

TRA FORESTE DI SIMBOLI¹

Per evadere dalla gabbia del <<pensiero unico>>

Pino Mario
De Stefano

1. Domande di fondo

La novità del nostro tempo sembra la globalizzazione.

Ma cosa c'è di veramente nuovo nel nostro mondo – oltre la rete telematica - dal momento che alcuni storici sostengono non senza ragione che il mondo di cinquecento anni fa era altrettanto globalizzato quanto quello odierno?

Forse ciò che è realmente peculiare del mondo d'oggi è un particolare effetto della globalizzazione, che consiste nel non sapere più dove il mondo stia andando. Noi non possediamo più un senso condiviso della direzione in cui va la nostra storia. La storia sembra essere fuori dal nostro controllo, e noi non sappiamo dove ci stiamo dirigendo. Viviamo in un <<mondo in fuga>> anche perché la globalizzazione ha raggiunto un nuovo stadio, con l'introduzione di tecnologie le cui conseguenze non possiamo indovinare.

Non sappiamo dove stiamo andando perché abbiamo inventato un nuovo genere di rischio, ha scritto Giddens². Oggi viviamo in un mondo in cui, diversamente dal passato, i principali fattori di rischio derivano da quanto noi stessi abbiamo creato; il nostro è un <<rischio costruito>>: surriscaldamento globale, sovrappopolazione, inquinamento, instabilità dei mercati finanziari, le imprevedute conseguenze dell'ingegneria genetica e altro ancora. Noi non conosciamo gli effetti di quanto stiamo ora facendo, il nostro è davvero un <<mondo inafferrabile>>³.

Anche per questo le società umane devono oggi affrontare un'*indeterminazione* fondamentale, una specie di <<vuoto al centro>>, secondo l'espressione di Serge Latouche⁴. Tutto ciò produce un'ansietà profonda che assume oggi svariate forme, sia sul piano personale che sociale.

Perciò questa è proprio un'epoca in cui occorrerebbe ricominciare a porsi *domande di fondo*. Ma ne siamo capaci?

Avremmo bisogno di riprendere a chiederci oggi che significa essere umani, il che vuol dire anche chiedersi che significa pensare, ragionare, creare, vivere insieme.

Sembra però che siamo tutti costretti in una contraddizione tra il bisogno di domande fondamentali e la schiavitù nei confronti di un modo di vedere e di pensare il cui primato è, oggi, indiscusso e considerato ovvio.

Il *pensiero unico* è anche questa accettazione della logica dominante, in cui le domande fondamentali sono congedate quali domande generali, cioè vaghe, astratte, non operazionali. A questo proposito e con riferimento all'attualità, può essere utile notare come, nei dibattiti pubblici successivi alla recente guerra in Irak, tra intellettuali, politici ed esperti di vario genere, non emergano quasi per niente domande relative alla legittimità e alle motivazioni etiche della stessa guerra, ma ogni questione di principio venga annullata e considerata <<non realistica>> solo a partire dai <<risultati>>, considerati in ogni caso

¹ Rielaborazione a cura dell'autore di una relazione tenuta presso la Biblioteca San Paolino di Nola (Na) l'8 marzo 2005, nell'ambito degli incontri del settore <<Pensiero e Storia>>

² A. Giddens, *Il mondo che cambia*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 40-41

³ Ivi, p. 12; vedi anche Z. Bauman, *La modernità liquida*, Laterza, Roma 2002

⁴ cfr. *La Megamacchina*, Bollati Boringhieri, Torino 1995

positivi. La questione etica del rapporto mezzi-fini sembra fuori dagli interessi non solo dei politici, che oggi si vantano di essere tutti <<pragmatici>>, ma anche di quelli degli intellettuali e degli studiosi!

Oggi sembra necessario del coraggio per uscire dalla prigione in cui siamo e per rompere quello che, ormai, è considerato una specie di tabù.

Potremmo quindi senz'altro rappresentare la nostra situazione attuale nei termini di quel <<sistema di assoggettamento del discorso>>, di quell' <<ordine del discorso>> di cui parlava Foucault nella sua *Lezione al College de France* del 1970⁵, quando notava che non tutte "le regioni del discorso sono egualmente aperte e penetrabili; alcune sono saldamente difese (differenziate e differenzianti)"⁶: il *pensiero unico* è, evidentemente, una delle forme attraverso cui oggi si controlla e si seleziona la produzione dei discorsi, in un modo talmente efficace, del resto, che difficilmente si osa metterne in dubbio l'autorità.

In questo contesto ciò che viene continuamente indicato come *la fine delle ideologie* o *la morte delle grandi narrazioni*, più che avere un ruolo liberatorio, svolge piuttosto una funzione di adattamento e preannuncia il disimpegno e il grande rifiuto di ogni vocazione intellettuale. Il che non fa che aggravare la nostra situazione.

Infatti oggi, scrive Zygmunt Bauman, "sono due i modi, in apparenza opposti ma nella sostanza convergenti, in cui le classi colte tendono a lavarsi le mani del compito, un tempo loro spettante per definizione, di interrogarsi sulla società. Uno di questi è la concezione <<positiva>> dell'ideologia. Se ogni sapere è ideologico...non è necessario prendere posizione. Poiché non c'è modo di stabilire la superiorità di una percezione del mondo sull'altra, l'unica strategia possibile consiste nel prenderle come vengono e rassegnarsi al fatto nudo e crudo della loro sconfinata e irriducibile varietà....Paradossalmente, la concezione diametralmente opposta conduce alle medesime conclusioni pratiche. Secondo questa concezione, mai del tutto assente dal discorso moderno e oggi sempre più in voga, la presenza dell'ideologia è un segno di una società non completamente modernizzata; l'ideologia è una varietà di conoscenza retrograda oltre che nociva"⁷.

Ovviamente l'auspicio, da questo punto di vista, è che la scienza finisca per rimpiazzare l'ideologia. Ma, in ogni caso, quando ciò accadrà si arriverà alle stesse conclusioni di cui sopra, perché così la società smetterà di interrogarsi su se stessa e anche così le classi intellettuali avranno rinunciato al loro compito.

Una situazione aggravata anche dalle modalità attuali dell'informazione massmediale. Dove, per esempio, la cosiddetta *informazione in tempo reale*, anche a prescindere dalle questioni poste dalla proprietà e dal controllo dei *media*, ci abitua a un'informazione senza <<perché>> e senza nessuna <<spiegazione>>.

Ancora di più si rende necessario, allora, per ridiventare capaci di interrogarsi, liberarsi dai lacci di un <<sistema di assoggettamento>> e dalla logica del pensiero dominante.

⁵ cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1976

⁶ Ivi, p. 29-30

⁷ Z. Bauman, *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 244-245

2. La logica del <<pensiero unico>>

Ma a quale sistema siamo sempre più assoggettati? Quale unicità di pensiero ci costringe come una specie di dottrina <<gelatinosa>> che insensibilmente avvolge ogni ragionamento, inibendolo, confondendolo e quasi paralizzandolo? ⁸

L'espressione <<pensiero unico>>, oggi molto in voga, fu coniata, sembra, da Ignacio Ramonet, per indicare una nuova <<vulgata>> planetaria: cioè la trasposizione in termini ideologici, che si pretendono universali, del processo di occidentalizzazione del pianeta, della riduzione delle diversità locali (economiche, culturali, etniche, ambientali) all'unica razionalità tecnico-scientifica dei paesi sviluppati, accompagnata e sorretta dalla generalizzazione e dall'imposizione della logica delle imprese transnazionali e del capitale finanziario.

<<Pensiero unico>> è, in ogni caso, una efficace metafora per designare l'attuale predominio di una concezione del mondo fondata sul più stretto liberismo economico, al fine di universalizzare il modello di crescita economica e di società occidentali. Si tratta di un modo di pensare fondato sull'idea del primato dell'economia sulla politica, che procede in modo monocausale ed economicistico, riduce la stessa multidimensionalità della globalizzazione ad una sola dimensione (quella economica), e considera tutte le altre dimensioni (quella ecologica, culturale, politica, civile), se pure lo fa, solo subordinandole al predominio del mercato mondiale. Il <<pensiero unico>> diventa perciò l'idea di un mondo unificato e uniforme, di un'umanità senza alcuna prospettiva eccetto l'apoteosi del Mercato.

Dal punto di vista del <<pensiero unico>> il mercato mondiale rimuove o sostituisce anche l'azione politica: infatti, nella definizione dei parametri della nostra vita pubblica, crescita, produttività, benessere economico individuale, assumono – nell'indifferenza generale – un'importanza prioritaria e cruciale.

Ormai è considerato ovvio che tutto sia misurabile. La scuola, la sanità, la politica, i sentimenti, le emozioni, per molti anche la religione e la fede. Da questo punto di vista il <<pensiero unico>> si traduce soprattutto nel primato della *logica del risultato*. La conseguenza di tale logica la possiamo tutti verificare, oggi, nel dominio, in ogni campo della vita sociale, dell'aspetto aziendale e mercantile: tutto oggi deve essere considerato azienda!

Con ragione Bourdieu⁹ ha paragonato l'apparente invincibilità della concezione neoliberista a quella del <<pensiero forte>> dell'istituzione manicomiale di cui ha parlato Erving Goffman: infatti questo tipo di discorso è notoriamente difficile da contrastare e respingere poiché ha dalla sua parte tutte le forze terrene più potenti e ferree, che hanno già prelezionato il <<reale>> distinguendolo dall' <<irrealistico>> e hanno fatto del mondo quello che è. Significativa, a tale proposito, e rappresentativa del modo di pensare diffuso, è la dichiarazione del tecnocrate liberale francese Alain Minc secondo il quale <<non è il pensiero che è unico ma la realtà>>.

⁸ Cfr., I. Ramonet, *Il pensiero unico*, in *Il pensiero unico al tempo della rete*, in *Le Monde diplomatique*/il manifesto, maggio 2004, pp. 48-49

⁹ in P. Bourdieu, *Controfuochi*, Reser, Milano 1999, p. 108,113)

Spesso si pensa, e si afferma, che la crisi delle ideologie del passato abbia favorito l'affermarsi di una razionalità più critica, concreta e pragmatica. Ma è proprio vero? O non si tratta forse del contrario? E dell'impoverimento della stessa ragione?

“Spesso si afferma, scrive Bauman, che l'apoteosi mercantile/neoliberista dei risultati economici, della produttività e della competitività, con il suo culto del vincitore e la sua promozione del cinismo etico, è l'equivalente odierno delle grandi ideologie di un tempo; un'ideologia, inoltre, che più di qualunque altra che l'abbia preceduta si avvicina a un'egemonia incontestata. Molti elementi sembrano deporre a favore di questa interpretazione. Il punto di contatto tra la visione del mondo neoliberista e una tipica ideologia <<classica>> è che entrambe fungono da *cornice a priori*¹⁰ di ogni discorso futuro, separando ciò che viene visto da ciò che viene tralasciato, determinando ciò che è rilevante e ciò che non lo è, stabilendo la logica del ragionamento e la valutazione dei risultati. E tuttavia ciò che distingue nettamente la concezione neoliberista dalle altre ideologie e ne fa anzi un fenomeno che ricade in una categoria a sé, è proprio l'assenza di interrogativi e di spunti critici, la sua resa a quella che è vista come la logica implacabile e irreversibile della realtà sociale”¹¹. “L'apoteosi neoliberista del mercato confonde <<le cose della logica con la logica delle cose>>, mentre le grandi ideologie dell'età moderna, nonostante i loro contrasti, concordano su un punto: che la logica delle cose, come sono, sfida e contraddice i dettami della logica della ragione. L'ideologia aveva l'abitudine di porre la ragione contro la natura, il discorso neoliberista, conclude Bauman, esautora la ragione naturalizzandola”¹².

