

Logomachie didattiche. La pedagogia dell'espressione come ritorno al mito della Dea Madre

ADELE NUTRICATO

1. Premessa

È possibile lanciare, oggi, un guanto di sfida alle tante “certezze” scientifiche inerenti un presunto sviluppo cognitivo del discente, ed essere certi, al contempo, di non innescare un ennesimo ed inutile conflitto di competenze tra saperi filosofici e saperi pedagogici? E quanto, ancora, un'esperienza pedagogica può essere definita tale, se chi la pone in essere si accorge di non avere – pur possedendo titoli accademici ed esperienze acquisite sul campo – quelle innate capacità logico-filosofiche idonee a far nascere nell'altro una vera e propria sete di conoscenza nei campi, affini ma non troppo, del conoscere e del trasmettere conoscenza? Quanto, poi, può risultare utile imporre una regola di condotta, una *ratio cognoscendi* ai propri discenti sapendo che la regola, e quella *ratio*, poggia unicamente su di un arcano gnoseologico, inespriabile ed incomprendibile, anche quando ci si sforza di verbalizzarlo?

Questi sono alcuni quesiti che dovrebbero pungolare gli animi di quanti si trovano a svolgere un compito importante, come lo è certamente quello dell'insegnamento.

Non si vuole, con ciò, mettere in discussione la Scuola Italiana come istituzione, né il ruolo dell'insegnante nella società odierna, si vuole solamente ricordare al lettore che il sapere poggia le proprie basi ontologiche su di una piattaforma scientifica effimera, dove il concetto di verità presta troppo spesso il suo nome a miriadi di certezze che nulla hanno di universale e necessario, ma che finiscono per creare unicamente delle rigide impalcature concettuali, dei tecnicismi didattico-pedagogici che rischiano di de-criticizzare tanto i fruitori, quanto i fornitori degli stessi.

Qui si vuole unicamente scandagliare, per quanto possibile, l'origine enigmatica della tecnica espressiva della nostra cultura, per comprendere quanto ancora permanga di oscuro ed incomprendibile nelle nostre certezze logico-epistemiche, acquisite o subite, in anni ed anni di prassi scolastica.

2. Come esprimere l'inesprimibile. I limiti e i traguardi di una pedagogia dell'espressione

E come non intraprendere quest'itinerario di riflessione se non fissando la nostra attenzione all'espressione, a quella fonte purissima di conoscenza, e a quella pietra d'inciampo d'ogni presunta consapevolezza d'essere. L'*espressione* da intendere: o come *sostanza ultima del mondo* o come *organon*, strumento idoneo ad acquisire conoscenza. Ci si trova, in breve, dinanzi ad un'aporia originaria del termine, che per nostra coerenza eviteremo incamminandoci volontariamente nella direzione che conduce al *non consono pedagogico*, seguendo la prima asserzione, quella che considera l'espressione come magma metafisico, come *ontologica vis* che genera il mondo e, nel mondo, genera la propria dignità filosofica. Espressione che se intesa oltre la sua intrinseca missione porta ad una cristallizzazione della coscienza e della conoscenza che potrebbe fare, del soggetto, l'artefice di una pericolosa involuzione gnoseologica. *In primis*, dunque, si dovrebbe rappresentare per poter osare esprimere, ma il mondo che l'uomo tende a rappresentare, seppur in una sua apparente limpidezza, conserva insidiosi coni d'ombra ed evoluzioni storiche imprevedibili intimamente legate al soggetto percipiente che de-sostanzializzando la rappresentazione stessa la rende pura relazione: «Il mondo che si offre ai nostri occhi, quello che tocchiamo e quello che pensiamo, è rappresentazione, come dalle Upanishad antiche e da Parmenide in poi ha compreso ogni speculazione penetrante [...] Ma il mondo è rappresentazione in quanto è subordinato alla categoria della relazione. Difatti la rappresentazione non ha sostanza, è una semplice relazione, un rapporto fluttuante tra due termini – provvisoriamente chiamati soggetto e oggetto – instabili, cangianti, di volta in volta mutevoli, trasformatisi l'uno nell'altro, per cui ciò che in una rappresentazione è soggetto diventa oggetto in un'altra.

Se si vuol considerare il mondo come sostanza [...] il mondo allora sarà sostanza in un senso soltanto categoriale, esprimerà qualcosa di nascosto, di sottratto alla sensazione e al pensiero»¹.

