuto di certe epoche del passato. I cristiani, e in particolare e per esempio i re cristiani, si amavano e si odiavano, si facevano guerra e si alleavano tra loro, si rimproveravano a vicenda sostenendo le proprie ragioni, si accusavano reciprocamente

te di non essere dei buoni cristiani e così via, in un'atmosfera comune che non intendeva assolutamente mettere in dubbio la visione di un mondo creato per la presenza di un Dio creatore. Pressoché a nessuno veniva in mente di discutere questa credenza, questa visione complessiva e prioritaria delle cose; il contrario era invece considerato incomprensibile e insensato, mostruoso e non umano: se mai qualcuno se ne macchiasse, era giusto sopprimerlo come peste della città. Questo sentire entrava nella vita quotidiana di ognuno, scandiva le sue pratiche religiose, lo sorreggeva nei momenti di sofferenza, di angoscia, di patimento per la sconcertante insensatezza e ingiustizia del vivere. Certo non gli impediva di agire e di reagire bene o male, ma accompagnava le azioni con la percezione sia pur vaga di un senso ultimo indiscutibile, sebbene impossibile da esibire (così come si mostrano i fatti comuni) e persino molto difficile da garantire sul piano del ragionamento e delle sue certezze deduttive (il che non impediva che pratiche rivolte a questa finalità si sviluppavano sotto il nome di teologia e simili). Nessuno scandalo nasceva dal fatto che questo Dio-evento e senso del creato non si mostrasse come un fatto o una cosa: una pretesa che sarebbe stata insensata e incomprensiva di ciò che nel riferimento a Dio era in gioco. E così il ragionamento che intendeva avallare l'esistenza del Creatore era un rifornimento, più retorico che logico, di *buone ragioni*, senza l'assurda pretesa della riduzione della cosa alla *ragione*, perché la cosa in questione non era una cosa, non era l'oggetto di un giudizio logico, non era una ragione ultima riducibile a discorso, ma di tutto ciò era piuttosto il presupposto incircoscivibile e la causa profonda. Una causa, diremmo ora noi, certamente messa in campo per l'efficacia di innumerevoli poteri invisibili, poteri che governavano dal profondo la vita e i saperi di quei tempi.

Potremmo dire che analogamente il pensiero delle pratiche è l'esercizio di una *trasformazione etica*, di una nuova modalità o intonazione relativa al frequentare il mondo e al modo di comprenderlo, in base alla auto-evidenza eventuale di *ragioni* che non hanno una ragione ultima sulla quale appoggiarsi, né si sognano di pretenderla o di esibirla. Il riferimento di queste ragioni è pur sempre alla *visibilità* di ciò che nel pensiero delle pratiche si dice e si mostra: che c'è un *potere invisibile* che rende il mondo visibile e noi, nel mondo, vedenti, nel modo appunto in cui ci accade di esserlo.

6. L'etica della scrittura come esercizio pedagogico

Il pensiero delle pratiche può esercitarsi come un accompagnamento e insieme uno stimolo al *senso* delle azioni, abbiamo detto. Può risultare come un fattore che contribuisce a potenziare, a chiarire, a radicalizzare un sentimento già oggi assai diffuso, soprattutto in Occidente: il sentimento della impossibilità di continuare a condividere verità che si presentino e si pretendano assolute, inamovibili, indiscutibili nei loro significati, frequentati attivamente e verbalmente espressi. Tutto ciò, infatti, suona ormai per molti come una superstizione, un feticismo, una idolatria in palese contrasto con i *fatti* del nostro vissuto (ma non dimentichiamo che i *fatti* non vanno a loro volta intesi in modo superstizioso; vanno invece compresi come effetti del potere invisibile che continuamente accade e si rende visibile nelle nostre macchine *culturali*). Ma il pensiero delle pratiche, dicemmo, può anche ispirare esercizi peculiari, divenendo oggetto di specifica attuazione. Su come ciò si possa intendere avviamo qui una riflessione

preliminare, nella consapevolezza che i modi in questione potranno essere innumerevoli e ciò nondimeno tutti ugualmente sensati.