Dobbiamo riconoscere che oggi viviamo, come civiltà, veramente in una condizione molto particolare e, talora, veramente paradossale. Infatti la dittatura del *catechismo* del <<pensiero unico>> e del suo *clero* è tale che sembra vergognoso e addirittura reazionario tentare di far prevedere le conseguenze del nostro modo di ragionare e del nostro sistema di vita.

Questa situazione ci apparirà più chiara se consideriamo un fatto, molto indicativo, che possiamo facilmente verificare. Tutti noi, cittadini delle opulente società occidentali, siamo ormai sempre più consapevoli del fatto che un aumento ulteriore nei nostri livelli di produzione e di consumo non porterebbe, contrariamente a quanto assume la teoria economica dominante, ad alcun aumento significativo della nostra <<felicità>>. E tuttavia, se le cose stanno così, perché mai l'unico imperativo è che i consumi continuino ad aumentare e l'unico orizzonte, da cui non si riesce a prescindere, rimane il mito della <<crescita>> inarrestabile e a qualunque prezzo? Non a caso <<crescita>> è un termine che sentiamo declinare in ogni contesto e per qualunque problema. Forse un po' tutti, a questo punto, dobbiamo confessare l'impressione di essere parte di un cieco ingranaggio più grande di noi¹³.

3. Il mondo e l'esistenza *ridisegnati*

Quale mondo allora è quello in cui viviamo? Cosa ne stanno facendo della nostra vita e della nostra esperienza? Quali gli effetti sul piano sociale e personale del <<pensiero

¹⁰ il corsivo è mio

¹¹ Z. Bauman, *La società individualizzata*, cit., pp. 245-246

¹² Ivi, p. 246

¹³ cfr. M. Bonaiuti, *Relazioni e forme di un'economia <<altra>>*, in *Quale <<altra mondializzazione>>*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p.183)

unico>>, *cornice a priori* talmente invasiva da determinare gradualmente, senza che ne siamo consapevoli, la configurazione di tutti i settori della nostra vita?

A guardare con attenzione la nostra vita, oggi, sembra proprio che “siamo tutti delle rotelle di un’immensa macchina che definisce il nostro posto nella società; gli aspetti economici della vita come il lavoro o la disoccupazione, il livello di reddito, il modo di consumo, hanno preso un posto dominante e a volte esclusivo. Il cittadino si definisce prima di tutto in base alla sua posizione, al suo reddito, alle sue spese. La vita così si riduce soprattutto ai suoi aspetti economici ed è inevitabile che ciascuno sia ossessionato da questo ordine di problemi. Prima di tutto il reddito, condizione stessa della sopravvivenza, che si tratti – secondo l’età o le circostanze – di un salario, di un’indennità di disoccupazione o di una pensione. Il padrone di un’azienda come la casalinga vivono con gli occhi fissi sugli <<indicatori economici>>, solo la formulazione è differente: tasso d’inflazione o prezzo del burro, prelevamenti fiscali e sociali o assegni familiari e sicurezza sociale ecc.”¹⁴.

È la stessa atmosfera che ci circonda a indottrinarci su ciò che deve aver valore per noi.

Come ha scritto un autorevole ma non acritico maestro dell’economia contemporanea, Galbraith, oggi siamo tutti vittime di una *grande truffa*. La frode, più che trascurabile, a cui siamo tutti più o meno soggetti, ma che non osiamo mai mettere in discussione e smascherare, sta nel misurare il progresso sociale solo in base alla produzione decisa in gran parte dai produttori, cioè all’incremento del Pil¹⁵.

Il fatto è che oggi “tanto l’economia quanto le realtà politico-economiche ancora più vaste coltivano una loro versione della verità. La quale *non ha necessariamente qualche rapporto con la realtà*”¹⁶. Tuttavia noi accettiamo questo modo di vedere e interpretare la vita come fosse cosa ovvia. Non si parla mai di nessuna forma di supremazia economica. I danni provocati dai tentativi di realizzare le teorie di Marx fanno sembrare che egli e le sue analisi non siano mai esistiti. C’è solo la tesi dell’impersonalità del mercato, che trova tutti quiescenti.

Ecco perché, osserva Cornelius Castoriadis, la nostra civiltà <<ha smesso di farsi domande>>. Questo è il nostro problema primario. Quando le persone accettano la loro impotenza a controllare le condizioni della loro esistenza, quando si arrendono a quello che ritengono necessario e inevitabile, la società cessa di essere autonoma, cioè perde la capacità di definire e gestire se stessa; meglio ancora, le persone non la reputano più autonoma e di conseguenza perdono il coraggio e la volontà di definire e gestire se stesse. La società diventa dunque *eteronoma*, eterodiretta, viene spinta anziché guidata e, come plancton, va alla deriva anziché navigare. Chi è a bordo accetta placidamente il proprio destino e rinuncia a ogni speranza di determinare la rotta della nave. Finita l’avventura moderna con il suo mondo umano autonomo e indipendente, entriamo in <<un’epoca di conformismo universalizzato>>¹⁷.

E infatti cosa sta accadendo intorno a noi, senza che ne siamo consapevoli? Oppure, il che è peggio, col nostro rassegnato consenso?

“Man mano che il controllo dell’innovazione, produzione e vendita di beni e servizi sfugge al consumatore passando al produttore, i passi avanti dell’economia e della società in genere sono ormai misurati in base all’incremento della produzione complessiva di beni e servizi: l’incremento del Pil o prodotto interno lordo[nei paesi anglosassoni, Gdp o gross domestic product]. Indubbiamente l’incremento del Pil ha dei vantaggi, perché tale

¹⁴ S. Latouche, *Decolonizzare l’immaginario* (cur. R. Bosio), EMI, Bologna 2004, pp. 85-86

¹⁵ Cfr. J. K. Galbraith, *L’economia della truffa*, Rizzoli, Milano 2004, pp. 38

¹⁶ Ivi, pp. 11-12

¹⁷ Cfr. Z. Bauman, *La società...cit.*, p. 72

incremento comporta reddito, occupazione e abbondanza di quei beni e servizi che migliorano la vita e i suoi normali piaceri. Ma nella grandezza, composizione e rilevanza del Pil si annida anche una delle nostre più comuni forme di truffa. La composizione del Pil è determinata non dai cittadini nel loro insieme, ma da coloro che producono le sue componenti. In altre parole, tali aspetti sono in gran parte il frutto della vasta e abile opera di persuasione del mondo economico, economisti compresi. Come evolve il Pil? In larga misura, le sue dimensioni e il suo contenuto sono imposti dai produttori. La buona performance è misurata dalla produzione di beni e servizi di tipo materiale. Non l'istruzione, la letteratura e l'arte, ma le automobili, compresi i Suv, diventano così la misura dell'attuale progresso economico e perciò sociale.

Eppure, sottolinea Galbraith, il miglior lascito del nostro passato consiste nelle realizzazioni artistiche, letterarie, religiose e scientifiche di società nelle quali esse erano il metro con cui la società stessa misurava il proprio successo. L'arte di Firenze, quel gioiello di creatività civica che è Venezia, e poi Shakespeare, Richard Wagner e Charles Darwin vengono da società il cui prodotto interno lordo era modesto, ma che avevano la fortuna di non subire il condizionamento delle tecniche di vendita e manipolazione delle reazioni della gente. Oggi è solo in aree protette dell'esistenza, riservate alla cultura, all'arte, all'istruzione e alla scienza, che la creatività umana è messa alla prova in ambiti più convincenti della capacità di far soldi¹⁸.

Così, l'intero nostro sistema sociale è divenuto un' <<economia>>; nessun'altra società precedente si sarebbe autodefinita in questo modo. Ma è proprio questo indiscusso primato del principio e della prassi dell'efficienza economica a produrre l'ipertrofismo sempre più evidente e gravido di conseguenze della <<megamacchina tecnoscientifica>> nelle moderne società occidentali. Falsa razionalità, cioè razionalizzazione astratta e unidimensionale, pseudofunzionalità pianificatrice che non tiene conto dei bisogni non quantificabili e non identificabili mediante <<questionari>>, il processo autoaccrescitivo della tecnologia che porta con sé una crescente differenziazione dei redditi e una vera emergenza sul piano distributivo, il *cinismo* nei confronti delle vittime e degli <<scarti>> della nostra economia, la *tragedia* dello sviluppo e il sottosviluppo dello sviluppo, un vero accecamento prodotto da un pensiero parcellare e riduttivo frutto anch'esso della corsa sfrenata della tecnoscienza: ecco l'orizzonte che ci si profila davanti e che rischia di gettarci in *un'avventura incontrollata*¹⁹. È anche *questa* esperienza all'origine della scomparsa della credenza "che la strada lungo la quale procediamo abbia un fine, un *télos* conseguibile di mutamento storico"²⁰.

È a causa di questa <<mentalità tecnomorfa>> oggi prevalente, come scrive il filosofo Giovanni Reale, che oggi l'uomo è "ridotto a una pedina nella dinamica del produrre e del consumare, soggetto e oggetto al tempo stesso dei conflitti più vari, in cui spadroneggia la violenza"²¹. Infatti la carenza di <<compassione>> e la *violenza* sembrano l'*ethos distintivo* del nostro tempo. "La violenza è il mito vincente proprio perché non si presenta come mito. La violenza si presenta come la vera natura delle cose"²². Dovunque, nei discorsi degli <<esperti>>, si sente parlare di <<ferrea logica delle cose>>, della <<cruda realtà dei fatti>>, di <<realistici rapporti di forza>>, di <<irrealistiche posizioni idealistiche o utopiche>> da evitare, se si vuole procedere nelle analisi in modo <<razionale>>. Il

¹⁸ J.K. Galbraith, *L'economia della truffa*, cit., pp. 37-38

¹⁹ Cfr. E. Morin e A.B. Kern, *Terra-Patria*, Cortina, Milano 1994

²⁰ Z. Bauman, *La modernità...*cit., p. 19

²¹ G. Reale, *Saggezza antica*, Cortina, Milano 1995, p.147

²² W. Wink, *Rigenerare i poteri*, EMI, Bologna 2003, p.29

primato della logica della violenza e della competizione selvaggia è una *diretta conseguenza* del <<pensiero unico>>. Che cosa spinge per esempio una multinazionale miliardaria a schiacciare il costo del lavoro sino a livelli parossistici, rischiando di compromettere la propria immagine, se non la paura, o piuttosto la certezza, che se non sarà lei saranno gli agguerriti rivali a fare altrettanto?

