

IL DISPOSITIVO FORMATIVO E IL DISAGIO DEL FILOSOFO

Cristina Zaltieri

*Difficile, sì, è divenire [γενέθαι] uomo veramente buono,
quadrato di mani, di piedi, di mente,
costituito senza pecca alcuna.
(Simonide, cit. nel Protagora di Platone)*

Come pensare il ruolo della filosofia all'interno (o di contro) al dispositivo formativo? Il disagio del filosofo nei confronti del dispositivo formativo non è certo solo di oggi – in cui prende la declinazione particolare della anomalia filosofica all'interno di un dispositivo che si dà veste scientifica, che assume per sé il modello computazionale della scienza – è piuttosto un disagio che si reitera e che – anche laddove consideriamo epoche distanti – ci trova in buona compagnia.

Consideriamo innanzitutto che nell'impresa della formazione dell'umano si può riconoscere in funzione un impianto potente, il quale da sempre si pone al servizio del contenimento del divenire dissolutore in cui l'uomo è gettato. Già per l'uomo arcaico, infatti, l'incombere del divenire assumeva caratteri vieppiù inquietanti laddove esso coinvolge, insieme al mutare e dileguare degli elementi, l'umano stesso. Dice a proposito colui che Nietzsche, considera, in modo forse un po' troppo didascalico, «il tipo dell'artista apollineo», ossia Omero:

Come stirpi di foglie, così le stirpi degli uomini;
le foglie, alcune ne getta il vento a terra, altre la selva
fiorente le nutre al tempo di primavera;
così le stirpi degli uomini: nasce una, l'altra dilegua.¹

L'impresa paidetica nella Grecia arcaica trova come modello formativo per eccellenza, quello iliadico, ben incarnato nell'eroe Achille: al dileguarsi delle stirpi si può porre un argine solo attraverso il lascito di *epea kai erga*, di discorso e di azione, ossia di parole e di opere eccezionali che l'eroe aristocratico apprende a compiere per poi, alla morte, affidarlo alla comunità di appartenenza affinché essa lo trattenga nell'imitazione e nell'emulazione andando così a sedimentare il tessuto paidetico della collettività.²

La pratica filosofica interviene in un contesto dominato da tale modello, presentando un percorso di formazione dell'umano che si pone in contrasto con la *paideia* iliadica; Senofane, ad esempio, rivendica la superiorità della nuova formazione filosofica su quella arcaica, irridendo agli onori che la città tributa a coloro che vincono al pugilato o corrono veloci, dato che la forza e la potenza

¹ Omero, *Iliade*, trad. it. di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990, VI, 144-149, p.205.

² Cfr. E. M. Bruni, *La paideia omerica: le origini del paradigma formativo europeo* in «Education Sciences & Society», No 2, 2013, pp. 151-161, (152): «La questione della formazione dell'uomo, della sua realizzazione e dell'affermazione del sé è in ogni caso un tema centrale nella Grecia del periodo più antico, tanto che in Omero è possibile riconoscere una chiara configurazione di itinerari educativi, corrispondenti a una precisa stratificazione sociale, che danno il senso della compiutezza della relativa *paideia*».

del corpo non migliora la vita della città; di contro, la saggezza finora poco considerata – virtù di cui sono portatori questi nuovi sapienti, i filosofi – può essere ben più benefica per la collettività e dunque è da valorizzare³. Il «perfetto equilibrio di fatti e parole» (gli *epea kai erga* della *paideia* arcaica) capace – come ancora Pericle dice, nell’*Orazione funebre* riportata da Tucidide – di rendere imperituri gli uomini per una comunità (*polis*) che imitava e trasmetteva tale eredità alle generazioni future⁴, sarà destinato ad un nuovo e differente assetto. Su questo cambiamento epocale possiamo qui limitarci ad osservare che la saggezza, obiettivo educativo sommo di cui parla nel frammento Senofane – maestro-ispiratore, per la tradizione, della scuola eleatica – vedrà con l’affermazione del primato del *logos* una conseguente e sempre più crescente preponderanza degli *epea* sugli *erga*.