L'interesse generale potrebbe rivolgersi a una domanda che così suona: poiché il pensiero delle pratiche volge l'attenzione a quelle che qui abbiamo chiamato macchine o combinazioni di macchine, le quali modificano in modo profondo le condizioni *materiali* di vita e il potere invisibile che anarchicamente ci governa, quale particolare combinazione *installativa* consente questi stessi pensieri e la correlativa (e anche relativa) *libertà* che ce ne deriva? Abbiamo capito che la domanda va intesa correttamente, cioè non come un invito a una presunta descrizione ultimativa e definitiva di *come stanno le cose* (o le *macchine* e le *installazioni*), descrizione che sarebbe ovviamente autoreferenziale e affetta da quella che Hegel chiamava *cattiva infinità*. Come allora corrisponderle?

Ogni *cosa*, dicemmo, cela in sé una *istituzione* e si presenta, a ben vedere, come una *installazione* (un *monumento*). Tale per esempio è il libro che abbiamo davanti agli occhi e tra le mani di Ian Tattersall. L'uso che comunemente ne facciamo è ovviamente di leggerlo al fine di impadronirci delle sue tesi, dei suoi argomenti e in generale dei significati che esso espone e sostiene. Come questo accada e possa accadere, quali abiti e macchine sia necessario mettere in azione per arrivare a *comprenderlo* non è mai qualcosa su cui al lettore capiti di riflettere. Sappiamo che ci vogliono delle competenze: anzitutto saper leggere, il che è fondamentale, ma per altro verso è anche il meno. Queste sono preoccupazioni che sorgono solo all'editore, impegnato a capire come e a chi potrà vendere il libro; o al docente, che si chiede se sia adatto a figurare come testo da portare all'esame. Noi invece leggiamo e basta, con piacere e interesse. Così facendo, però, guardiamo solo la cosa a metà. Non la osserviamo appunto come installazione e monumento. Il libro infatti trasmette i pensieri del suo autore, dopo un lungo e complesso lavoro di ricerca e poi di riorganizzazione espositiva, ma a questo complesso lavoro effettivo pensiamo poco o nulla del tutto. Non vediamo, se non di scorcio, il riferimento disciplinare che il risultato implica, con i suoi livelli istituzionali e formativi costituiti da azioni innumerevoli e da materiali di ogni genere. E così pure dimentichiamo, leggendo, l'istituzione libreria che vi è all'opera, la sua traduzione a stampa, la sua confezione, la sua assunzione editoriale e la sua distribuzione, la sua avventura economica e merceologica. Potremmo ovviamente continuare. In generale poi dovremmo aggiungervi tutte le *cose* innumerevoli che sono relative alla vita concreta dell'autore del libro, le basi materiali e personali che hanno accompagnato nella fattispecie il suo cammino, connesse alla vita materiale dei suoi contemporanei, nonché al potere invisibile che condiziona, in continua metamorfosi, i luoghi e le azioni attuali dei soggetti attivi, leggenti e non leggenti.

Abbozzare un esercizio che se ne faccia in qualche modo carico è ciò che sovente ho chiamato «etica della scrittura», dove il termine *scrittura* è inteso nel senso più ampio possibile (traccia, gesto, apparato, schema, figura ecc.). Non può naturalmente trattarsi di una scrittura *disciplinare*: qui tutti i saperi sono posti appunto in questione e idealmente o programmaticamente ricondotti alle loro basi materiali e ai loro procedimenti effettuali. L'esercizio mira infatti a costituire un *terreno comune*; non propriamente un *sapere* comune, ma una procedura, un *metodo* nel senso del percorrimento condiviso di una via (*odos*) che sia in grado di risvegliare l'attenzione, la *visione*, la *sensibilità* nei confronti di quel potere invisibile che, così come governa quel libro nella sua realtà effettuale,

altrettanto governa noi nel momento in cui lo poniamo a tema di un lavoro *etico* e non soltanto ermeneutico.

Ciò che intende significare la parola *etico* concerne l'*abito* assunto dal nostro *lavoro*, che spesso abbiamo anche indicato come lavoro *genealogico*: infatti in esso sono contemporaneamente al lavoro la genesi della cosa in questione (nel nostro esempio il libro di Tattersall) e la nostra stessa genesi, in quanto atteggiati a svolgere i significati del libro, non in loro stessi separati, ma in relazione al potere invisibile che li ha generati e che insieme ha generato anche noi come viventi interpreti *genealogisti*. Abbiamo anche parlato, in proposito, di un riferimento alla vita concreta e profonda dell'autore del libro, alla sua *biografia*, nella continua consapevolezza e attiva esibizione del fatto che la nostra frequentazione di tale biografia è contemporaneamente e soprattutto la rivelazione della nostra stessa autobiografia: dice di lui dicendo (perché dice) di noi. Non potrebbe fare altrimenti e non si vede perché non dovrebbe farlo o dovrebbe fare altrimenti.