Quale mondo dobbiamo aspettarci a partire da tali logiche? Non si instaura così una sorta di selezione intraspecifica esasperata, a lungo termine, il cui effetto è sicuramente e sempre quello di favorire i <<peggiori>>?. E' evidente che in questa <<corsa al ribasso>> chi riuscirà a sfruttare di più e meglio i propri lavoratori, chi riuscirà a pagare meno tasse o a eludere i controlli ambientali, sarà favorito nella dinamica competitiva. I casi e gli esempi che si potrebbero qui riportare sono infiniti.²³

Qual è allora la condizione degli esseri umani in questo mondo, privo di compassione, dominato dal calcolo e dalla ferrea logica economica e in cui ognuno deve contare solo su se stesso nella competizione per l'esistenza quotidiana? È veramente triste la condizione dei singoli esseri umani. Poiché "se si ammalano, è perché non hanno seguito un regime salutistico con sufficiente risolutezza e zelo; se sono disoccupati, è perché non sono riusciti ad acquisire le competenze necessarie per superare un colloquio di lavoro o perché non hanno cercato lavoro con sufficiente convinzione o, puramente o semplicemente, perché sono degli sfaticati; se non sono sicuri delle prospettive di carriera e il futuro li angoschia, è perché non sono capaci di farsi degli amici e di convincere le persone, e non sono riusciti ad apprendere, come avrebbero dovuto, l'arte di esprimersi e di fare buona impressione sugli altri"²⁴. In ogni caso ciò è quanto viene detto a tutti, e ognuno di noi arriva a credere e a comportarsi <<come se>> questa fosse la realtà delle cose.

Questa logica trasforma l'esistenza degli esseri umani in <<vite di scarto>>²⁵, secondo l'amara definizione di Bauman. "La produzione di <<rifiuti umani>> o, più precisamente, di esseri umani scartati (quelli in <<esubero>>, <<eccedenti>>, cioè la popolazione composta da coloro cui non si poteva, o non si voleva, dare il riconoscimento o il permesso di restare), è un risultato inevitabile della modernizzazione e una compagna inseparabile della modernità. È un ineludibile effetto collaterale della *costruzione di ordine* (ogni forma di ordine scarta alcune parti della popolazione esistente come <<fuori posto>>, <<inidonee>> o <<indesiderate>>), e del *progresso economico* (che non può andare avanti senza degradare e svalutare i modi di <<procurarsi da vivere>> che in passato erano efficaci, e che quindi non può che privare del sostentamento chi quei modi praticava)"²⁶.

Oggi però, questi <<inevitabili effetti collaterali>> della modernizzazione, non solo sono accettati come una fatalità se non una necessità dello <<sviluppo>>, ma, addirittura, nella logica dominante del <<pensare unico>>, diventano l'aria che respiriamo e anche <<lo spettacolo>> che riempie, in modo inconsapevole, il nostro tempo libero come un tempo gli <<spettacoli>> delle impiccagioni e dei roghi dei condannati riempivano i giorni di festa e il tempo libero delle *brave famiglie* del popolo. Infatti, confortati dalla <<razionalità>> e dall'indiscutibilità del nostro tipo di <<pensiero>>, non abbiamo problemi nel sederci – assorti, incantati, stregati e trasportati – in attesa delle prossime puntate dei vari *Grande Fratello*, *Isola dei Famosi*, o, altrove, *L'anello debole*, *Survivor*, o, comunque si chiamino,

²³ Cfr. N. Klein, *No logo*, Baldini & Castoldi, Milano 2001, pp. 349-367

²⁴ Z. Bauman, *La società...*cit., p.64

²⁵ Id., *Vite di scarto*, Laterza, Bari 2005

²⁶ Ivi, p. 8

in Italia o all'estero, le varie versioni di *reality tv*. Queste, come scrive Bauman, ci raccontano sempre *la stessa storia*, che non è altro che la <<versione popolare>> o la <<vulgata>> del <<pensiero unico>>. E cioè che "nessuno, tranne qualche isolato vincitore, è davvero indispensabile; che un essere umano è di qualche utilità per altri esseri umani soltanto a condizione di poter essere sfruttato a loro vantaggio; che la pattumiera, destinazione ultima degli esclusi, è la prospettiva naturale per coloro che non si adeguano più o non desiderano più essere sfruttati in questo modo. Che la sopravvivenza è la parola d'ordine della comunità umana, e che la posta suprema della sopravvivenza è vivere più a lungo degli altri....Il Grande Fratello maggiore – quello partorito dalla penna di George Orwell – vigilava sulle fabbriche fordiste, sulle caserme militari e su innumerevoli altri *panopticon* piccoli e grandi alla Bentham o alla Foucault: suo unico desiderio era tener dentro i nostri antenati e ricondurre le pecorelle smarrite in seno al gregge. Il Grande Fratello dei *reality show* televisivi si preoccupa soltanto di tener fuori gli uomini (e le donne) in soprannumero: i non adattati o meno adattati, i meno abili o meno zelanti, i meno dotati e più poveri di risorse. E una volta che sono fuori lo sono per sempre"²⁷. Tutto ciò con la partecipazione appassionata di tutto il pubblico! Di tutti noi? Questo è solo uno degli *effetti collaterali* - espressione non a caso oggi molto di moda e molto <<tecnica>> - del mondo disegnato dal pensiero unico. Forse è proprio vero, come è stato scritto²⁸, che oggi siamo tutti dominati da quelle che Spinoza chiamava le <<passioni tristi>>, con riferimento non alla tristezza del pianto ma al senso di impotenza e di disgregazione. Nella nostra civiltà occidentale attuale, infatti, assistiamo "al passaggio da una fiducia smisurata a una diffidenza altrettanto estrema nei confronti del futuro....Il futuro, l'idea stessa di futuro, reca ormai il segno opposto, la positività pura si trasforma in negatività, la promessa diventa minaccia. Certo, le conoscenze si sono sviluppate in modo incredibile ma, incapaci di sopprimere la sofferenza umana, alimentano la tristezza e il pessimismo dilaganti. E' un paradosso infernale. Le tecnoscienze progrediscono nella conoscenza del reale, gettandoci contemporaneamente in una forma di ignoranza molto diversa, ma forse più temibile, che ci rende incapaci di far fronte alle nostre infelicità e ai problemi che ci minacciano"²⁹. Il futuro stesso oggi sembra diventare sempre più una minaccia anziché rifugio o terra promessa. Questo è lo <<spaesamento>> in cui viviamo ogni giorno di più.

4. Epistemologia ed antropologia del pensiero unico

A questo punto è necessario fare un passo ulteriore nell'analisi della logica del <<pensiero unico>>: infatti il *monopensiero* che sta disegnando il nostro mondo e la nostra vita non è soltanto un prodotto della società globalizzata ma ha radici più antiche che occorre far emergere. In altre parole, la critica della logica del <<pensiero unico>> che qui viene proposta non intende e non può esaurirsi nell'analisi dell'aspetto politico-economico della questione, e neppure soltanto di quello sociale. Ciò non sarebbe abbastanza, dal momento che le radici e le implicazioni di questa mentalità sono di carattere epistemologico, più generali. Ed è quello che intendiamo analizzare mostrando come quel <<pensiero unico>> a cui ci si riferisce di solito, presuppone e si fonda su un altro genere di pensiero unico più gravido di conseguenze e anche più fortemente radicato [da questo momento in poi, perciò, quando useremo l'espressione: pensiero unico, senza le

²⁷ Ivi, pp. 163-164

²⁸ Cfr. M. Benasayag e G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004

²⁹ Ivi, pp. 18-20

virgolette, ci riferiremo proprio a quel *monopensiero* più generale che è da considerarsi fondamento e vera matrice, anche se spesso inconsapevole, di ciò che oggi si intende con <<pensiero unico>>].

Cominciamo con il rilevare, con Latouche³⁰, che non è un caso che il pensiero economico sia sbocciato nell'epoca moderna, perché, nella visione ereditata dai Lumi, l'economia non è altro che la <<realizzazione>> della ragione. Da questo punto di vista non sorprende che lo sviluppo dell'attività economica si presenti come una potente avanzata della stessa razionalità scientifica. "Questa si manifesta in modo indissociabile nella tecnica e nell'economia; si tratta di accrescere l'efficienza economizzando al massimo i mezzi per ottenere il massimo di risultati, seguendo la norma del <<sempre più>>. Questa razionalità quantificante, alla quale non viene posto alcun limite, si trasforma in assurdo diventando la negazione di se stessa... La scienza economica non è altro che la ruminazione ossessiva di questo principio di razionalità calcolatrice. L'apparente trionfo planetario della modernità, attraverso l'imperialismo dapprima militare e politico, poi sempre più culturale, ha imposto di fatto, l'economia come pratica e come immaginario mondiale". Ecco spiegato, in parte, il primato attuale dell'economia. Da qui anche l'autorità indiscussa del <<pensiero unico>> .

Per questo, scrive Habermas³¹, oggi il linguaggio del mercato "pervade ogni poro dell'esistenza personale e sociale", costringendo tutti i rapporti *dentro* lo schema *autoreferenziale* delle preferenze e degli interessi individuali. E anche se è vero che il legame sociale che nasce dal riconoscimento reciproco non si esaurisce nelle nozioni di contratto, scelta razionale e massimizzazione del profitto, è, tuttavia, abbastanza evidente oggi, che tutta la razionalità occidentale, non solo economica, è ispirata *al principio e alla prassi dell'efficienza*. Anche tutta l'economia insegnata nei corsi base impartiti nelle università si ispira a tale, unico, principio fondamentale: *l'efficienza*. Una maggiore efficienza è infatti il criterio che consente alle imprese di risultare vincenti nella dinamica competitiva, di superare la selezione attuata dai mercati. Si spiega così <<l'ipertrofismo della megamacchina tecnoscientifica>>³² nelle moderne società occidentali, che si mostra sempre in continua crescita.

Forse non tutti ci accorgiamo di una premessa implicita in molti discorsi attuali e cioè del fatto che oggi l'attività economica è ritenuta <<buona>> perché <<efficiente>>. Nella società moderna l'efficienza è identificata con il Bene, o almeno come condizione del Bene, perché massimizzando la propria ricchezza, l'impresa massimizzerebbe il benessere sociale di tutti. Come si vede è in atto un continuo cortocircuito, qui come in altri settori della società moderna, tra una *pretesa neutralità* della attività economica e il presupposto che essa sia anche in ogni caso <<buona>>.

Ma che cos'è l'efficienza economica, uno degli assiomi di riferimento del <<pensiero unico>>, se non l'applicazione della *razionalità quantificante e strumentale* come legge suprema?

Il primato di questo tipo di razionalità, nella nostra società, sta alla base e manifesta, quel *prassismo* e quel tecnologismo che sono le manifestazioni più evidenti, non solo del nostro modo di organizzare l'esistenza, ma anche del nostro malessere attuale, che sembra aver raggiunto il livello di una vera e propria convulsione. Ma non potrebbe essere altrimenti, se tutti i valori sono assorbiti nel fare e nel produrre.³³ Come ha scritto

³⁰ S. Latouche, *Decolonizzare ...cit.*, p. 86

³¹ J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002, p. 107

³² Cfr. S. Latouche, *Decolonizzare...cit.*

³³ Cfr. G. Reale, *La saggezza...*, cit., p.71

lucidamente, anni fa, Horkheimer, in un saggio ormai classico³⁴, oggi c'è un vero primato della logica pragmatista: infatti tutti vogliono apparire pragmatici, laici e non dogmatici; ma *il nucleo* di questo modo di pensare è rappresentato dalla dottrina che idee, concetti, teorie sono solo *schemi o progetti d'azione*, e che quindi sono veri solo quando e in quanto hanno successo. "Troppo spesso, ai giorni nostri, il pensiero è costretto a giustificarsi in base alla propria utilità per qualche gruppo costituito più che per la propria verità"³⁵. "Le attività che non siano utili o che non contribuiscano – come in tempo di guerra – al mantenimento delle condizioni generali in cui l'industria può prosperare, sono condannate come insensate o superflue, come lussi. Il lavoro produttivo, manuale o intellettuale, è diventato rispettabile, anzi è diventato l'unico modo rispettabile di impiegare la propria vita, e *si chiama produttiva qualunque attività che renda quattrini*"³⁶. Oggi il benessere materiale pare abbia sostituito la salvezza dell'anima."³⁷.