Ora, già a partire da questo esordio della filosofia – in polemica con la *paideia* tradizionale – è possibile leggere nelle svolte epocali nella storia della filosofia occidentale che costituiscono soglie, *compures* decisive del pensiero, delle risposte ai limiti, alle inadempienze della formazione della cultura di appartenenza, quasi che la costruzione di una filosofia trovasse il proprio slancio di fronte alla crisi di un assetto antropopaidetico, all’incompiutezza o al fallimento di una promessa di *Bildung*. Fin dalle origini della filosofia è facile scorgerne nel sorgere di un progetto filosofico la risposta allo scacco della *paideia* di riferimento, delle aspettative formative di una cultura, di una società.

La stessa fondazione della filosofia platonica si presta a una tale lettura. Buona parte dei personaggi dei dialoghi sono morti quando Platone li fa rivivere nella sua scrittura; molti di essi, a partire da Socrate, sono cresciuti in un momento politico ritenuto formidabile nella storia di Atene, che è possibile considerare eccezionale nella intera storia d’Occidente: quello della democrazia periclea, laddove le virtù più alte erano, come tanti illustri testimoni attestano, una pratica viva e diffusa. Eppure, quella generazione periclea non aveva saputo, per dirla alla Platone, insegnare la virtù, aveva mancato la propria missione paidetica.

Il periodo considerato più «alto» della storia della grecità, quello della democrazia greca, sfocia nella dittatura spregevole dei trenta tiranni e la demo-

³ «Se qualcuno là dov’è il santuario di Zeus presso le correnti del Pisa in Olimpia, vincessero per la velocità delle gambe o al pentatlon o alla lotta o affrontando il doloroso pugilato o quella temibile gara che chiamano pancrazio, certo apparirebbe più glorioso agli occhi dei suoi concittadini e ai giochi avrebbe il posto d’onore e la città gli offrirebbe il vitto a spese pubbliche e un dono che sarebbe per lui un cimelio; eppure, otterrebbe tutto questo, anche se vincessero alla corsa con i carri, senza esserne degno come ne sono degno io. Perché vale più la nostra saggezza che non la forza fisica degli uomini e dei cavalli. Ben sragionevole è questa valutazione, e non è giusto apprezzare più la forza che non la benefica saggezza. Difatti, che ci sia tra il popolo un abile pugilatore o uno valente nel pentatlon o nella lotta o nella velocità delle gambe - che è la più celebrata manifestazione di forza tra quante prove gli uomini compiono negli agoni - non per questo ne è avvantaggiato il buon ordine della città. Una gioia ben piccola le verrebbe dal fatto che uno vince una gara sulle rive del Pisa: non è questo infatti che impingua le casse della città». (2 [19K., 2D.]) in *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, Laterza, Roma - Bari 1983, vol. I.

⁴ «Ma di quest’elogio il più è stato ormai detto, poiché la gloria della città a cui ho sciolto un inno rifulge proprio grazie agli alti servigi che questi uomini e altri come loro le hanno reso, e non per molti Greci si potrebbe cogliere, come nel loro caso, un perfetto equilibrio fra fatti e parole». In Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, tr.it. di M. Cagnetta a cura di L. Canfora, Einaudi, Torino 1996, pag. 240, sott. mic.

crazia che a quest'ultima poi succede si macchierà dell'ignominia della condanna a morte di Socrate.