Questo è infatti il punto per il quale l'esercizio *etico* arriva ad attingere di scorcio, in modi indiretti, per allusioni grafiche e rinvii figurati, la consapevolezza della nostra dipendenza, nell'esercizio, dalle profonde forze sommoventi ed e-mozionanti del potere invisibile che ci abita e che ci indirizza. Non la visione della *cosa* (il potere invisibile tradotto indebitamente in un *oggetto* o in un *oggetto in sé* per un *soggetto in sé*), ma l'evocazione di uno sguardo, come dicemmo, di accompagnamento. L'esercizio etico, la sua scrittura, sperimenta così su di sé quel tratto generale e primario che abbiamo descritto come visione di accompagnamento e di contorno rivolto a ogni specifico fare e perciò anche a quel fare genealogico, a quell'esercizio di scrittura etica al quale qui alludiamo. Evocazione che convoca nella sua scrittura oscillante e in tensione, tesa cioè tra i significati e l'evento, tra documento e monumento, le forze espressive del potere invisibile. Le evoca provocando in proposito una visione estatica, attraverso la creazione di un frammento come specchio dell'intero e come sua catastrofe feconda¹⁰.

Evocare, convocare, provocare: ma come in concreto realizzare questo procedimento? Si potrebbe dire che qui è in gioco una *pedagogia fondamentale* che si fa carico dei mutamenti considerevoli ai quali il nostro tempo è soggetto, per esempio con la fine del primato del libro a stampa nella formazione della cultura comune o della cultura di base. Non è che il libro venga meno (se non altro per la forza della sua perdurante tradizione cui siamo pur sempre affidati), ma esso si staglia come installazione e monumento fra molte altre macchine e strumenti: solo in relazione con questi potrà forse continuare a svolgere la sua azione irrinunciabile. Potremmo dire allora, per farci intendere almeno alla lontana, che si tratterebbe, per esempio, di andare al libro come gli osservatori della natura umana si preparavano ad andare nei luoghi più o meno remoti dei loro viaggi. Si tratterebbe cioè di dotarsi di carte e documenti, luoghi e figure, apparecchiature e strumenti, registrazioni e riprese, dialoghi e incontri; e si tratterebbe infine di costruire insieme il documento *monumentale* di tutto ciò. Lavoro pedagogico in comune, che vive direttamente l'esperienza della costruzione di significati, senza poter dimenticare il senso complessivo della sua azione e la

¹⁰ Cfr. C. Sini, *Il filologo sintetico*, in *Da parte a parte. Apologia del relativo*, Ets, Pisa 2008.

sua complessità interattiva. Lavoro pedagogico che non insegna anzitutto il risultato già attinto da altri come esito di significati da apprendere passivamente; esso invita piuttosto a costruire insieme l'itinerario passo dopo passo, impraticandosi nell'uso degli strumenti, della loro genesi ed efficacia, e pervenendo infine a vedere lucidamente *che cosa* l'intero procedimento ha mostrato e quale *senso* può esibire sia per coloro che l'hanno composto, sia per coloro che ne potranno eventualmente fruire in seguito. A questi ultimi dovrebbe risultare ben chiaro l'invito a non restare *abbagliati* dalla *cosa*, isolata dal suo contesto e dalle sue concrete occasioni, cioè l'invito a non separarla dalla esibizione della sua *storia genealogica* e soprattutto a comprenderla come provocazione alla visione estatica del potere invisibile che in essa è operante e ha operato e che dovrebbe accompagnare e innescare poi ogni fruizione, a partire dalla nostra.