Anche il pensare, purtroppo, sembra "ridotto al livello dei processi industriali, assoggettato a tabelle orarie rigorose; ...[sembra] sia diventato parte integrante del processo di produzione"³⁸. L'amara conclusione di Horkheimer sembra ancora più valida ora, nel tempo del dominio del <<pensiero unico>>: "la ragione è diventata uno strumento. ...La ragione è ormai completamente soggiogata al processo sociale, unico criterio è diventato il suo valore strumentale, la sua funzione di mezzo per dominare gli uomini e la natura"³⁹.

È la *calcolabilità* che prende il posto della verità. È questo che spiega anche il venir meno del ruolo degli intellettuali, evidenziato all'inizio di questo saggio, come uno dei mali di oggi?

È infatti sempre più diffusa una figura di <<intellettuale medio>> per cui esiste solo un'autorità, cioè la scienza, intesa come classificazione e quantificazione dei fatti e calcolo delle probabilità. Per questo tipo di intellettuale l'affermazione che la giustizia e la libertà sono di per sé migliori dell'ingiustizia e dell'oppressione diventa sempre più <<scientificamente indimostrabile e inutile>>. Modi di pensare e di porsi di fronte ai problemi della società, dell'uomo, della vita, che tutti possiamo facilmente verificare, oggi.

Alla base di tale atteggiamento, che è, nello stesso tempo, una forma in cui si manifesta il <<pensiero unico>>, ma anche una delle sue radici, c'è quello <<scientismo>> e il connesso <<tecnicismo>> che, secondo Reale, sono tra i mali peggiori dell'uomo d'oggi. Il carattere invasivo di questo più generale pensiero unico è testimoniato dal fatto che "nella *communis opinio* è radicata l'idea che risulti <<vero>> solamente ciò che sia dimostrabile sulla base di calcoli di tipo matematico e accertabile secondo i canoni dell'<<esperienza>> ovvero secondo quelli delle *scienze sperimentali*....Insomma il calcolo e la misura sarebbero gli unici metodi scientificamente legittimi per acquisire conoscenze sulla realtà"⁴⁰.

E allora, anche se dobbiamo riconoscere che lo sviluppo delle scienze ha comportato una fitta pioggia di innovazioni *tecnologiche*, occorre prendere coscienza che ha prodotto, però, anche, una conseguente *modificazione strutturale*, non innocua, sia della vita privata sia di quella pubblica, "generando la sensazione sempre più diffusa che la finalità della

³⁴ M. Horkheimer, *L'eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, p. 42

³⁵ Ivi, p. 78

³⁶ Il corsivo è mio

³⁷ M. Horkheimer, *L'eclisse della ragione*, cit., p. 41

³⁸ Ivi, p. 25

³⁹ Ivi, p. 25

⁴⁰ G. Reale, *La saggezza...*, cit. p. 29-30

scienza consista nell'amplificazione *senza limiti* della sfera tecnologica e che, quindi, essa sia la fonte per la soluzione di *tutti* i problemi dell'uomo"⁴¹. Ma possiamo affidarci così ciecamente a questa *fede* da chiudere gli occhi sul carattere <<umano, troppo umano>> di ogni sapere scientifico, rifiutando di vedere sia il limite fondamentale di ogni nostra conoscenza sia anche il fatto che, come già scriveva Horkheimer, gli obiettivi, il contenuto, i metodi, le categorie stesse della scienza non sono mai indipendenti dai conflitti, dagli interessi particolari e dai poteri sociali, non stanno mai al di sopra di essi?⁴²

Non è un caso che oggi il fine della scienza sia identificato quasi unanimemente con il dominio e il controllo sulla natura e sia strettamente legato alla tecnica, al punto da spingere molti pensatori a caratterizzare prevalentemente il sapere contemporaneo come un *sapere del dominio*⁴³. Questo è avvenuto anche in settori che sembrerebbero lontani da interessi e potere. Non si spiegherebbe altrimenti la lamentela di Capra secondo cui "anche nella scienza pura l'idea di controllo ha finito con il trovare uno stretto legame con il metodo scientifico, al punto che i due concetti sono diventati quasi sinonimi, e questa è una iattura"⁴⁴. Questa *logica di potenza e di dominio*, all'origine della moderna idea di sapere, è, senz'altro, una chiave fondamentale per comprendere anche l'anima e il ruolo del <<pensiero unico>> oggi. Come possiamo interpretare, infatti, una delle bandiere del <<pensiero unico>> e cioè il <<realismo>>, oggi tanto di moda e invocato come l'unico atteggiamento normale e <<legittimo>>, nell'approccio a tutte le questioni sia economiche, sia sociali, sia politiche? Non è altro che un metodo che pretende di "descrivere e analizzare qualsiasi situazione politica concreta, muovendo dai rapporti di forza e dalla dislocazione effettiva degli attori [forze] in campo, ai quali viene attribuita una razionalità [oggettiva] strategica, che determina un agire <<conforme allo scopo>>"⁴⁵. Così, quanto più questo tipo di razionalità penetra nei retroscena nascosti della natura e del mondo, tanto più etica e politica vengono detronizzate a vantaggio di una scienza con pretese totalitarie: solo le spiegazioni <<scientifiche>> sono valide.

Questo ruolo esclusivo attribuito oggi alla <<razionalità strumentale>>, logico-matematica, si fonda sulla convinzione che il pensare in termini calcolatorio-formali, anziché in termini storico-discorsivi, sia l'unico <<adeguato>> a conoscere e manipolare il mondo e, addirittura, gli uomini e la società. È vero che, come è facile constatare, le aspettative riposte in questo pensiero non si sono adempiute, tuttavia è vero anche, purtroppo per noi, che l'élite di "coloro che pensano in modo formale è oggi responsabile dei modelli di conoscenza, di esperienza e di comportamento in base ai quali si orienta la società. Si tratta dei cosiddetti <<tecnocrati>>, degli <<operatori dei media>>, o *opinion makers*, che meglio andrebbero considerati, nel loro insieme, come <<programmatori>>"⁴⁶. E anche attraverso la loro opera "si profila oggi, quasi come esclusiva, un'intenzionalità propria al sapere scientifico come tale: quella che legge *l'esistente nell'orizzonte del fare*. Essa vede, anzitutto, *come* il mondo fa, *come* funziona (nel senso in cui si chiede, di qualcuno o di qualcosa, come fa a...?). Ma poi, con una spontanea proiezione antropomorfa, vede come è fatto, attribuendogli un principio....per cui è così com'è e fa quel che fa. E

⁴¹ Ivi, p. 30

⁴² M. Horkheimer, *L'eclisse della ragione*, cit., p. 75

⁴³ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1992, pp. 15 e sgg.; vedi anche R. Barthes, *Lezione*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 5-7

⁴⁴ Cfr. F. Capra e D. Stendl-Rast, *L'universo come dimora*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 249

⁴⁵ Cfr. G. Preterossi, *L'Occidente contro se stesso*, Laterza, Bari 2004, p. 57-58

⁴⁶ Cfr. V. Flusser, *La cultura dei media*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 230-231

finalmente, vede come e che cosa se ne può fare, come vi si può intervenire, come lo si può riprodurre”⁴⁷.

Da questo punto di vista coglie nel segno l’analisi di Flusser, secondo cui la concezione moderna del mondo è partita da una *diffidenza* di fondo verso i fenomeni e il mondo inteso come qualcosa di malvagio o ostile e oscuro di cui occorre portare alla luce le connessioni nascoste per scoprire così *i veri dati di fatto*, quelli misurabili, in modo da *prendere il potere* e dominarlo. Un vero atteggiamento da detective nei confronti del mondo. Purtroppo, si tratta però di una “diffidenza diversa da quella, per esempio, dei presocratici: costoro credevano di poter scoprire dietro i fenomeni le grandi idee (per esempio il vero); i moderni invece credono che, se arrivassero a scoprire ciò che sta dietro ai fenomeni, sarebbero in grado di fare tutto meglio”⁴⁸ di come è fatto. Così, mentre “per gli antichi la scienza (il riuscire a scoprire) era una strada verso Dio; per i moderni è stata una strada per il potere. Diffidavano dei fenomeni perché avevano perduto la fede in Dio e nel mondo”⁴⁹.

Insomma, progressivamente, a partire da Cartesio, nella coscienza moderna, si è affermata l’idea, oggi dominante, secondo cui, nella conoscenza del mondo, c’è solo una cosa che non inganna e di cui ci si può fidare: il pensiero matematico *disciplinato, chiaro e distinto*. “Esso è chiaro e distinto perché è codificato in numeri e perché ogni singolo numero è separato da ogni altro da un intervallo. Un tale pensiero è disciplinato perché vanno seguite esattamente le regole del codice numerico, per esempio l’addizionare e il sottrarre. La vera ragione per l’abbandono del pensiero legato alle lettere alfabetiche in favore di un pensiero legato ai numeri consiste, dunque, nel fatto che il primo non è sufficientemente chiaro, distinto e disciplinato per essere in grado di condurre alla conoscenza. La cosa che pensa – *res cogitans* – deve essere aritmetica per poter conoscere il mondo”⁵⁰. Il metodo quantitativo matematico quindi si propone di conoscere tutto e fornire modelli in base ai quali è possibile produrre tutto. In altre parole il suo obiettivo, non troppo nascosto, è farci diventare onniscienti e onnipotenti, realizzando l’ideale di Cusano e di Galilei secondo cui Dio non può sapere meglio di noi che uno più uno fa due. Ecco la logica di potenza e il primato del fare di cui si diceva sopra; ecco lo sfondo epistemologico del <<pensiero unico>>.

In questo modo, come scrive Reale, mentre le cose e la natura, nel loro insieme, vanno perdendo ogni <sacralità>, il loro senso viene ridotto, quasi del tutto, alla loro <<adoperabilità>> e alla loro <<utilità>>. È quasi scontato, a questo punto, ricordare l’ossessione filosofica di Francesco Bacone per cui *conoscere è potere*: è da qui che è nata quell’immagine della scienza come *fondamento della tecnica* che promette che prima o poi *ogni* problema umano sarà risolto dagli <<esperti>>, capaci di tramutare il sapere in una costellazione di interventi efficaci”⁵¹.

Infine, questo pensiero unico tende a ridisegnare anche la nostra immagine dell’uomo, non solo i nostri rapporti umani, secondo i metodi di <<scienze umane>> costruite oggi sul modello delle scienze della natura. Con il risultato, scrive Habermas, che “il punto finale di questa <<naturalizzazione della mente>> [e cioè descrizione oggettivante dei processi coscienziali e riduzione delle persone a una descrizione scientifica di tipo naturalistico] è un’immagine scientifica dell’essere umano – nel sistema concettuale computazionale delle

⁴⁷ A. Rizzi, *Europa. La formazione della coscienza moderna*, EDM, Padova 2004, p. 146

⁴⁸ V. Flusser, *La cultura...*, cit., p. 250

⁴⁹ Ivi

⁵⁰ Ivi, pp. 226-227

⁵¹ Cfr. G. Reale, *La saggezza...* cit., p. 72

fisica, della neurofisiologia o della teoria evolutiva – che sradica completamente dal contesto sociale anche la nostra autocomprensione. Naturalmente ciò potrebbe funzionare soltanto se l'intenzionalità della coscienza umana e la normatività del nostro agire si risolvessero senza residui in un'autodescrizione di questo tipo"⁵²; in realtà non è così, anche se la logica dominante del pensiero unico procede proprio in questa direzione e tenta di invadere ogni settore dell'esperienza e dell'esistenza umane, sulla base di quei presupposti.