¹ G.Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969, pp. 9-10.

Quindi, seppur non possedendo sostanza nella rappresentazione l'uomo contempla il mondo, il fuori-di sé, quel contorno oscuro che lo rende *insula*, parte, azione specifica, e la sua rappresentazione per essere tale dovrà essere espressa, per essere sostanzializzata dovrà essere trasposta in un universo espressivo e simbolico nel quale muovono i primi passi i suoi concetti. L'espressione è, quindi, per sua natura sostanza, come lo era per lo Stagirita che usò il termine greco *usía* per designare un predicato che era anche rappresentazione.

Ci troviamo, così, dinanzi ad una "sostanza" che ingloba il significato nascosto del reale nell'espressione discorsiva e che viene a perdere il proprio *status* di grande impalcatura esistenziale smarrendo ogni connotazione logica. Questa sostanza enigmatica calata in una ricerca di senso sarà costretta a riacquisire, si scusi il giuoco di parole, ancora una volta un'ennesima essenza, un'ennesima "sostanza": «Così, se per avere un senso la sostanza va ancora inclusa nella rappresentazione, il suo stare sotto dovrà essere riportato più in alto, e sarà proprio questo strumento di conservazione che chiamiamo "espressione" a costituire la sostanza, in quanto allusione a qualcosa di nascosto. Il mondo quale si presenta ai nostri occhi, in generale e in ogni configurazione particolare, è dunque, come sostanza, un'espressione di qualcosa di ignoto»².

Ed in questo infinito altalenarsi di *logos* e *nomos*, di senso e non-senso, si trova proiettata l'individualità umana che anela a farsi *persona*, che ricerca un ruolo da protagonista o da comparsa, suo malgrado, nel gran palcoscenico cangiante della storia. Ma perché ci sia un'evoluzione espressiva formativa è necessario che il discente sia posto nella condizione di staccarsi naturalmente dalla sua forma precedente, come una crisalide che si trasforma in falena, il tutto senza costrizioni grammaticali o regole logico-sintattiche. Se in natura la trasmutazione della pupa in falena è possibile perché la "legge" dell'evoluzione segue un *logos* impenetrabile perché wittgenstianamente mistico, nella società umana organizzata, l'artificio logico si è reso – per una sorta di *hybris* della specie – regola, modello ed ha imposto le sue barriere logiche, sacrificando

² Ivi, p. 21

sull'altare della conoscenza qualsivoglia volontà di esprimere l'inesprimibile e di concepire l'inconcepibile.

Ma un insegnante – colui che detiene il gravoso compito sociale di rendere edotto chi si ritrova, per una serie infinita di variabili (età, classe sociale di appartenenza, differenza religiosa o etnica, handicap psicofisico ecc.) costretto a gestire la sua esistenza in maniera differente – può sentirsi autorizzato dal proprio ruolo, a *relativizzare* il bagaglio di conoscenze che è tenuto a trasmettere all'altro per sperimentare un nuovo modo di pensare e comunicare? Dilemma questo che fece corrugare probabilmente anche la fronte di Socrate, di colui il quale ha avuto il merito o il demerito di aver scoperto il concetto, e che traspose il termine *maieutica* da un ambito pratico certo ed originario³, come era quello dell'ostetricia, ad un ambito diverso, importantissimo ma non specifico, come poteva essere quello del comprendere. E non è un caso che tanti manuali di storia della filosofia c'introducano ad un Socrate ostetrico, intento ad aiutare chiunque trovava innanzi a partorire le sue verità, tenendo bene a mente, però, l'esistenza di alcuni assodati matematici sicuri ed immutabili come il Teorema di Pitagora, come è ricordato da Platone nel suo *Menone*.

Ma il ricorso all'*anamnesis*, alla reminescenza, altro non rappresenta che una specie di contaminante orfico platonico che rischia di alienare la stessa figura storica di Socrate, forse l'unico detentore della rivelazione gnoseologica circa l'impossibilità pratica e razionale di verbalizzare e contenere in dei concetti il conoscibile: «La grandezza di Socrate non dev'essere cercata nella sfera dialettica. A lui vanno comunque attribuite due innovazioni. Di fronte alla crisi della dialettica – dove i rispondenti erano divenuti ascoltatori – che minacciava di distruggerla e comunque la degradava, Socrate tenta di ridarle vigore con l'istinto democratico, e si sforza di far risorgere l'interlocutore, prendendo l'uomo della strada. Ma questo fu un espediente senza esito. L'altra sua novità ri-