Provo a suggerire la cosa, sia pure in modo inevitabilmente molto vago, con due esempi. Il primo si riferisce a una famosa aria d'opera: «La morte (o il lamento) di Didone», nel terzo atto di *Dido and Aeneas* di Henry Purcell (1689). La calda voce di Barbara Hendricks invade la stanza, provenendo da un nostro CD. Come accada la ricezione è davvero difficile descrivere; essa può infatti declinarsi nei modi più vari, in circostanze diverse e per differenti fruitori. La sostanza del suono, la malinconia emozionante e indimenticabile della melodia (modellata sull'antichissima tradizione del *lai*, del *lamento*), la voce rotta e profonda a supporto dell'interpretazione suggestiva della cantante, la condotta ritmica ed espressiva del direttore; il ricordo delle vicende dell'opera, magari la visione fantastica della scena teatrale, ma anche il ricordo dei versi di Virgilio e l'immagine della nave di Enea, che si allontana furtiva, mentre l'incendio segnala la terra che si allontana all'eroe dolente, colpevole e costretto dal destino; la tragicità terribile, bella e sublime, della figurina della donna che si staglia nell'incendio notturno, sul punto di suicidarsi e l'irreparabilità drammatica di tutta la situazione; la voce magnifica che cantilenando, in un tono di rassegnazione quasi rarefatta, ma che spezza il cuore, ripete: «Remember me, remember me...». Ognuno può riempire l'esempio come crede; c'è nondimeno un tratto comune che accompagna tutti i riempimenti possibili ed è che l'ascoltatore, mentre segue a suo modo l'incontro con questa complessa *macchina* e splendida *installazione*, con questo *monumento lirico*, è di fatto e contemporaneamente sottratto dalla sua postura *fattuale* contingente ed è come proiettato in alto, accompagnato e sospinto in un luogo di ricezione e di visione ideali: ascolta, si emoziona, magari accenna con la voce il canto, muove il corpo seguendo il ritmo, pensa e giudica, ma a tutto ciò si pone accanto un sentore generale estatico che rianima vagamente nel profondo e ai margini dell'esperienza vissuta una percezione d'insieme indescrivibile in termini di significati verbali, un autonomo microcosmo luminoso d'esperienza ai margini del mondo reale esperito, e che però è un elemento indispensabile per l'incanto generale che si produce, più che in noi, in un luogo imprecisato del contesto della *cosa*, dell'evento: forse alla sommità della stanza, forse della testa, forse di entrambi... Qualcosa di simile a una notturna apparizione fantasmatica. E indubbiamente una catena sterminata di eventi, incredibilmente intrecciati dal potere invisibile che li governa, ci coinvolge in quell'attimo e indirettamente si fa indovinare.

Il secondo esempio lo traggio dal film «Roma città aperta» di Roberto Rossellini (1945) e dalle sue ultime scene. Il prete (Aldo Fabrizi) è legato alla sedia, al cospetto del plotone d'esecuzione, in uno scorcio di periferia funebre

e squallida. È solo davanti alla morte, con una rassegnazione e una dedizione al suo amaro destino che è tanto più profonda e coraggiosa in quanto non è in alcun modo esibita. Ma, pochi istanti prima della scarica mortale, in un cespuglio ai margini remoti del prato i ragazzini allievi del prete sono arrivati silenziosi e ora, tenendosi nascosti, segnalano la loro presenza con un fischio convenzionale. Il prete alza il capo, per un istante il suo sguardo si illumina. Forse ha compreso. Crepitano i moschetti. Poi il colpo di grazia dell'ufficiale. I ragazzini si rialzano e si allontanano silenziosi: la camera li segue mentre si allontanano, sparpagliati, zoppicanti e miseramente vestiti. Tutto questo si può dire e commentare, ma l'accompagnamento immaginativo, desolato e irredimibile, quella tragedia di un popolo e di una vicenda, l'assurdità della storia *adulta*, la sua ferocia che sovrasta i destini dei più deboli e dei migliori... che altro dire? Non si tratta di dire, si tratta di osservare quell'essere accompagnati *fuori*, come in un luogo immaginario di visione dall'alto: il film è finito, scorrono i titoli, si accende la luce e noi non possiamo dire, non desideriamo dire, non abbiamo da dire; ci guardiamo silenziosi gli uni con gli altri, insieme *risvegliati* a quel luogo in cui l'incontro con il *monumento filmico* ci ha di fatto accompagnati e invitati a soggiornare, attraverso la trama infinita di un potere invisibile che governa ogni cosa e noi con esso. Come si dice: ai confini della realtà.