Sono proprio questi presupposti - il vero pensiero unico -, sono i caratteri della razionalità scientifica quantitativo-matematica, che abbiamo sopra descritti, che occorre mettere in discussione. In altre parole, sono le premesse epistemologiche e antropologiche a cui è riconducibile il cosiddetto <<pensiero unico>> e i postulati accettati acriticamente come ovvi, che vanno impugnati, per cercare una via d'uscita dalla prigione in cui siamo.

5. Un caso paradossale: la tentazione dei cristiani

La verità è che ormai siamo, tutti, talmente condizionati dalla prosaicità della scienza e della <<razionalità scientifica>>, dal primato del calcolo e della quantificazione come *linguaggio della realtà*, che abbiamo quasi perduto la capacità di udire gli altri toni in cui l'esperienza umana esprime se stessa, oltre tutto quanto sta al di là di essa. Li rifiutiamo come "antistorici" o "mitici" e cerchiamo di tradurli riduttivamente nel linguaggio della "verità effettiva".

Non riusciamo a vedere come anche altri metodi possano comunicare verità e dimensioni della realtà che il metodo scientifico non potrà mai afferrare. In altre parole, nel pensiero unico è implicita la negazione della struttura stratificata della realtà, che richiede differenti metodi di espressione. Questo, lo abbiamo visto, si traduce anche nella tendenza, sempre più evidente, a spiegare riduttivamente lo stesso mistero della consapevolezza umana come un semplice processo elettrochimico del cervello.

È assai forte, insomma, la tentazione di ingannare la sfida del mistero della vita, riducendolo al semplice livello di un <<problema>> che aspetta solo formule razionali, scientifiche e magari di carattere definitivo.

Questa tentazione è rafforzata dal fatto che è "la stessa organizzazione del mondo intero, scrive Michel Henry, con il suo materialismo onnipotente, i suoi sordidi ideali di riuscita sociale, di denaro, di potere, di piacere immediato, il suo esibizionismo e voyeurismo, la sua depravazione di ogni genere, la sua adorazione dei nuovi idoli, delle macchine infraumane, di tutto ciò che è meno dell'uomo, la riduzione di quest'ultimo al biologico e, attraverso questo, all'inerte: è tutto ciò (il cui insegnamento è diventato il riflesso di volta in volta scandaloso, ironico o burlesco), questo tumulto incessante dell'attualità con i suoi eventi sensazionali e i suoi saltimbanchi da fiera"⁵³, a rendere quasi impossibile oggi cogliere e ascoltare le domande che sorgono dal silenzio e dal mistero della vita.

Insomma ci troviamo di fronte a una vera e propria *forma mentale* pervasiva che ha a che fare con il modo stesso in cui oggi si sperimenta la nostra condizione umana in tutte le sue dimensioni.

Una sorta di paradossale cartina di tornasole degli effetti *devastanti* che la logica del pensiero unico ha nell'esistenza e nell'esperienza umane è rappresentata dalla condizione attuale dei credenti, in modo particolare dei credenti cristiani.

⁵² J. Habermas, *Il futuro...*cit., p. 104

⁵³ M. Henry, *Parole del Cristo*, Queriniana, Brescia, 2003, p. 34

Sembra, in altre parole, che la *forma mentis* che si esprime nel pensiero unico e nei suoi presupposti epistemologici sia operante sempre di più anche nell'atteggiamento dei credenti. Sembra che anche i credenti leggano sempre più la realtà e le vicende del mondo – a sentire le loro voci o a leggere quello che scrivono - nell'ottica della razionalità dominante, <<oggettiva>>, <<realistica>>, <<effettuale>>, strumentale e calcolatoria. Sembrano diventare, anche loro, schiavi di quello che il filosofo cristiano Philip Sherrard ha chiamato <<il peccato dell'occidente>>.

Secondo Sherrard, infatti, si potrebbe interpretare la <<caduta>> originaria non tanto come una deviazione morale o lo scadimento in uno stato carnale, ma come “un dramma della conoscenza, una aberrazione e una degradazione della nostra coscienza, un crollo dei poteri cognitivi e percettivi”. A causa di questa caduta, noi oggi “dimentichiamo, scrive rivolgendosi in modo particolare ai credenti ma non solo a loro, la funzione simbolica di ogni forma naturale e non vediamo più le cose nella loro reale e simbiotica realtà e ne scorgiamo semplicemente la dimensione psico-fisica o aspirituale, l'aspetto materiale. In questa ottica la nostra colpa, continua Sherrard, come quella di Adamo, è paragonabile alla perdita del significato dei simboli, e smarrire il significato dei simboli è essere posti alla presenza delle nostre tenebre, della nostra ignoranza. Questo è <<esilio dal paradiso>>”⁵⁴.

Del resto, un noto storico del pensiero teologico ha espresso lo stesso concetto quando ha notato che anche nella teologia è avvenuto qualcosa che ha impoverito l'esperienza e anche la fede dei credenti. È successo quando i teologi hanno cominciato a <<gareggiare>> con lo studio scientifico del mondo e il suo metodo. “Non si resero conto dell'aporia maggiore dello studio scientifico del mondo: l'indifferenza nei confronti dei modi poetici e simbolici di percezione e di interpretazione dell'esperienza umana, felice o tragica. Le conseguenze attuali di questa perdita...sono considerevoli: la loro assenza spiega la frustrazione dei nostri contemporanei e le ricerche religiose a volte aberranti che essi intraprendono nel desiderio di sfuggire al soffocamento di una razionalità efficace ma lontana da ogni senso esistenziale”⁵⁵.

Certo, questa situazione è paradossale soprattutto per i cristiani, dal momento che la loro <<visione del mondo>>, conseguenza della loro idea di <<incarnazione>> di Dio, dovrebbe proiettare necessariamente una ottica <<sacramentale>> sulla realtà. Invece, la forma mentale dei cristiani sta forse diventando quella del <<mondo>>⁵⁶, e cioè quella del pensiero unico e della <<logica dei fatti>>? La fede cristiana ha a che fare con i processi fondamentali della consapevolezza e dovrebbe trasformare la percezione della realtà. I credenti dovrebbero essere capaci, come i poeti, di vedere attraverso e al di là delle realtà visibili: dovrebbero essere capaci di guardare alle cose non prevalentemente in un'ottica economica, tecnica o pragmatica. Dovrebbero essere capaci di leggere i <<segni del tempo>>.

Lo sanno ancora fare? È, ancora, questo un loro compito educativo fondamentale?

Essi dovrebbero saper vedere ciò che <<gli altri>> non riescono a vedere. Per loro, se lo sguardo della <<carne>> scorge ciò che cade sotto gli occhi di tutti, lo sguardo della <<fede>> penetra più in profondità; il vedere e il guardare del credente è sempre uno <<scrutare dentro>>, soprattutto quando si tratta di persone umane: <<*em-blepein*>> è un termine significativo che ricorre nelle scritture cristiane per indicare il guardare del vero credente.

⁵⁴ P. Sherrard, *Il peccato culturale dell'occidente*, Servitium, Gorle(BG), 201, p. 62

⁵⁵C. Duquoc, *La teologia in esilio*, Queriniana, Brescia, 2004, p.15

⁵⁶ Cfr. su tale questione l'opera di Michel Henry, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 1997

La stessa arte cristiana, parte fondamentale della cultura e dell'identità umana, sarebbe impensabile al di fuori di questa ottica.

L'autore cristiano trecentesco dell'opera *La nube della non conoscenza* ritiene che, nel campo della fede, qualsiasi cosa percepiamo, sensorialmente o mentalmente, assume sempre, per un credente, un carattere simbolico; è reale ma indica *anche qualche altra cosa*. Uno degli scrittori spirituali più significativi del mondo contemporaneo, Thomas Merton, seguendo una tradizione degli antichi Padri greci del cristianesimo, ha sottolineato che una componente fondamentale del cristianesimo è, oltre la *theología* e cioè la contemplazione di Dio, la *theōría physikē* e cioè "l'intuizione delle cose divine nel e mediante il riflesso di Dio nella natura e nei simboli... Quando l'occhio è puro e <<unificato>> (e cioè disinteressato, che ha solo <<una>> intenzione), allora può vedere le cose come sono... vede direttamente nella natura delle cose così come sono"⁵⁷. Anche un notissimo teologo contemporaneo, Karl Rahner, si riferiva a qualcosa di simile quando ha scritto una volta che il cristiano o sarà un mistico o non esisterà affatto.

Ma oggi, condizionati dalla razionalità <<oggettiva>> e quantificante, dominati dall'ottica economica, tecnica e funzionale, sembra che anche i cristiani confermino il carattere onnicomprensivo della logica del pensiero unico.

Come spiegare per esempio il venir meno – spesso denunciato - della capacità di lettura e interpretazione dei <<simboli>> e dei riti cristiani? In una religione per la quale elementi di questo nostro mondo (non solo l'uomo, la donna, il bambino, gli umani e i viventi, ma anche il pane, il vino, l'acqua, l'olio, il corpo, il sangue, la cena, il tempo, lo spazio, la morte, eccetera) sono <<segni>> e metafore vive dello spirito, forme di ciò che non ha forma? Come spiegare, in una religione caratterizzata dal <<comandamento nuovo>> e dall'idea dell'universale figliolanza divina, la tendenza a leggere, come fanno tutti, problemi ed eventi, storici o politici, - come le guerre - o i rapporti tra popoli e culture solo, o prevalentemente, in termini *antagonistici* mascherati da analisi <<realistiche>>, rispettose della <<logica oggettiva dei fatti>> e attente ai <<rapporti di forze>> in campo? Tendenza, purtroppo, sempre più diffusa e anche sempre più proposta, tra i credenti cristiani.

Forse anche i cristiani stanno svendendo la loro <<visione>> originale, il loro *logos*, in cambio di una maggiore <<spendibilità>> della loro visibilità e forza sul mercato politico e informativo contemporaneo? In cambio magari di una parziale e apparente ortoprassi? Non c'è forse anche questo, oggi, all'origine della corsa, da parte di tanti non credenti -come i cosiddetti <<atei devoti>> - alla valorizzazione e all'utilizzo del cristianesimo come *clava*, in termini di identità sociologica e di strumento di contrapposizione e di lotta tra civiltà, in questo nostro mondo già frammentato da una globalizzazione senza regole? Tutto questo accompagnato magari da un malinteso senso di compiacimento e di orgoglio da parte di comunità di credenti disattenti verso il carattere antievangelico di tale atteggiamento e inconsapevoli di fronte al riemergere del ripetuto uso della religione come strumento di potere? È forse oggi più appropriata l'invettiva espressa più di un secolo addietro da Holderlin:

“Da troppo tutto il divino serve all'uso
E tutte le forze divine [...]
Sono sperperate [...] da una razza
Furba e irricognoscente”⁵⁸ ?

Non emerge anche in questo fenomeno l'acquiescenza dei credenti verso la logica strumentale della struttura del pensiero attuale, in base alla quale anche la religione e Dio

⁵⁷ T. Merton, *L'esperienza interiore*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), pp. 123-124

⁵⁸ Vedi F. Holderlin, *Vocazione del poeta*, in *Poesie*, Mondadori, Milano 1971, 94

vengono <<consumati>> e <<adoperati>> come oggetti d'uso, come tutto il resto? Non si manifesta anche così un affievolirsi del *logos* cristiano?