³ Ambito posto in essere, si badi bene, non da una scienza particolare, ma da una disciplina, la medicina, che per gli antichi Greci era considerata arte, "arte lunga" per la precisione. Per ulteriori informazioni sull'argomento si consiglia la lettura del testo G. Cosmacini, *L'arte lunga: storia della medicina dall'antichità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

guarda il contenuto delle discussioni. L'astrattezza eleatica non attirava gli Ateniesi e neppure Socrate. Il linguaggio dialettico, resosi pubblico, aveva accolto in sé i concetti del *logos* spurio. L'individuazione, prevalendo, indossa i panni morali; si cerca di imporre la nobiltà della ragione ai comportamenti e alle azioni degli uomini. È il compito che si assume Socrate, che vuole scoprire quali azioni siano razionali. Ma il *logos* autentico non riconosce come suo oggetto l'agire»⁴.

Il suo "so di non sapere" è stato, nel corso dei secoli, dapprima platonizzato e successivamente cristianizzato dando luogo così, al mito etico del "giusto di Atene", del "beato povero di spirito", che pur conoscendo la sua superiorità intellettuale, attestata dalla Pizia, voce divina, si rende dinanzi alla gente, umile, dubbioso. Tutt'altro! Il nuovo Socrate che emerge da una lettura storiografica recente più attenta e meno riguardosa nei confronti del platonismo, ne fa invece, un uomo lacerato dalla volontà di conoscere e quella di trasmettere la propria conoscenza⁵.

Il suo "so di non sapere", al contrario può essere inteso come l'agonia di chi si rende conto che la conoscenza se esiste, poggia su di un *Nulla* originario fagocitante che, seppur permettendo l'espressione e la contemplazione ne inficia i risultati. Il conoscere il mondo e se stessi per la mentalità greca della *pólis* è quasi sempre un dilemma: «Doversi conoscere è a tutti i distinti comune; più precisamente, conoscersi è necessario per *rinascere* come perfettamente distinti. Assumere la propria forma è a tutti destino comune. Sprofondare in se stessi, nell'*ádelon*, nella latenza che custodiamo, per scoprire il proprio nome, e portarlo poi faticosamente alla luce, nell'illatenza, *alètheia*, questo è il viaggio del *logos* comune. Comune – il *Cum*, lo *Xynón* – è dunque doversi determinare, formare, caratterizzare – doversi *ex-ducere*, trarre fuori dall'indistinto, rammemorando la propria individua essenza. Ma, ad un tempo, è necessario riconoscere sempre la soverchiante potenza dell'Ilimito sopra ogni nostra forma e ogni nostro nome, l'immensità dell'*ádelon* rispetto a tutto quanto *ex-siste* alla luce e perciò è da noi visibile-teorizzabile. Impossibile, allora, non

⁴ G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, cit. pp. 206-207.

⁵ Non è un caso che per alcuni storiografici greci Socrate sia stato allievo di Gorgia da Leontini il primo fondatore del manifesto nichilista della storia occidentale.

avvertire la responsabilità tremenda di quell'atto per cui decidiamo la nostra forma, per cui ci definiamo di fronte all'*ápeiron* onniavvolgente. Impossibile non avvertire tutta la potenziale *hybris* di quel volersi conoscere, che comporta voler essere ad un tempo veduto e vedente, pensante e pensato, amante e amato, soggetto e oggetto»⁶.

L'incognita partoriente socratica in tutta la sua "logicità" rimandava ad un trapassato a lui non tanto remoto, ad un trascorso mitico legato all'isola madre del Mediterraneo orientale che ospitò la progenie d'Europa e divenne la base di un vasto dominio talassocrate e dove il culto del generare e custodire l'incognita gnoseologica divenne modello primigenio.