Quante volte ricorre nel testo di Platone il tema del fallimento della formazione periclea!⁵ Platone a volte allude, a volte si richiama esplicitamente in vari luoghi della sua opera, nel *Protagora*, nell'*Alcibiade I*, nel *Menone*, nel *Gorgia*, sia con parole ironiche, sia con parole molto dure (nel *Gorgia*) a quello che appare una sorta di «scandalo paidetico» incarnato, ossia a Pericle stesso. Nell'*Alcibiade I* Socrate chiede ad Alcibiade di nominargli qualcuno che Pericle abbia educato alla sapienza, Alcibiade non sa che rispondere dato che, come egli spiega, gli stessi figli Paralo e Santippo sono due sciocchi e il fratello di Alcibiade, Clinia, posto come Alcibiade sotto la tutela di Pericle, è un pazzo. Nel *Protagora* Socrate pone al grande sofista cui il dialogo è intitolato la questione se la virtù politica sia insegnabile, additando proprio – come esempio di fallimento pedagogico – Pericle, il quale, indiscutibile campione di tale virtù, non ha saputo insegnare nulla ai figli e ai suoi protetti. Il caso di Alcibiade, di cui egli era il tutore, diviene emblematico tanto che si potrebbe pensare come la dis-educazione di Alcibiade da parte del cattivo maestro Pericle sia stata così rovinosa da non permettere un recupero di costui neppure sotto la guida del buon maestro Socrate. Al fallimento paidetico dell'Atene periclea, fallimento che si palesa nel crollo della democrazia con il successivo governo trenta tiranni, nella crisi di Atene e che pare lasciare in eredità una *paideia* capace solo di esprimere i tecnicismi vuoti dei sofisti (gli specialisti del tempo), Platone reagisce con il suo progetto filosofico nel quale, ancor più forse dello stesso progetto di formazione della città ideale, è la stessa scrittura filosofica dialogica a rappresentare una costante messa in scena di una pratica formativa alternativa *in fieri*.

Il dissidio tra il filosofo e la cultura della formazione in cui egli cresce si reitera. In età moderna Descartes decide di costruire il suo metodo in reazione alla formazione gesuita da egli ricevuta nel Collegio di La Fleche, la cui critica occupa le prime pagine del *Discorso sul metodo* conducendo il filosofo alla seguente conclusione:

Per tutte queste ragioni non appena l'età mi permise di liberarmi dalla tutela dei miei precettori, abbandonai del tutto lo studio delle lettere e, deciso a non ricercare altra scienza se non quella che poteva trovarsi o in me stesso o nel grande libro del mondo, trascorsi quanto rimaneva della mia giovinezza a viaggiare, a visitare corti ed eserciti, a frequentare gente di diversa indole e condizione, a raccogliere varie esperienze, a mettere me stesso alla prova nelle situazioni che la fortuna mi offriva, e ovunque fossi a riflettere su tutto ciò che mi si presentava, in modo da trarne qualche profitto.⁶

⁵ Per una considerazione dei luoghi salienti del testo platonico riferiti a Pericle e per un confronto con le letture critiche fondamentali riguardo il rapporto Platone/Pericle cfr. A. M. Banfi, *Perikles Phainomenos Politikos. Note su Platone e Pericle* in «Syngraphe», vol. 1, pp.35-74, New Press, Como 1998.

⁶ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, tr.it. di M. Renzoni, introd. di C. Sini, Mondadori, Milano 1993, pp. 11-12.

Il nuovo metodo su cui si andrà a edificare l'intero edificio del sapere moderno nasce da un gesto di eversione nei confronti dell'istituzione formativa del tempo: solo uscendo da tale istituzione, fuori da essa nell'aperto del mondo, Descartes dichiara di aver trovato l'alimento e il vaglio per la nuova filosofia.

Ancora più esemplare del dissidio tra il filosofo e l'istituzione formativa è il caso Spinoza. Spinoza si confronta con ben due imprese formative in contrasto con le quali si producono risposte potenti nella sua filosofia: in primo luogo vi sarà il conflitto con la scuola rabbinica di Amsterdam di cui egli fu allievo promettente e nei confronti della quale si genererà una dolorosa frattura culminata con lo *cherem*: la maledizione scagliatagli contro dai rabbini e con il tentato omicidio del filosofo da parte di un fanatico che tenta di pugnalarlo fuori da teatro.