Sulla scorta di questi due esempi cerco allora di suggerire un procedimento di *scrittura* (già ho detto che questo non significa semplicemente scrivere o disegnare su un foglio, ma allude a una complessa pratica di azioni, di macchine, di materiali variamente atteggiati e collegati, di esperienze attive e collettive ecc.) il cui scopo, nella presentazione di ciò che in essa si raffigura e nel modo della raffigurazione, suggerisca e inneschi una visione estatica, una percezione di accompagnamento rivolta alla consapevolezza, più vissuta che nominata, della complessità del cammino della verità e dei suoi significati; qualcosa che potrei definire come *l'incanto del conoscere*. Un incanto *filosofico* che non si esaurisce con e nei significati espressi e interpretati, ma che anzi si iscrive, accanto e sopra di essi, in un evento del destino che ogni volta si compie nella vita, nella occasionale biografia di coloro che hanno imparato e *sanno* frequentarlo nella libertà della visione *epochizzata* da qualsiasi pretesa ideologica e da qualsiasi scopo o finalità strumentale. Uno sguardo *al limite* che sormonta l'attualità macchinica per *toccare* (*thygein*, dicevano gli antichi) l'incombenza infinita e inesauribile del mondo, il suo sterminato esser già sempre là, o qua, incircoscribibile dal sapere e peraltro sempre circoscritto. Uno sguardo che comprenda davvero quella differenza tra evento della verità e figure del significato che è il punto essenziale del pensiero delle pratiche. Uno sguardo, perché l'evento cui si allude non sia ridotto a sua volta a un significato: ah ecco, si tratta di pensare anche l'evento, non solo il significato! No, non si tratta di questo. Al più si potrebbe dire che si tratta di non farsi invadere e di non farsi distogliere unicamente dal significato, restando completamente ciechi all'accadere dell'evento *col* significato; si tratta di non dimenticare di accompagnare l'accadere con uno sguardo di trapasso e con un ascolto di confine, là dove sembra di indovinare il brusio silenzioso di un intreccio invisibile, nello scorrere infinito delle sue molteplici figure.

Giovi in proposito un esempio tratto dal libro di Tattersall. Parliamo dei resti fossili rinvenuti all'ingresso di un'antica grotta occupata dagli ominidi in un periodo dal clima mite e umido. I frammenti ossei mostrerebbero tracce

di cannibalismo. «Le ossa fossili finora scoperte sono state brutalmente spezzate e molte presentano tracce ottenute tagliando, battendo e raschiando con strumenti in pietra. Inoltre, si possono notare fratture molto simili a quelle prodotte dagli ominidi macellando i corpi delle prede. Tutte le ossa, umane e non umane, sono state trattate allo stesso modo. Ciò implica che tutti i corpi di cui le ossa facevano parte sono stati mangiati. [...] Gli undici bambini e adolescenti riconosciuti nei resti macellati non sono stati oggetto di alcuna manipolazione [simbolica] particolare e le tecniche di macellazione utilizzate avevano soltanto lo scopo di ricavare la maggior quantità possibile di cibo, cervello incluso. [...] Gli scienziati hanno suggerito che il cannibalismo facesse parte delle normali strategie di sussistenza di *Homo antecessor*. I ricercatori si sono spinti oltre, ipotizzando che la tenera età degli individui mangiati indicasse il loro status di vittime vulnerabili, prede di cacciatori impegnati a fare razzia nei gruppi vicini» (pp. 177-8).

La scena terribile che si apre per la nostra immaginazione suscita emozioni certamente simili negli scienziati scopritori, in Tattersall che la racconta, in noi che leggiamo. Accanto agli elementi conoscitivi e razionalmente ipotetici del racconto è però possibile animare una *visione* più ampia che abbraccia in un unico orizzonte ideale la realtà esistenziale dell'evento ricostruito con il lavoro di esseri umani impegnati con le loro attuali macchine a rianimare un passato del quale sono peraltro conseguenza e fine, sia pure involontari. Così noi ci ravvisiamo nel quadro e insieme ai suoi margini; immaginiamo l'irrompere inatteso quanto forse temuto dei predatori nella caverna, le grida, l'orrore, i tentativi di fuga, la rapida conclusione della lotta ecc. Nel contempo sappiamo bene di non poter immaginare i vissuti di quegli esseri se non in base ai nostri, così lontani e certo diversi. Il nostro sapere non è quella vita vissuta, ma appunto un altro vissuto a suo modo sapiente. D'altra parte la vittoriosa spedizione di quei remoti antenati, gli strumenti e le tecniche sociali che la supportavano, non sono senza connessione con le nostre straordinarie macchine, quasi che quella razzia crudele fosse nondimeno una condizione per questa nostra società che impiega sforzi e risorse al fine di ricostruire e conoscere il passato della nostra specie e della terra, cioè di tradurlo nelle figure di un sapere immensamente differente da quelle origini e nondimeno pur sempre derivato da esse, attraverso quella che qui chiamiamo catena di poteri invisibili che governano ogni trasformazione e azione. Lo sguardo complessivo che ne risulta pone di fronte a una scena che non richiede il nostro giudizio, la nostra adesione o il nostro ripudio: una scena che si risolve interamente nel suo evento coinvolgente lo spettatore; un evento che lo assegna, lo risolve, lo solleva a uno sguardo senza più parole e senza più pretesa di tradursi in significati espressi, pur restando nel cerchio di luce del sapere. Un sapere che vorrei continuare ad assegnare a ciò che chiamiamo filosofia, come luogo eminentemente connesso all'esperienza dell'incanto del conoscere e alla sua *sospensione etica*. Un sapere che cerca nuove scritture e nuovi modi di frequentarle per restare idealmente fedele alla sua tradizione, ma soprattutto idoneo a transitarla nel presente e nel futuro.