3. *Sulle orme della Dea Madre. Pasifae, Arianna e Teseo: genesi e risoluzione dell'errore*

Così, per meglio comprendere il dilemma contemporaneo della pedagogia dell'espressione inerente la possibilità del riuscire a formare senza *de-formare* occorre approssimarsi ad un'esegesi del mito arcaico che, anch'essa, diserti i canoni classici del narrare le gesta di dèi ed eroi e ci conduca, invece, verso un'interpretazione differente, più consona all'argomento, seppur meno nota. Per trasporre un percorso pedagogico "altro" sembra opportuno reinterpretare il mito, mai del tutto estinto, della Dea Madre originaria, che genera nella sua mirabile fecondità la regola e l'eccezione, il conforme ed il deforme, il giusto e l'ingiusto, il fausto e l'infausto, l'errore e la regola. E come non pensare a Pasifae, alla bella regina di Cnosso, alla sua deforme generazione ed, al contempo, alla conservazione in vita della stessa in un utero a lei esterno, creato appositamente da Dedalo nelle viscere della terra sotto la sua dimora regale⁷.

⁶ M. Cacciari, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, p. 30

⁷ Il famoso labirinto di Cnosso, prigionio del Minotauro, mostruoso figlio di Pasifae altro non sarebbe stato che la dimora della sacra *Labrys* l'ascia bipenne, l'emblema della sovranità cretese; simbolo questo che rimanda secondo gli ultimi studi etnologici e semiologici al culto arcaico della Dea Madre. La sua forma richiamerebbe alla mente tanto i due quarti della luna (crescente e decrescente) quanto le piccole labbra della vulva ed acquisirebbe sacralità in rapporto al mistero generativo-duplicativo della donna.

Il Minotauro, così, simboleggia la metafora dell'errore umano, rappresenta la prova della manchevolezza, degli appetiti caotici e bestiali ma, al contempo sacri perché generativi. Pasifae, dunque, come principio generativo dell'errore, ma anche come volontà originaria di conservazione. La stessa isola di Creta⁸, teatro della mostruosa generazione richiamerebbe alla mente il culto della Dea Madre di cui con ogni probabilità Pasifae era una sacerdotessa.

Secondo Pausania, infatti, Pasifae era un appellativo della Luna, e Itonia il suo secondo nome rimandava ad Atena, la propiziatrice delle piogge: «Il mito di Pasifae e del toro si riferisce ad un matrimonio rituale, celebrato sotto una quercia, tra la sacerdotessa della Luna che portava corna di vacca e il re Minosse che portava una maschera da toro. Secondo Esichio “Gortys” sta per Karten, la parola cretese che indica la vacca; e quel matrimonio pareva simboleggiasse le nozze tra il Sole e la Luna, poiché a Cortina vi era una mandria sacra al Sole [...] I tori bianchi, che erano gli animali particolarmente sacri alla Luna, figuravano nei sacrifici annuali sul colle Albano a Roma, nel culto di Dioniso tracio, nel rito del vischio e della quercia presso i Druidi galli e secondo il *Book of the Dun Cow*, in Irlanda nei riti divinatori che precedevano anticamente l'incoronazione»⁹.

Così, non a caso, per dipanare il “gomitolo” a prima vista aggrovigliato delle tesi presenti in questo lavoro sembra opportuno ed insieme doveroso ricorrere ad un altro personaggio delle origini, che di fili ne sapeva qualcosa, e che li usava ingegnosamente, non come Aracne di Colofone spinta da ingenua presunzione nell'accettare la pericolosa sfida mossale dall'invidiosa Atena che la tramuterà in un ragno, o come Penelope¹⁰, che

⁸ Risuonerebbe filologicamente in più nomi il culto di Astarte, la dea Meretrice-Generatrice di provenienza caldea: «Minosse è anacronisticamente considerato il successore di Asterio [...] Anche Creta è una parola greca, una forma di *crateia* “dea forte o imperante”, da cui derivano Creteus e Cretheus» Cfr. R. Graves, *I Miti Greci*, Longanesi, Milano 1995, p. 267.

⁹ Ivi, p. 269.

¹⁰ È opportuno ricordare che non tutti i racconti mitici accennano allo stratagemma del tessere di giorno e dello sfilare di notte una stessa tela. Altri mitologi, ad esempio, a differenza di Omero narrano come Penelope non soltanto non abbia allontanato da sé, con dei stratagemmi i Proci ma ne abbia “goduto” sessualmente i servigi abbandonando-

con la stessa arguzia di suo marito, per prendere tempo e tenere a bada i Proci suoi pretendenti, fila di giorno e sfila di notte un manufatto che non cresce mai in lunghezza e non può mai dirsi compiuto. Qui, invece, si vogliono narrare le gesta epiche e sfortunate della nobile Arianna, meglio nota come la “signora del Labirinto”; colei che insieme a Dedalo impersona l’audacia della cognizione e lo spirito didattico del segnare il passo di una filantropia “logica”, passo di per sé istintuale e razionale.