Ma Spinoza avrà inoltre modo di misurare il suo pensiero con il fallimento della *Bildung* della libertà e della tolleranza promessa dalla più grande novità politica del XVII secolo: la repubblica libera di Olanda, di cui Spinoza tesse le lodi nel *Trattato teologico politico*, nel quale egli si dichiara orgoglioso d'appartenervi come cittadino, consapevole che gli è toccata in sorte «la rara felicità di vivere in uno Stato nel quale è concessa a ciascuno l'intera libertà di giudicare e venerare Dio come crede, e in cui nulla è tenuto per più caro e dolce della libertà»⁷. Ora, Spinoza sarà testimone della caduta di tale Stato tollerante e libero nella tirannia dell'orangismo rivelando il fallimento del proprio progetto d'educazione politica nella barbarie di cui si mostra capace la *multitudo* olandese con il gesto ignobile e barbaro del linciaggio di massa di due uomini che Spinoza reputava giusti, i fratelli De Witt.

L'intera opera filosofica di Spinoza è innervata dal progetto di una formazione dell'umano ancor oggi di grande interesse. Il percorso etico richiede, per Spinoza, di metter mano alle passioni, senza deprecarle moralisticamente, poiché solo utilizzandone la forza alla quale necessariamente ogni singolo è consegnato⁸, modellandone lo slancio in senso non distruttivo, si può sperare di incrementare felicità personale e bene comune che devono, peraltro, nell'etica spinoziana, cessare di essere pensati come fini, come l'esito conclusivo della formazione, al di là della quale, oltre la quale, starebbe una realizzazione compiuta dell'umano o uno stato perfetto. La formazione, come pratica virtuosa, in primo luogo è, come la virtù stessa, premio a se stessa; essa è conservazione e potenziamento del proprio essere in quanto «Il primo fondamento della virtù è conservare il proprio essere, e questo sotto la guida della ragione»⁹. Conservare il proprio essere è l'esito della buona formazione, ma tale verbo va inteso spinozianamente come sinonimo di capacità di adeguarsi alle costanti variazioni a cui ogni ente è sottoposto («in continua vivimus variatione vivimus»¹⁰). *Se ipsum servare sive mutare*: questo è il motto della formazione spinoziana che potremmo azzardare a coniare, in coerenza con quel linguaggio apparentemente ossimorico cui Spinoza ci inizia già quando dice *Deus sive natura*. Tale è il compito fondamentale di un percorso formativo, etico, per Spinoza; in

⁷ B. Spinoza, *Trattato teologico politico*, tr. it. di O. Proietti in B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, p.431.

⁸ «Siamo passivi in quanto siamo una parte della natura che non può esser concepita per sé senza le altre». (B. Spinoza, *Etica*, IV, II, in *Opere*, op.cit.)

⁹ B. Spinoza, *Etica*, IV, 56, dim.

¹⁰ B. Spinoza, *Etica*, V, 39, sch.

questo senso i cattivi maestri sono coloro che vanno a *frangere* la natura del discente che invece dovrebbero *firmare*. Rafforzare la singolarità del modo, invece di spezzarla: ecco un compito che troppo spesso l'istituzione formativa non sa affrontare, omologando, conformando a un unico modello, livellando... Alla luce dell'ideale della conservazione che muta va letto il sospetto spinoziano verso la rivoluzione, quando essa si fa teleologia pericolosa e illusoria, quando troppo spesso sotto l'apparenza del cambiamento radicale, della rivoluzione, si cela l'antico tiranno, come testimonia la vicenda – sulla quale Spinoza molto riflette – della Rivoluzione inglese che sfocia nella dittatura di Cromwell¹¹.

Per quanto concerne la lettura della formazione come salvaguardia della singolarità Spinoza può essere considerato un precursore di Nietzsche, anch'egli pensatore che fu sempre in lotta contro il dispositivo formativo del suo tempo.