In verità, alcuni decenni addietro, la voce del filosofo cristiano Romano Guardini, lucido analista dei drammi e delle trasformazioni del Novecento, attento agli sviluppi della razionalità moderna ma anche alla salvaguardia della specificità e originalità cristiana, già metteva in guardia i credenti di fronte al rischio, che essi correvano, di perdere la capacità di vedere il mondo come <<opera>> che rimanda a qualcos'altro e non solo come <<natura>> muta. Scriveva, infatti, che "non appena ci rimettiamo all'inclinazione del nostro essere di uomini dell'epoca moderna, pensiamo il mondo come natura", come fondato su se stesso: un modo di pensare che da cui purtroppo è difficile oggi difendersi perché "scorre nel sangue di tutti noi e fa il suo effetto anche se siamo credenti"⁵⁹.

6. Riconoscere i limiti della conoscenza scientifica

Il discorso che qui si va svolgendo non intende per nulla svalutare la scienza e le sue conquiste ma chiedersi se ogni vera conoscenza sia riducibile soltanto alla metodologia delle <<scienze>>. E' vero, esistono grandi scienziati contemporanei, come Prigogine⁶⁰, che non temono di usare espressioni come <<mito scientifico>> e sono consapevoli che anche la pratica scientifica, diversamente da quanto si pensi, è strettamente dipendente da inconsapevoli convinzioni metafisiche⁶¹, tuttavia, in realtà, nella <<vulgata>> dominante, base e fondamento del <<pensiero unico>>, <<conoscenza scientifica>> significa conoscenza oggettiva, quantitativa, calcolatorio-formale e strumentale e perciò vera. Per questo è necessario qui sostenere e ribadire l'impossibilità di ogni ingenuo riduzionismo scientifico ed evidenziare i fondamentali limiti della stessa razionalità scientifica.

Come scrive lo storico Jean Delumeau, richiamando il pensiero di Heisenberg⁶², occorre riconoscere che il mondo "passa nei nostri modelli, sempre rivedibili, anche se hanno prestazioni sempre migliori. Ma esso lascia al di fuori di essi la parte più segreta di sé. Qual è il reale al di là delle nostre misure matematiche? La scienza non può dirlo. Le matematiche mettono tra parentesi l'essere delle cose"⁶³. Questa presa di coscienza è fondamentale nella critica del <<pensiero unico>> e dei suoi postulati epistemologici ed antropologici, ma è fondamentale anche per recuperare un corretto approccio alla realtà. "La battuta di Rescher <<c'è più realtà di quello che la scienza contempla>>, è emblematica. Io vorrei, scrive Reale, completarla alla maniera di Shakespeare, ma nello spirito di Platone: *ci sono più cose in cielo e in terra che la mentalità condizionata dallo scientismo non sappia riconoscere*"⁶⁴.

Emerge qui il bisogno di evidenziare i limiti di un'idea della conoscenza che pretende di legittimarsi solo perché <<oggettiva>>. L'oggettività è considerata una specie di <<Grande Muraglia>>, invalicabile, garanzia di <<scientificità>> a salvaguardia di quella conoscenza

⁵⁹ R. Guardini, *Natura, cultura, cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 1983, p. 229; cfr. anche Id. *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 1994)

⁶⁰ Vedi I. Prigogine e I. Stengers, *La nuova alleanza*, Einaudi, Torino 1981

⁶¹ Ivi, pp. 51 e sg.; vedi anche tutto il capitolo primo.

⁶² Vedi W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1982

⁶³ J. Delumeau, *Scrutando l'aurora*, EDM, Padova, 2005, p.63

⁶⁴ G. Reale, *Saggezza...*cit., p 37

che si ritiene la sola ad essere vera. Ma è proprio così? “Deve per forza esistere un solo modo [valido e autorevole] di conoscere a cui devono essere ridotti tutti gli altri? Ritengo di no”, scrive giustamente Bruner⁶⁵. Il fatto è che, come dice un vecchio proverbio, quando si ha un martello in testa, si vede tutto sotto forma di chiodi! E, infatti, la modernità, nella sua pretesa di costruire una società sulla sola base della ragione, <<razionale>>, oggettiva, calcolatoria, porta non solo a creare un mondo totalmente disincantato e desertificato, ma a trasformare la scienza stessa in qualcosa che è spinta, dall'ossessione per la quantificazione, a escludere, per principio, dal suo orizzonte, e dal nostro, proprio le questioni più scottanti della vita dell'uomo. Possiamo perciò capire l'amara constatazione di Husserl che, nel 1930, scriveva: “Nei momenti di disperazione della nostra vita – come si ode dovunque – questa scienza non ha nulla da dirci”⁶⁶. E, infatti, i rischi di semplificazione di una razionalità strumentale e quantitativa, <<oggettiva>>, sono sotto gli occhi di tutti quelli che vogliono vedere.

Ogni pensiero abbandonato alle sue *pesantezze* tende ad appiattirsi, a unidimensionalizzarsi, a reificarsi, infine a degradarsi. E oggi secondo Morin⁶⁷ sono tre i volti che la semplificazione e la degradazione della scienza assumono:

“La degradazione *tecnicista*. Della teoria si conserva ciò che è operativo, manipolatore, ciò che può essere applicato; la teoria smette di essere *logos* e diventa *techné*.

La degradazione *dottrina*. La teoria diventa dottrina, cioè diventa sempre meno capace di aprirsi alla contestazione dell'esperienza, alla prova del mondo esterno, e allora non le rimane che soffocare e cercare di far tacere nel mondo ciò che la contraddice {così la teoria diventa anche violenza}.

La *pop-degradazione*. Si eliminano le oscurità, le difficoltà, si riporta la teoria a una o due formule scioccanti [come, nella nostra società della comunicazione globale, avviene con il <<catechismo>> del cosiddetto pensiero unico]; così la teoria si volgarizza e si diffonde a prezzo di questa semplificazione di consumo”⁶⁸.

Ma, se avviene questo, dobbiamo sapere che “la ragione può dissolvere pregiudizi secolari, come accadde nel XVIII secolo, può anche aprire a conoscenze scientifiche illimitate, come è avvenuto e sta avvenendo oggi, ma essa rischia di ridurre la singolarità, la varietà, la complessità e il mistero del mondo a uno stereotipo chiuso”⁶⁹. Ciò che Dahrendorf ha rilevato, una volta, a proposito degli scienziati, sembra stia diventando, in un contesto di riduzionismo e consumismo scientifico, un modo di pensare comune: tutti noi infatti tendiamo sempre più a pensare che per ogni problema esista *solo una* risposta giusta.

Oggi infatti tutti siamo sempre più spinti a considerare come una nuova <<rivelazione>> la conoscenza di tipo quantitativo della realtà e di ogni aspetto di essa. Anche in questa nostra età della verità fondata sulla ragione scientifica, cominciata verso il XVIII secolo, come solea dire Michel Foucault nelle sue lezioni al Collegio di Francia, dobbiamo allora aspettarci che i <<grandi sacerdoti>> della scienza un giorno difenderanno la loro verità con argomenti simili a quelli dei grandi sacerdoti delle età antiche, facendo venir meno l'esigenza da cui è partita l'indagine e la visione scientifica: il bisogno cioè che la conoscenza non si facesse sfuggire le dimensioni quotidiane e concrete dell'esperienza.

⁶⁵ Cfr. J. Bruner, *La cultura dell'educazione*, Feltrinelli. Milano 2002, p. 126

⁶⁶ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961

⁶⁷ E. Morin, *Scienza con coscienza*, Angeli, Milano 1984

⁶⁸ Ivi, p.204

⁶⁹ A. Chiarandini, *Archeologia del mito*, Einaudi, Torino 2002, pp. 6-7

Questo perché, in realtà, è avvenuto nel corso dei secoli moderni qualcosa di diverso dall'affermazione di quella esigenza di cui parlava Foucault: infatti quei dati concreti e osservabili dell'esperienza che avrebbero dovuto costituire *il limite* della ragione onnipotente sono diventati, a loro volta, il nuovo assoluto. Ma questa nostra idea della conoscenza secondo cui le dimensioni concrete e quotidiane dell'esperienza sono diventate solo quelle osservabili, e queste ultime le uniche <<reali>>, ci fa dimenticare che, come ha scritto Horkheimer, “ i cosiddetti fatti accertati con metodi quantitativi, che i positivisti [del nostro tempo] sono inclini a considerare gli unici scientifici, sono spesso fenomeni di superficie che oscurano, più che illuminarla, la realtà che sta dietro di essi”⁷⁰. Facciamo un esempio, con l'aiuto di Roberta De Monticelli, che può aiutare a capire meglio quello che stiamo dicendo. “ Nella realtà gli organismi umani non si danno affatto separati dai loro interi di appartenenza, che sono individui personali (io sposerò, giudicherò, descriverò, conoscerò una *persona*, e non un *organismo umano*). Ma naturalmente biologia e medicina studieranno l'organismo umano astrazione fatta dal suo intero di appartenenza: *studieranno, per così dire, meno realtà, non più realtà*. E bene faranno”⁷¹. Ma non potranno pretendere che la realtà degli individui personali sia riducibile a quella dei loro oggetti! E invece è proprio questo ciò che avviene oggi. Anche se non dovrebbe essere difficile riconoscere che, in realtà, “il pensiero non conosce la vita pensandola. Conoscere la vita è proprio della vita e di essa soltanto”⁷².

Qui non si tratta di misconoscere che la scienza onora l'essere umano e deve essere proseguita e sviluppata, occorre però anche non smarrire la consapevolezza che, come ha scritto Morin, il progresso delle conoscenze specializzate può anche generare, e spesso genera, una regressione della *Conoscenza*, dal momento che per lo più ci troviamo davanti ad idee specializzate, operatrici e precise, ma incapaci di informarci minimamente sul senso delle nostre vite⁷³. In questo modo, in altre parole, il progresso delle *conoscenze* provoca una frantumazione della *Conoscenza*. La conoscenza a una dimensione, se acceca le altre, insopprimibili, dimensioni della realtà, può perciò significare, paradossalmente, occultamento della conoscenza e della verità⁷⁴. Il primato della razionalità quantitativa, oggettiva, in altre parole, non significa necessariamente una più ampia e più sicura conoscenza della realtà.

Inoltre, bisogna considerare anche quello che Norbert Elias chiama “il verme nella mela della modernità”. Infatti, egli scrive, “nei tempi moderni, la riserva di conoscenza dell'umanità orientata verso la realtà si è costantemente accresciuta. Ma i dubbi circa la natura di questa conoscenza non sono spariti. Se un <<mondo reale>> corrisponda effettivamente ai mutevoli simboli scientifici che se ne danno, rimane incerto. Sarebbe molto rischioso affermare che dai tempi di Cartesio e di Kant è cresciuta non solo la conoscenza ma anche la certezza che il mondo reale corrisponde all'ampliata conoscenza scientifica di esso....Esistono molte considerazioni a favore dell'idea che la certezza dell'essere adeguata alla realtà della conoscenza scientifica è diminuita anziché

⁷⁰ M. Horkheimer, *Eclisse...*cit., p. 75

⁷¹ R. De Monticelli, *L'ordine del cuore*, Garzanti, Milano 2003, p. 46

⁷² M. Henry, *Incarnazione*, SEI, Torino 2001, p. 109

⁷³ Cfr. E. Morin, *Scienza con coscienza*, Angeli, Milano 1984, p. 62

⁷⁴ Ivi, p. 63

aumentata”⁷⁵. Questa consapevolezza è veramente “il verme nella mela della modernità”⁷⁶.