Arianna, metaforicamente parlando, ben si presta ad incarnare la volontà di un ordine emendato dalla logica caotica originaria irta di pericoli ed agguati: «Cinque secoli prima che il culto di Apollo sia introdotto a Delfi, poco dopo la metà del secondo millennio a. C., in quel leggendario mondo minoico-miceneo proteso verso Creta va ricercata, come si è supposto recentemente con sempre maggiore insistenza, l’origine del culto di Dioniso. Pausania ci parla di un Dioniso cretese, nel cui recinto sacro di Argo il dio stesso diede sepoltura ad Arianna, quando essa morì. Arianna è dunque una donna, ma anche una dea, secondo una testimonianza scritta addirittura primordiale, “la signora del labirinto”. Questa duplice natura – umana e divina – di Arianna, questa sua ambiguità radicale, ci attrae verso un’interpretazione simbolica di quello che forse è il più antico mito greco [...] Arianna è l’unica figura femminile che il mito greco in generale presenti congiunta a Dioniso, in modo esplicito e diretto, come sposa [...] Dioniso è legato a tutte le donne, ma mai a una in particolare, fuorché ad Arianna»¹¹.

Arianna è la “logica” che guida – seppur con il sostegno del vecchio Dedalo che impersona la *phrónesis* tecnica – il rude ma affascinante Teseo alla ricerca del *monstrum*, dell’errore che brama il sacrificio dell’innocenza: «Il mito del labirinto cretese e del filo di Arianna stranamente ci appare come un simbolo pertinente alla natura del lo-

si ad orge trasgressive generando con loro il dio Pan, a tal punto che Odisseo rimpatriato con l’aiuto di Atena ad Itaca non si limita ad uccidere i nobili usurpatori ma scaccia via Penelope rea di averlo tradito per oltre vent’anni con quei giovani uomini. Per ulteriori delucidazioni sull’argomento per quanto riguarda la figura di Odisseo si consiglia la lettura del testo di A. Tagliapietra *Filosofia della Bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2001.

¹¹ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, pp. 25-26.

gos, e già Platone ha richiamato il labirinto a proposito delle tortuosità della ragione. Quello che ha ricevuto in precedenza il nome di principio di connessione e a un tempo collega gli universali. Si snoda così una rete multiforme con infiniti centri di irraggiamento: un labirinto. Ciò che salva dai suoi meandri – il filo di Arianna – è la parola, l'acquietamento di quell'agitato e inesausto impulso ad astrarre, connettere, dedurre, l'appiglio insperato in quel pozzo dell'astrazione. La parola unifica e ferma un universale ripetutamente sperimentato nell'interiorità; attraverso la parola la memoria ritorna indietro, ritrova e ripercorre gli oscuri corridoi e cunicoli già superati. Brancolando con l'aiuto di questo filo – e allora davvero la parola soccorre come la figlia di Minosse – si può tentare, e soltanto così, di disegnare il percorso di quel labirinto – e uscirne»¹².

E così, quando Teseo riemergerà dal buio degli interstizi del labirinto con le vesti intrise di sangue, lei gli si getterà al collo incurante di macchiarsi di quel sangue che per parte materna le appartiene. Arianna che non merita il tradimento ma lo subisce, non merita di essere ripudiata da colui che lei ha aiutato a costruire la sua eroicità e per questo accetta l'estremo sacrificio, e lo fa con una naturalezza sconvolgente che impressiona persino gli dei che la divinizzano e la pongono nel firmamento a simboleggiare la corona boreale: «Il passo è decisivo per distinguere, da un lato, una versione più recente del mito, sviluppata per esempio da Catullo, secondo cui Arianna, abbandonata da Teseo a Nasso (Dia), viene raccolta da Dioniso (o in altra variante è rapita da Dioniso), ossia passa da una vita umana a una divina; da un altro lato, una versione più antica – appoggiata, oltre che da Omero e da Esiodo, dall'origine cretese del vincolo Dioniso-Arianna e dalla lontananza della notizia sulla potentissima natura divina di quest'ultima – secondo cui Arianna abbandona Dioniso per amore di Teseo, ossia passa da una vita divina a una umana. Ma alla fine Dioniso prevale, la sua accusa guida la punizione di Artemis. Arianna muore come donna e non è goduta da Teseo, vive come dea»¹³.