Pieno dell'ardore di una passione antropo-paidetica che riconosce in sé fin dalla giovane età, Nietzsche si trova a fronteggiare un'altra promessa di *Bildung* densa di novità e di aspettative: quella della scuola di stato, di cui potrà considerare gli albori, intravedendo ciò che solo 100 anni dopo si realizzerà pienamente: l'educazione di massa della quale – inattuale come seppa essere – capi e prevede le molte ombre e i molti pericoli che sono ancora davanti ai nostri occhi. Nietzsche inoltre si scontrò anche personalmente contro il muro plumbeo dello specialismo che andava ai suoi tempi affermandosi; infatti *La nascita della tragedia* non venne riconosciuta come ricerca filologica dalla scienza filologica del tempo, ma neppure ebbe riconoscimenti come opera filosofica dalla contemporanea filosofia, e certo questo insuccesso del suo primo «prodotto della ricerca» non giovò ad una serena permanenza come docente universitario a Basilea.

Anche noi oggi proveniamo da una promessa paidetica epocale, unica nella storia del mondo: quella di una educazione di massa garantita ai massimi livelli per tutti. Anche alla nostra pratica filosofica è chiesto oggi di rispondere ad uno scacco formativo, inerente proprio a tale promessa. Di fronte ad un dispositivo formativo sempre più impegnato ad ossequiare il mercato e a subordinare alle sue leggi l'educazione, pervaso a tutti i livelli da ossessioni di computazione e misurazione, la filosofia può solo rispondere con un pensiero della pratica paidetica che sia capace di restare fedele alla sua natura profonda. Risposta ineludibile ma resa paradossalmente più difficile che in passato dal fatto che la pratica della filosofia ha oggi come suo principale ambito di effettuazione proprio quell'istituzione formativa, liceo, scuola statale, università, dominata da una pedagogia computazionale e utilitaristica, più fedele all'economia che alla verità paidetica. Resta che un pacifico rapporto tra filosofia e istituzione educativa non potrebbe che suscitare sospetto, come pensa Nietzsche laddove richiama la natura necessariamente perturbatrice o, se vogliamo, di evento, della filosofia ben espressa nella risposta che Diogene dava a

¹¹ Su questa lettura della formazione etico-politica in Spinoza cfr. F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, PUF, Paris 2002; tr. it. di C. Zaltieri, Mantova, Negretto Editore, in corso di pubblicazione.

chi lodava un filosofo: «Che cosa mai ha da mostrare di grande, se da tanto tempo pratica la filosofia e non ha ancora *turbato* nessuno?»¹².

Spinoza agli albori della modernità, Nietzsche sulla soglia della nostra stessa attualità, sono indubbiamente «maestri di critica paidetica», entrambi con la piena consapevolezza che l'impresa educativa è un luogo anche di estremo pericolo, dove è sempre possibile la «deformazione», la costituzione di «gobbe». Entrambi concordano nel leggere la formazione come un campo di forze: la forza del formatore che «traccia» il discente, per dirla spinozianamente, cui risponde una forza di resistenza del discente, ma la *vis paidetica* può contare sull'ausilio di una forza essenziale e diffusa in ogni aggregato sociale, quella imitativa che agisce nello stesso discente resistente. Certo accade che la pratica formativa veda il cattivo maestro *frangere* i discenti invece che *firmare* loro, oppure accade che, invece di salvaguardare quell'unicità che ognuno di noi è (unicità che è irripetibile «molteplicità così bizzarramente variopinta»¹³ dice Nietzsche), vada a perdere il nucleo inemendabile del singolo (Nietzsche) che è poi la potenza che egli può esprimere, le pratiche che può esercitare (Spinoza). Si *frange* non solo per autoritarismo ma più facilmente per incapacità paidetica, per omologazione. Spinoza quando pensa ai cattivi maestri dell'Olanda del suo tempo ne depreca l'azione di depotenziamento del *conatus* del discente. Il bilico difficile della formazione, chiaro ad entrambi i filosofi, è quello ben rappresentato nella figura mostruosa del primo educatore degli dei e degli eroi, del maestro di Achille, il centauro Chirone, metà cavallo e metà uomo proprio perché egli è traghettatore da natura a cultura, ma anche – meno banalmente – da cultura a natura in una sorta di costante andirivieni dove non c'è da una parte una pura natura e nemmeno dall'altra una cultura «pura» in cui la natura si sia dissolta, c'è invece il frammezzo, il percorso, la soglia: la meta – infatti – non è mai la cultura, bensì la «natura» singolare, preservata, formata, che emerge potente grazie alla protezione della cultura. È questo il movimento paidetico. Se in Spinoza, come abbiamo visto, tale movimento è delineato come *transire ad maiorem perfectionem* (*Eth*, III, 11 sch.) e insieme *perseverare in suo esse* in quella che abbiamo definito una trasformazione conservativa, in Nietzsche se ne parla come salvaguardia del nucleo inemendabile. Per Nietzsche essere educati significa dispiegarsi, ossia essere condotti dal maestro, quando costui è degno di tale nome, a esprimere il proprio centro inemendabile e ineducabile, la propria natura profonda che non viene occultata dall'«involucro» della formazione, dell'apprendimento, bensì protetta e nutrita dall'*askesis* paidetica finché non giunga a piena maturazione, a prorompere attraverso l'involuppo dell'assimilazione imitativa. Il vero formatore è colui che cerca e rispetta questo nucleo ineducabile del discente, che lo libera e che va incontro, in questo processo, ad un inevitabile abbandono poiché la liberazione del discente è liberazione anche dai maestri¹⁴.