Ma non basta: se la conoscenza <<oggettiva>>, proposta come l’unica valida conoscenza <<scientifica>>, ha molto più limiti di quanto si pensi, occorre pure essere consapevoli che la stessa oggettività non è mai veramente tale. Ascoltiamo quello che dice Merleau-Ponty, nel suo bel libro postumo *Il visibile e l’invisibile*: “Noi vediamo le cose stesse, il mondo è ciò che noi vediamo: formule di questo genere, esprimono una fede che è comune all’uomo naturale e al filosofo dacché egli apre gli occhi, rinviano a un sostrato di <<opinioni>> mute implicate nella nostra vita. Ma tale fede ha questo di strano, che se si cerca di articolarla in tesi o in enunciato, se ci si chiede che cos’è *noi* e che cos’è *cosa o mondo*, si entra in un labirinto di difficoltà e di contraddizioni. Ciò che Sant’Agostino diceva del tempo: che esso è perfettamente familiare a ognuno, ma che nessuno di noi può spiegarlo agli altri, va detto del mondo”⁷⁷. Queste riflessioni pongono esattamente la questione dalla quale non possiamo sfuggire, neppure oggi, nonostante secoli di empirismo e di metodo <<scientifico>>.

Di questo diventiamo sempre più consapevoli, man mano che superiamo le illusioni del vecchio paradigma scientifico secondo cui le descrizioni del mondo sono considerate oggettive e neutrali, indipendenti cioè dall’osservatore umano e dal processo della conoscenza. Man mano cioè che scopriamo che il <<punto di vista oggettivo>> è una pretesa ingenua, dal momento che davanti alla realtà nessuno può considerarsi un <<osservatore distaccato>>. Anche nella conoscenza <<scientifica>>, infatti, ci troviamo sempre a confrontarci con una rete di relazioni di cui noi stessi facciamo parte. E poiché le proprietà di ciascuna singola parte del mondo nascono dalla relazione che anche essa ha con le proprietà delle altre parti, è inutile sperare che sia possibile spiegare la proprietà di una qualsiasi parte se non accettando delle spiegazioni approssimate. “Dare una spiegazione approssimata significa che si stanno prendendo in considerazione alcune delle connessioni, non tutte. Si progredisce includendone sempre di più, ma non si avrà mai il quadro completo....questo è il metodo scientifico: passiamo da un modello approssimato a un altro modello approssimato, e miglioriamo l’approssimazione”⁷⁸.

Del resto, “se rileggiamo autori fondamentali come Kant, Heidegger, Wittgenstein e Merleau-Ponty, scrive Charles Taylor⁷⁹, noteremo che per loro il fenomeno centrale dell’esperienza umana è reso incomprensibile dalla visione epistemologica, che si tende a considerare ovvia, secondo la quale le nostre idee, che possono essere (secondo la variante razionalistica) accuratamente identificate e descritte, si riferiscono a cose che si trovano nel mondo esterno anch’esse perfettamente circoscritte”. Nel Novecento, in particolare, autori come Heidegger e Merleau-Ponty⁸⁰ hanno messo fuori gioco la credenza nel soggetto distaccato, nella conoscenza del mondo.

“Heidegger, per esempio, mostra – soprattutto nella sua celebre analisi dell’essere-nel-mondo – come, per poterci fare delle rappresentazioni distaccate della realtà dobbiamo necessariamente essere già impegnati in una relazione attiva col mondo, avere a che fare

⁷⁵ N. Elias, *Teoria dei simboli*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 47

⁷⁶ Ivi, p. 48

⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, Bompiani, Milano 1969, p.15

⁷⁸ F. Capra e D. Stendl-Rast, *L’universo...cit.*, p. 155

⁷⁹ in *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p.14-15)

⁸⁰ Cfr. soprattutto M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, parte prima, capp. 2° e 3°; e M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 1965, parte 3, cap. 3

con le cose che esso contiene, essere alle prese con esse. Una descrizione distaccata è una possibilità speciale, realizzabile solo a intermittenza, di un essere (*dasein*) che è sempre <<nel>> mondo *in un altro modo*, ossia come agente impegnato a realizzare una certa forma di vita”⁸¹. Anche per fare scoperte sul mondo e proporre immagini disinteressate, dobbiamo entrare in contatto con esso, sperimentare, disporci a osservare, controllare le condizioni. Ma nel corso di tutto ciò noi siamo impegnati come agenti che hanno a che fare con cose. E’ chiaro che non potremmo formarci rappresentazioni disinteressate in alcun modo. Se questo è vero l’intera prospettiva epistemologica moderna ne esce minata alle basi⁸². “Le nostre rappresentazioni di cose – il genere di oggetti che distinguiamo come entità compiute e stabili – dipendono dal modo stesso in cui ci rapportiamo ad esse. Questi modi di rapportarci alle cose sono in larga misura *inarticolati* e il progetto di articularli completamente è essenzialmente incoerente, proprio perché ogni progetto di articolazione deve a sua volta basarsi su uno sfondo o orizzonte di impegno non esplicito con il mondo”⁸³. È il caso di ricordare che sotto le nostre rappresentazioni del mondo, anche quelle che formuliamo in enunciati dichiarativi – come scrive Taylor – “non troviamo infatti altre rappresentazioni, ma piuttosto una certa comprensione del mondo che abbiamo in quanto agiamo in esso. Da ciò si desume che l’intera visione epistemologica della conoscenza è errata. Essa non consiste affatto di immagini interiori della realtà esterna, ma si basa su qualcosa di completamente diverso... Ma così crolla la concezione dell’agente come un soggetto il cui ideale potrebbe essere il distacco e il disimpegno totale”⁸⁴.

“Come ebbe a dire Robert Woodworth mezzo secolo fa, scrive Bruner, non c’è un vedere che non sia anche un guardare, né un sentire che non sia anche un ascoltare; e il modo in cui guardiamo e ascoltiamo è plasmato dalle nostre attese, dalla nostra posizione e dalle nostre intenzioni”⁸⁵. Anche se a certe posizioni, da cui scaturiscono certe forme di conoscenza, certi mondi possibili, attribuiamo un valore canonico in quanto forniscono interpretazioni dell’esperienza che sono *replicabili e suscettibili di aggiustamenti* come è il caso dell’atteggiamento <<scientifico>>, <<razionale>> o <<logico>>, bisogna essere consapevoli che “ogni modo di creare e sperimentare va considerato – e in un senso non banale – come l’appendice di una certa posizione o di un certo atteggiamento che in taluni casi qualifichiamo come emozionale e in altri no. Il pericolo, naturalmente, è rappresentato dal fatto che ...noi siamo portati a vedere nelle posizioni che qualifichiamo come razionali qualcosa che trascende posizioni e punti di vista particolari, quasi che esse fossero l’espressione automatica di quello <<spettro nella macchina>> che chiamiamo <<retta ragione>>”⁸⁶. In realtà, come scrive Blumenberg, spesso il comportamento <<scientifico>> è solo un comportamento <<scientiforme>> e cioè il camuffamento di decisioni già prese, tramite fondazioni di tipo <<scientifico>>⁸⁷.

Come si vede, qui non si tratta solo dei limiti della conoscenza scientifica <<oggettiva>>, ma della messa in discussione della pretesa di <<oggettività>> e <<neutralità>> del sapere scientifico, anche senza, per questo, voler arrivare alla dissoluzione della

⁸¹ Ch. Taylor, *Etica e umanità*, cit., p. 17

⁸² Ivi p. 18

⁸³ Ivi

⁸⁴ Ch. Taylor, *Etica e umanità*, cit., p. 19

⁸⁵ J. Bruner, *La mente a più dimensioni*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 135

⁸⁶ Ivi, p. 136

⁸⁷ H. Blumenberg, *La realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 104

epistemologia e all'anarchismo metodologico di un Feyerabend⁸⁸, di cui, peraltro, restano interessanti, ai fini del nostro discorso, alcune suggestioni⁸⁹. Ma, in realtà, è tutta la lezione della riflessione epistemologica del Novecento che, all'interno della logica del <<pensiero unico>> e della sua implicita mentalità <<scientifica>> riduzionistica, sembra dimenticata. È evidente che sottolineare queste riflessioni non mira a una sconfitta della ragione ma piuttosto ad orientare verso una visione non deterministica di razionalità; spingere oltre un approccio puramente oggettivante, strumentale, o calcolatorio. Non si tratta qui né di relativismo – a proposito del quale occorre tenere bene a mente l'ammonimento di un autorevole filosofo contemporaneo come Hilary Putnam, accompagnato, in questo, da significativi pensatori del passato, che mette in guardia dalla contraddittorietà delle affermazioni secondo cui *tutta* la conoscenza sarebbe relativa -, né, come si è già detto, di svalutazione della conoscenza scientifica e del suo necessario progredire.

Si tratta di prendere atto che la razionalità scientifica non è l'unica dimensione dell'esperienza e della conoscenza umana. Al contrario essa è solo *una modalità* di porsi di fronte all'esistenza, che – proprio a causa della sua parzialità – rimane <<a parte>> rispetto alle esigenze che hanno spinto da sempre l'uomo a cercare risposte⁹⁰. È questo il *punto di osservazione* da non abbandonare per collocare nella giusta luce la conoscenza e la razionalità scientifica.

Da questo punto di vista è sicuramente degno di considerazione il modo in cui un pensatore contemporaneo molto suggestivo, come Panikkar, interpreta criticamente, in un'ottica olistica, una metodologia di conoscenza indiscussa – e, in un certo senso, tabù - della scienza moderna, come *l'esperimento*. Panikkar fa notare che, in realtà, l'<<esperimento>> “consiste nel modificare, in modo più o meno artificiale, almeno una variabile di un sistema osservato, per poi avvalorare la modifica dell'intero sistema...Vorrei sottolineare, continua Panikkar, l'anomalia di questa forma di conoscenza, mediante la quale in realtà non si conoscono le cose; si constata solo le loro reazioni concrete entro quadri determinati. L'esperimento è principalmente una possibilità di controllo, di calcolo, a volte anche di previsione e di manipolazione. In ultima istanza, fornisce soltanto informazioni sul corso di avvenimenti determinati, ma non dice molto sulla natura delle cose, sulla realtà, sulla nostra propria natura”⁹¹.

Come si può notare ci ritroviamo qui con le questioni poste all'inizio del nostro discorso e cioè la critica della logica del risultato, della logica del controllo, della logica di potenza, fondamenti di ciò che oggi consideriamo la razionalità scientifica, e quindi anche del monopensiero dominante.

In effetti, il problema principale posto dall'egemonia della razionalità tecno-scientifica al pensiero e all'esperienza umana non è soltanto quello del suo uso e delle sue conseguenze (questioni alle quali peraltro siamo oggi molto sensibili): un problema fondamentale è proprio quello del suo rapporto con il mondo e con l'universo.