¹² G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 188.

¹³ G. Colli, *La nascita della filosofia*, cit., p. 27.

Se, dunque, la figlia di Minosse e Pasifae metaforizzerebbe il *phármakon*¹⁴ logico chi, o che cosa, rappresenta Teseo?

Teseo rappresenta la *hybris* del *novus*, del popolo superiore, la nuova barbarie micenea continentale che si minoicizza, che si rende mediterranea. È l'androcrazia che si impone su di una cultura ginecocratica. È la risoluzione violenta, lo schematismo mentale diatico del male/bene, del giusto/ingiusto, del bello/brutto. Teseo è il correttore primigenio e lo fa con l'utilizzo della forza brutta. Non soltanto il Minotauro Asterio ma, moltissime sono le sue vittime; egli è un essere che racchiude in sé al contempo conforto ed abiura, in questo risiede la sua pericolosità. Nelle sue vene scorre lo stesso sangue che farà pulsare le tempie e irrorerà i muscoli del Pelide Achille, la sua irricoscenza è la stessa che renderà famoso Odisseo, la sua tracotanza è la stessa che renderà noto Aiace d'Oileo. La sua avventura a Creta testimonia il passaggio di consegne di una cultura matriarcale arcaica ad un'altra patriarcale, più feroce ed ipocritamente dogmatica nella sua attualità storica, della quale permangono ancora nella nostra civiltà moltissimi indizi: «L'influenza cretese si fece sentire in Grecia verso la fine del diciottesimo secolo a.C. probabilmente ad opera di un'aristocrazia ellenica che nell'isola un paio di generazioni prima si era impadronita del potere e vi aveva gettato le basi di una nuova cultura. Il limpido racconto dell'incursione di Teseo a Creta, che Plutarco ha tratto da Clidemo, appare più che plausibile. Tale racconto ci descrive la ribellione degli Ateniesi contro un signore cretese che prelevava ostaggi dalla città per assicurarsene l'obbedienza; la costruzione di una flotta segreta; il saccheggio della città di Cnosso, non fortificata, durante l'assenza del grosso della flotta cretese inviata in Sicilia e il conseguente trattato di pace ratificato dal matrimonio del re ateniese con Arianna, principessa cretese. Questi eventi che dovrebbero risalire al 1400 a.C. si rispecchiano nel racconto mitico»¹⁵.

¹⁴ Il *phármakon* nell'antica Grecia non rappresentava un farmaco risolutore di uno specifico male fisico, era piuttosto un "capro espiatorio" che si offriva per ottenere un miglioramento o una guarigione. Cfr. G. Cosmacini, *L'arte lunga: storia della medicina dall'antichità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

¹⁵ R. Graves, *I Miti Greci*, cit., pp. 314-315.

4. La dignità ermeneutica dell'errore

Ma, giunti a questo punto dell'indagine, senza sbilanciarci troppo nell'ambito di un'ermeneutica del mito classico, che ci condurrebbe fuori dal seminato, occorre stabilire quanto sia opportuno, pedagogicamente parlando, sforzarsi di correggere l'errore. L'errore come menzogna, come incognita, come pericolo, già per sua connotazione, soprattutto in barba a quanti sono soliti considerare una qualsivoglia fenomenologia al di là di spiccioli schemi pratici, possiede un fascino non indifferente, magnifico nella sua insondabile consistenza, quasi "divino". Se l'errore lo si considera come inganno, come menzogna, allora occorre ricordare che sin dalle origini del conoscere la menzogna e la verità possedevano – come convergono tra l'altro le ultime interpretazioni filosofiche – la medesima dignità gnoseologica: «Nell'orizzonte arcaico dei "Maestri di Verità" l'*apàte*, cioè l'"inganno", e l'*alétheia*, ossia la "verità", si assomigliano e si intrecciano: la loro distinzione appartiene ad un processo di omogeneizzazione e di purificazione che, partendo dall'ambivalenza della parola, impiega il criterio analogico della somiglianza, non ancora i principi logici dell'identità e della non contraddizione»¹⁶.