Abbiamo evocato la potenza imitativa e il suo ruolo nella formazione dell'uomo. Ma come poter aver alleata la forza imitativa nella pratica paidetica?

¹² F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, tr.it. di M. Montinari, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1985, p. 101.

¹³ *Ibidem*, p. 3.

¹⁴ «I tuoi veri educatori e plasmatori ti rivelano quale è il vero senso originario e la materia fondamentale del tuo essere, qualche cosa di assolutamente ineducabile e implasmabile». (F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, op. cit., p. 7).

Nietzsche dice che è il gesto, la postura a fare il maestro. Già studente a Lipsia, egli ricorda di essere stato affascinato dallo stile dei suoi docenti, più ancora che dal contenuto delle loro lezioni. D'altronde il lettore ingenuo può sorprendersi che in *Schopenhauer come educatore* non si dica quasi nulla in merito alla filosofia di Schopenhauer; in verità non è tanto per essa che Nietzsche lo elegge a maestro. Egli parla piuttosto del gesto, della postura, dell'abito, che rende Schopenhauer un maestro da imitare: Schopenhauer – il filosofo che quando «in tutti i prati prosperava la bella e verde hegelianeria»¹⁵ si fa guidare da Veda, Platone e Kant pagando con l'isolamento la sua scelta – è colui da imitare per divenire quel che si è, è maestro per la sua funzione aleturgica.

Solo una riflessione filosofica sulla pratica paidetica può darci occhi che rendano capaci di vedere gli elementi di grande bellezza e di grande potenza, che nonostante tutto e tutti, possono essere ancora propri della scena formativa, spesso arcaici quanto lo è la pratica della formazione stessa a partire da Pitagora e dalle sue lezioni: una funzione insostituibile e psicagogica della oralità, il lavoro silenzioso dei corpi, la natura di evento, dunque irripetibile, unico, del momento formativo¹⁶, la sua profonda potenza teatrale, la trasmissione, rara ma insostituibile, di desiderio di cui può rendersi capace, quella sorta di processo d'ingestione del maestro, di vera e propria sua metabolizzazione, che chiama in causa un metabolismo paidetico, evocato già alle origini nella figura mitica del nutrito-pedagogo: sia l'omerico Fenice sia il centauro Chirone, entrambi maestri di Achille, assolvevano ad una duplice funzione: insegnare all'allievo a divenire «buon parlatore» e «operatore d'opere» e insieme alimentarlo.¹⁷

¹⁵ *Ivi*, p.97.