E così in conclusione vorrei ribadire: ogni sguardo del nostro sapere retroflesso, come per esempio il sapere antropologico, ha una provenienza e di essa narra la storia, cioè la *sua* storia: storia di uno sguardo che, testimoniando dell'origine, narra e circoscrive la sua attuale autobiografia. Ciò che questo sguardo vede, ciò che ricostruisce, è un accumulo di prove indiziarie relative a

quella che poté essere una figura della vita possibile: una vita che non narrava e non raccontava storie. Un percorso sterminato di vite, per milioni e milioni di anni da noi, sino a un ben preciso punto di svolta: quando le figure di quella vita, nella cui onda anche noi siamo, cominciò a raccontarne la storia, che è insieme il punto di origine *vero* della storia, il suo evento originativo e il punto di irradiazione infinito delle sue figure, dei suoi innumerevoli racconti, compreso il nostro.

E così la nostra provenienza è duplice: c'è una provenienza dalla vita che definimmo *materiale*, presa nell'evento del potere invisibile che la alimenta; e c'è quella provenienza dalle *storie*, quella provenienza dalla storia e della storia che ci consente di osservare e studiare la prima provenienza, ma sempre nelle figure divenienti (e a loro volta in signoria di poteri invisibile complessivi) della seconda, che ci ha reso, per così dire, soggetti *storici* e scienziati *antropologi*.

Qui però il dire e il pensare dello scienziato si confonde: considera le figure della vita storica cui appartiene (le figure della *cultura*) come se fossero anch'esse un prodotto della vita fisico-biologica (della *natura*); quanto meno, questo ritiene essere il suo *vero* compito conoscitivo e dimostrativo, il *sensu* della sua *ricerca*. Così facendo, di fatto si esenta dalla storia, cioè dalla *sua* storia, negando paradossalmente ogni dipendenza e discendenza da quella vita materiale, fatta di tecniche e di strumenti e dei loro prodotti, che costituiscono, da un lato, proprio le sue prove e tracce indiziarie, dall'altro la prima e remota condizione del suo stesso lavoro conoscitivo e del suo sapere. Non resta allora che la resa a un assurdo *riduzionismo biologico*, oppure la sua integrazione con un altrettanto insensato e vacuo appello alla *trascendenza spiritualistica*, secondo il perdurante abbaglio del vecchio dualismo cartesiano. Così facendo, lo scienziato intorbida il suo meraviglioso e sagace lavoro, del quale non possiamo più fare a meno, in quanto prodotto efficace del potere invisibile del nostro mondo. Infatti trasforma le prove indiziarie per la plausibilità del nostro narrarci in una storia (retrocedendola consapevolmente là dove non c'è storia) in fantastiche cause efficienti della storia stessa, fraintendendo il prezioso lavoro dell'autobiografia che ogni figura del tempo umano deve narrare per essere. Stravolge infine il senso e il prodotto dell'evoluzione, ricercata, provata e narrata, nella sua negazione, poiché ne esenta il suo sapere e il suo sguardo.

È per questo che la pratica filosofica, affiancandosi al lavoro sociale, può ancora contribuire a liberare la cultura del nostro tempo dalla superstizione dogmatica e dall'ingenuità naturalistica. Capita allora che a noi filosofi, dal tempo di Talete consapevoli adepti del dio delle macchine e dei frantoi, continui a riservarsi il compito di invitare i nostri fratelli a non trascurare gli *automi* che fatalmente li governano, promuovendo quel lucido incantesimo cui accennava Nietzsche: la capacità di sognare *più vero*; la capacità di dirsi, sognando: vedi, sto sognando.