Non occorre ricordare che tanto il principio logico dell'*identità* esplicitantesi nella relazione che un ente intrattiene esclusivamente con se stesso – in opposizione alla differenza, in quanto relazione che l'ente stesso intrattiene con altri enti, quanto quello della *non contraddizione*, quello per intenderci che fu formulato da Aristotele nel IV libro della *Metafisica* sulla scia del *Sofista* di Platone come principio assoluto dell'essere e del pensiero, appartengono ad una ragionevolezza androcratica, che risulta diametralmente opposta a quella originaria gineocratica propria del culto della Dea Madre; né occorre rifarsi ad un superato hegelismo giustificante che ammette la razionalità di una realtà perché esistente per comprendere che la *quaestio* sollevata è una *quaestio* scomoda da gestire e perciò rigettata dai massimi educatori od esperti della formazione. Ma come poter intraprendere un viaggio "nuovo" e "diverso" nel grande oceano del conoscibile se i mezzi di

¹⁶ A. Tagliapietra, *Filosofia della Bugia*, cit. p.171.

orientamento appaiono ancora vecchi ed inidonei ed i navigli appartengono ad una obsoleta scuola d'ascia? Se ci si consente di usare questa terminologia marinara per metaforizzare meglio il mondo odierno della formazione, si cercherà d'imporre sulla scena una maggiore velatura, delle nuove sartie più resistenti, uno scafo più leggero ed idrodinamico e soprattutto l'esperienza di uno *skipper* (l'insegnante) che sappia veleggiare nel grande mare della conoscenza e dell'esistenza, tanto col vento a poppa quanto di bolina, e che sia in grado, soprattutto, di doppiare la naturale resistenza tecnica alla novità didattica come fosse il tristemente noto Capo Horn. Il nuovo educatore, forse, non deve commettere lo stesso sbaglio del capitano Achab di Hermann Melville, che sacrifica tutta la sua esistenza per uno scopo, quello di catturare ed uccidere l'eccezione – la grande balena bianca – ma coinvolge i propri discenti nel prendere confidenza fin da subito con l'errore, a fare delle acrobazie con lo stesso, a compiere delle tauromachie logiche in onore di quell'Asterio sacrificato da Teseo nel labirinto di Cnosso, in onore di una logica duale ed intransigente. L'arduo compito di trasmettere conoscenza e che argomenta per prove e riprove, non esaspera il desiderio di prendere dalla propria parte coloro cui si parla, con i ritrovati retorici del convincere, appunto *cum-vincere*, ma li coinvolge, invece, in una problematicità esplorativa e in una avventura che li qualifica in campo relazionale.

Occorrerebbe far comprendere ai propri discenti che le regole imposte servono unicamente ad ottenere i risultati desiderati, ma che nonostante il loro utilizzo il risultato dei ragionamenti logici rimane comunque oscuro, incomprensibile, e lo si dovrà fare non facendo trasparire la tragicità dell'umano occidentale dinanzi le contraddizioni etiche della propria ipocrita cultura che giustifica le norme consuetudinarie di conoscenza e brucia sui roghi le differenze, unicamente per il desiderio di far sopravvivere e trionfare l'utile ed il conveniente.

Non occorre, tra l'altro, enunciare i tanti progressi culturali nei vari ambiti del sapere che un utilizzo, seppur inconsapevole dell'errore, ha posto in essere per comprendere la problematicità del dilemma in queste pagine sollevato. Dalle teorizzazioni astronomiche di Tolomeo, alle false supposizioni quantitative di Cristoforo Colombo in ambito geografico e topografico, alle prolessi anatomico-scientifiche di Cartesio nella ri-

cerca di una sede fisica per l'anima, fino alle teorie fisiognomiche di Lombroso in ambito antropologico, solo per citarne alcuni esempi.

Il genere umano, come si evince dagli esempi appena citati, ha usufruito di un notevole numero di esempi dogmatici di errore che hanno permesso, a loro volta, l'evoluzione di un progresso scientifico degno di questo significato: «Le teorie non sono *mai* verificabili empiricamente. [...] Ma io ammetterò certamente come empirico, o scientifico, soltanto un sistema che possa essere *controllato* dall'esperienza. Queste considerazioni suggeriscono, che come criterio di demarcazione, non si deve prendere la *verificabilità*, ma la *falsificabilità* di un sistema. In altre parole: da un sistema non esigerò che sia capace di essere valutato in senso positivo una volta per tutte, ma, esigerò che la sua forma logica sia tale che possa essere apprezzato, per mezzo di controlli empirici, in senso negativo: *un sistema empirico per essere scientifico deve poter essere confutato dall'esperienza*»¹⁷.