¹⁶ Sarebbe tempo di riflettere sulla paidetica deleziana, finora poco considerata. Deleuze, che annovera proprio Spinoza e Nietzsche tra i suoi maestri d'elezione, è stato per tutta la vita un professore, un maestro. Curioso che sia un maestro proprio il filosofo che non crede alla filosofia come comunicazione? No, se si parte dalla constatazione di fondo che l'insegnamento della filosofia non è nella sua essenza comunicazione. In Deleuze si possono riconoscere i lineamenti di una teoria della formazione fondata sull'evento. Nel suo recente testo dedicato a Deleuze, Rocco Ronchi parla, in un paragrafo intitolato «Pedagogia», di un apprendimento che è evento da opporre a un apprendimento che è sapere. Cfr. R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Milano 2016, pp.54-58. Deleuze dice della sua attività di insegnamento: «ho parlato perché lo desideravo molto». (G. Deleuze, *Lettera a un critico severo*, prefazione a M. Cressole, *Deleuze*, P.U.F., Parigi, 1973; in G. Deleuze, *Pourparler*, Les Editions du Minuit, Parigi 1990, tr.it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p.19). Raccontando in un'intervista gli anni d'insegnamento a Vincennes Deleuze ricorda: «I corsi hanno costituito una parte importante della mia vita, li ho fatti con passione.[...] È come un laboratorio di ricerche: i corsi si fanno su quello che si cerca e non su quello che si sa. Occorre una lunga preparazione per qualche minuto di ispirazione. [...] I corsi sono una specie di *Sprechgesang*, più vicini alla musica che al teatro. [...] Non ho mai detto a questo pubblico cosa avesse rappresentato per me, quanto mi avesse dato. [...] Fu allora che capii fino a che punto la filosofia avesse bisogno non solo di una comprensione filosofica, per concetti, ma di una comprensione non filosofica, quella che opera con percetti e affetti. Sono necessarie entrambe», (*Ivi*, pp.185-186).

¹⁷ Cfr. *Iliade*, op cit., libro IX, 442-443 e 485-489. Sugli intrecci molteplici di educazione e nutrizione è interessante un piccolo testo di Jacques Derrida scritto in onore di Charles Malamoud nel quale, ragionando intorno al concetto sanscrito di *uccbiṣṭa* – resto –, egli considera il carattere commensale di ogni comunità formativa e come il mangiare i resti di cibo del maestro sia, nella tradizione indiana, una pratica fondamentale dell'allievo e viceversa, mangiare i resti dell'allievo è uso costante del maestro. Emerge una suggestiva immagine della *paideia* come resto essa stessa della *metabolé* «cannibalica» tra allievo e maestro. (J. Derrida, *Il maestro o il supplemento di infinito*, tr. it. e cura di S. Facioni, Il melangolo, Genova 2015).

Emerge da questi elementi – che qui abbiamo solo potuto accennare – come l'essenziale dell'insegnare sia l'insegnabile in due sensi entrambi essenziali: il primo dice che non si educa alla trasmissione di desiderio, non si educa alla propagazione del contagio di un *enthousiasmós* che spinga all'imitazione. Questo è l'evento dell'apprendimento. Ma l'insegnabile è anche il risultato di ogni buona *paideia* in quanto emergere pieno e potente del nucleo inemendabile. Verso tale insegnabile va lo sforzo formativo, dato che, come ci richiama Spinoza, «in questa vita, dunque, ci sforziamo anzitutto» – lo sforzo è collettivo, siamo tutti chiamati a farlo, e in prima istanza – «affinché il corpo dell'infanzia» – non è da intendersi solo come il corpo del bambino, ma come il corpo di ognuno laddove è *infans*, ossia in balia della propria impotenza, non ancora dispiegato appieno in quello che può – «per quanto la sua natura sopporta e conduce a ciò, si muti in un altro che sia capace di molte cose e che sia riferito a una Mente che sia molto consapevole di sé, e di Dio e delle cose»¹⁸.

Questa è la preghiera per una trasformazione che conserva, l'auspicio che deve guidare il lavoro di ogni pratica di *Bildung*.

¹⁸ B. Spinoza, *Etica* V, op. cit., 39 sch.