Con questa rivoluzionaria teoria Popper ebbe il coraggio di invertire la stessa direzione dell'indagine scientifica che non si mosse più dai fatti ad una costituzione delle teorie ad essi attinenti, ma dalle teorie ad un loro controllo tramite i fatti stessi. Visto, poi, che tale controllo poteva avvenire traendo deduttivamente dalle teorie le loro conseguenze osservabili, questa inversione d'indagine venne da Popper battezzata come "ipotesico-deduttiva". Ma quanti insegnanti nell'esercizio delle loro funzioni dimostrano di detenere lo stesso coraggio di Popper? Quanti considerano effettivamente l'errore come una risorsa ermeneutica e non come una macchia da debellare? A questi interrogativi si dovrebbe dare risposta se ci si vuole porre in una maniera "diversa" dinanzi alla problematicità profonda dell'insegnamento, che se rimane sterile passaggio di informazioni viene a perdere la sua missione emancipatrice costitutiva.

¹⁷ K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, (1934), tr. it. di M. Trinchero, premessa di G. Giorello, Einaudi, Torino 1955 in A. Rebaglia, *Scienza e verità. Introduzione all'epistemologia nel Novecento*, Paravia, Torino, 1995, pp. 110-111.

5. Considerazioni conclusive

Più che di considerazioni conclusive *tout-court* è qui opportuno proporre degli spunti filosofici di sicuro non risolutivi ma idonei a far riflettere i formatori circa la difficile missione che pongono in essere ogni qualvolta comunicano un'informazione od una indicazione di condotta. Qui non si vuole fare opera di apologia verso istanze descolarizzatrici che ancora attraversano il panorama pedagogico internazionale, si vuole, soltanto, far comprendere quanto il proporre una nuova pedagogia dell'espressione sia importante tanto per la crescita dell'educando quanto per quella dell'educatore medesimo. Il proporre un nuovo *modus loquendi e cognoscendi*, che consacrì a se stesso anche l'errore e non soltanto le regole, fungerebbe anche come ritorno ad un culto antropologico della Dea Madre originaria, culto per fortuna non del tutto estinto, ma ancora presente nella nostra memoria cellulare soprattutto in quanti non si pongono dinanzi ai propri discenti come aspri e miopi correttori, ma al contrario, come abili acrobati logici, come astuti *trainers* che allenano ad affrontare e a giocare con l'errore, alla stessa stregua di come facevano secoli e secoli addietro i fanciulli cretesi nelle loro stupefacenti taurocatapsie immortalate sulle pareti del palazzo di Cnosso.

Occorre quindi operare, perché questo avvenga il più presto possibile prestando attenzione a non limitarsi all'esempio della regina Pasifae che si limita a generare l'errore, o come il prode Teseo, possessore dell'unica missione esistenziale ovvero quella di estinguerlo. Per porre in essere questa rivoluzione didattica occorrerà riferirsi pedagogicamente all'endiade Dedalo-Arianna, che contempla tanto chi è riuscito a far sì che l'errore dapprima nascesse e successivamente si limitasse a vagare in una "prigione" logica dinamica, quanto in chi è riuscita ad identificarlo, ma lo si dovrà fare non più per sopprimerlo ma per testimoniare con esso la magnificenza e l'instinguibile problematicità dell'esistenza umana.

Se si riuscisse a realizzare un tale obiettivo educativo si potrebbe rimirare con occhi diversi la costellazione della corona boreale sentendosi parte della stessa e smettendo di desiderare ciò che con una insolita rifondazione espressiva si potrebbe già ottenere. Se l'espressione, come afferma Giorgio Colli, è in fondo l'unica *sostanza del mondo* dovrà essere, aggiungiamo noi, anche capacità generativa e possibilità di partecipare al grande mistero ontologico della nostra esistenza.

Bibliografia

- Cacciari M., *L'arcipelago*, Adelphi, Milano, 1997.
- Colli G., *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano, 1969.
- Colli G., *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975.
- Cosmacini G., *L'arte lunga: storia della medicina dall'antichità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- Graves R., *I Miti Greci*, Longanesi, Milano, 1995.
- Popper K. R., *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, (1934), tr. it. di M. Trincherò, premessa di G. Giorello, Einaudi, Torino, 1955.
- Rebaglia A., *Scienza e verità. Introduzione all'epistemologia nel Novecento*, Paravia, Torino, 1995.
- Tagliapietra A., *Filosofia della Bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano, 2001.