Una volta oggetto di ammirazione poetica e contemplativa fino alla possibilità della percezione di una trascendenza, ora il mondo è sottoposto alla *volontà di dominio*: l'universo, la natura e anche l'umanità sono pensati *a nostra disposizione*. Il <<disincanto del mondo>>, di cui parlava Weber come di una caratteristica della mentalità moderna,

⁸⁸ Vedi P. Feyerabend, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano 1979

⁸⁹ Cfr., per esempio, P. Feyerabend, *La scienza come arte*, Laterza, Roma-Bari, 1984 e Id., *Dialogo sul metodo*, Laterza, Roma-Bari, 1989

⁹⁰ Cfr., N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano 2004, p. 140-141

⁹¹ R. Panikkar, *La dimora della saggezza*, Mondadori, Milano 2005, p. 66

oggi si manifesta soprattutto come sfruttamento della natura a fini economici o di potenza. E' noto che Heidegger tratta la nascita del moderno punto di vista epistemologico proprio come uno stadio nello sviluppo di un atteggiamento di dominio verso il mondo che ha il suo culmine nella società tecnologica contemporanea. Ma tutto ciò si traduce anche in uno stravolgimento, si è già detto, del nostro rapporto con la natura e della nostra stessa percezione di essa, con conseguenze non calcolabili sulla nostra stessa esperienza umana. "A poco a poco, ha scritto Maria Zambrano, la *physis* si è convertita in materia di una conoscenza priva di qualsiasi contesto vitale. La *physis* – termine che, come si sa, apparteneva al linguaggio dei misteri, e indicava la cosa più sacra, quella che non avrebbe mai dovuto essere alterata,... è degenerata in *dato* senza appello, dato imperativo, cieco e muto"⁹².

Ma questo è accaduto perché si è realizzata, man mano, nel pensiero moderno, lo abbiamo già accennato, una specie di <<rivoluzione concettuale>> che ha codificato in *numeri* il pensiero teoretico, sulla base dell'idea che solo così il mondo – non totalmente descrivibile e rappresentabile – potesse essere, invece, esaurientemente concepito e <<afferrato>>. Così, la rivoluzione scientifica ha significato, gradualmente e sempre più, il rifiuto della visione del mondo come un ordine significativo e la sua sostituzione con una concezione del mondo come semplice processo <<oggettivo>>. Il pensiero si è trasformato, allora, semplicemente nel nostro pensiero soggettivo, ed è diventato un semplice strumento di calcolo. Da questo punto di vista, possiamo essere d'accordo con Michel Henry nel considerare atto fondatore della scienza moderna quello posto da Galilei, quando ha sostenuto che la conoscenza dell'universo reale non è tanto quella sensibile ma, poiché l'universo è formato da corpi materiali estesi, *la geometria*: una scienza pura che dà luogo a una conoscenza razionale delle figure e delle forme, le cui proprietà sono date come pienamente comprensibili, necessarie di una necessità aprioristica. Con questa operazione, gravida di conseguenze, Galilei compie, *sul piano della realtà e non più solo su quello della conoscenza*, la sostituzione del corpo sensibile con un corpo ancora sconosciuto, *il corpo scientifico*. Questa novità apre l'era in cui si va affermando *la pretesa* da parte di una scienza geometrica della natura materiale di costituire il *vero sapere* dell'uomo. E, insieme, la *pretesa* da parte di una nuova tecnica anch'essa scientifica e materiale, in sé estranea all'uomo, di fornire il *vero approccio* all'uomo, di andare a cercarlo nel più intimo del suo essere⁹³. Anche se, ovviamente, occorre riconoscere che non si può attribuire a un uomo solo – neppure al nostro Galilei – il potere di compiere una rivoluzione di cui, consapevolmente o meno, siamo tutti figli: i presupposti, messi in atto da Galilei, infatti, erano presenti da tempo; ma non è questa la sede per una indagine storiografica di questo genere.

Quello che, alla fine, occorre qui ribadire, però, è che, sia l'idea che il mondo sia un libro codificato in numeri, sia il primato assegnato alla ragione calcolatoria e strumentale, come la pretesa di ridurre a semplicità la complessità degli sfondi del reale, hanno, in realtà, più che potenziare, *impoverito* tanto il concetto di <<razionale>> che la stessa esperienza umana. È facile constatare, infatti, che mentre a proposito di <<razionalità>>, sembra abbiamo dimenticato la lezione degli antichi Greci⁹⁴ che ci avevano insegnato e *consegnato* un tipo di ragione che disponeva di due strade inseparabili: il *logos* – o razionalità – e la *phrónesis* – o saggezza, ragionevolezza; per quanto riguarda l'idea di esperienza, stiamo perdendo di vista che essa non è mai riducibile totalmente al dato <<oggettivo>>, perché ogni esperienza, e la coscienza umana lo ha da sempre intuito,

⁹² M. Zambrano, *Dell'Aurora*, Marietti, Genova 2000, p. 34

⁹³ Cfr. Michel Henry, *Incarnazione*, SEI, Torino, 2001, p.113-114

⁹⁴ Cfr. per questa analisi S. Latouche, *La sfida di Minerva*, Bollati Boringhieri, Torino 2000

come appare anche da tracce linguistiche conservate per esempio nell'etimologia del termine tedesco <<*er-fahrung*>>, implica l'idea del viaggio, di un esodo continuo.

7. Per una diversa idea di conoscenza

La netta distinzione posta, nel pensiero moderno, a partire da Galilei e da Descartes, fra mente e materia, fra io e mondo, ci ha fatto credere che il mondo possa essere descritto e calcolato <<oggettivamente>>; una simile descrizione oggettiva della natura è poi diventata l'ideale di tutte le scienze, questa idea, infine, è alla base del <<pensiero unico>>.

Ma, già nei primi decenni del Novecento, la quantistica ci ha mostrato che, “quando abbiamo a che fare con i fenomeni atomici, non ci è più possibile mantenere questo ideale classico di una scienza oggettiva. E, in tempi più recenti, la teoria indicata come teoria di Santiago della cognizione [elaborata da Maturana e Varela] ha chiarito come la cognizione stessa non consista nella semplice rappresentazione di un mondo esistente indipendentemente dal soggetto, quanto piuttosto nel <<far emergere>> un mondo attraverso il processo della vita”⁹⁵. “Il mondo che ognuno vede – scrivono Maturana e Varela - non è *il* mondo ma *un* mondo, che noi facciamo emergere insieme agli altri”⁹⁶. Anche quello delle scienze quantitative quindi è solo *uno* dei mondi, anche se può apparire solido.

Esistono pure diversi studi recenti, di cui non abbiamo ancora diffusa consapevolezza, che mettono in discussione alcune nostre idee, date per scontate, ma ingenuie, e ci invitano a guardare con altri occhi alla nostra esperienza cognitiva.

Pensiamo per esempio alle ricerche contemporanee sulla percezione dei colori, le quali mostrano che i colori non sono qualcosa che esiste nel mondo esterno indipendentemente dal processo della percezione. L'intera struttura della nostra classificazione dei colori (numeri, sfumature, ecc.) trae origine dalle nostre strutture mentali. Pensiamo anche a un altro dato della nostra esperienza: “quando noi percepiamo un gatto <<davanti a>> un albero, questa *relazione* spaziale non è qualcosa che esiste oggettivamente nel mondo esterno, ma è una proiezione che nasce dalla nostra esperienza corporea. Nei nostri corpi, cioè, ci sono un davanti e un dietro, e noi proiettiamo questa distinzione sugli altri oggetti”. Insomma “come esseri umani, non ci limitiamo a classificare le differenze che riscontriamo nella nostra esperienza, ma ci spingiamo fino a caratterizzare le nostre categorie e a ragionare su di esse servendoci di concetti astratti”⁹⁷; in un certo senso, è normale per noi *aggiungere sempre qualcosa* alla esperienza esterna, qualcosa che, potremmo dire, evidentemente, per noi, manca. La cognizione, quindi, non si identifica col semplice rappresentare un mondo che esiste là fuori indipendentemente dal soggetto; essa potrebbe essere definita come un continuo processo in cui, con le parole di Maturana e Varela, attraverso la vita, viene fatto emergere un mondo. Di questo mondo umano è parte integrante, in una posizione centrale, il nostro mondo interiore costituito da pensieri astratti, concetti, credenze, immagini mentali, intenzioni e autocoscienza.

Come si vede, una razionalità appiattita sulla logica quantitativa fisico-chimica è una mentalità per certi aspetti anacronistica, e voler organizzare la nostra vita e la nostra visione del mondo su questa base è un residuo di mentalità non in sintonia con le nostre

⁹⁵ F. Capra, *La scienza della vita*, Rizzoli, Milano 2002, p. 80; vedi anche Maturana e Varela, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1987

⁹⁶ F. Capra, *La scienza...cit.*, p. 245

⁹⁷ Ivi pp. 106-107

acquisizioni e la nostra consapevolezza attuale; anche sul piano dell'esperienza empirica siamo molto più <<simbolici>> di quanto non pensiamo, anche se siamo quasi <<costretti>> - o ci costringiamo? - a guardare al mondo prevalentemente con categorie essenzialmente quantitative.

Occorre allora cercare un approccio diverso, meno riduttivo e unidimensionale. Come è stato sopra ricordato, è necessario un tipo di conoscenza e di pensiero che, per essere <<ragionevole>>, recuperi la *phrónesis*, o saggezza, e si guardi dal pericolo della deriva in un rigore eccessivo e in una freddezza inaridente. Occorre forse un tipo di pensiero e di razionalità <<altra>>, complessa, che riconosca "i limiti della logica deduttiva-identitaria che corrisponde alla componente meccanica di tutti i fenomeni, compresi quelli vitali, ma non può rendere conto della loro complessità. Che riconosca i limiti dei tre assiomi dell'identità, della non-contraddizione, del terzo escluso....[Che riconosca che] ogni logica che esclude l'ambiguità, che scaccia l'incertezza, che espelle la contraddizione, è insufficiente....La razionalizzazione [moderna] costringe una teoria nella sua logica e diventa insensibile...Così, la visione di un solo aspetto delle cose (rendimento, efficacia), la spiegazione in funzione di un unico fattore (l'economico o il politico), la credenza che i mali dell'umanità siano dovuti a una sola causa e a un solo tipo di agente, tutte costituiscono altrettante razionalizzazioni"⁹⁸ insufficienti e insensibili nei confronti della realtà e dell'esperienza umana.

Ma come andare oltre un pensiero rigido e inaridente?

Forse, recuperando un pensare che sia anche "movimento discorsivo e deambulatorio, che sia un andare e venire del pensiero e della persona, al di qua e al di là della soglia, dall'interno all'esterno all'interno"⁹⁹. Forse, riappropriandosi delle vere radici del pensare occidentale, che sono le radici della filosofia. Infatti, "la filosofia, nata sui mari della Grecia, tra le sponde dell'Asia Minore e delle penisola italica, e poi sulle terre e le isole del mar Ionio e del mare Egeo, sorse da un pensiero che, come le piccole e agili navi degli antichi greci, veleggiava da un orto all'altro; da un pensiero che faceva la spola, un pensiero deambulante che va avanti e indietro, come la navetta del telaio; un pensiero che, come il filosofo, passeggia avanti e indietro, in un andare e venire corporale simile al ritmo alternato del pensiero, al respiro che ripete, come pendolo sapiente, il movimento della spoletta tra i fili del telaio, dell'aratro sul campo, della scrittura sul foglio"¹⁰⁰.

A quale tipo di pensiero occorra rivolgersi ce lo fa capire anche la metafora celata nel verbo latino *cogitare*. "Derivato da *cum* (<<insieme>>) e *agito* (forma frequentativo-intensiva di *ago*, nel significato di <<spingere vivacemente, con forza>>, *co-agito*, poi *cogito*), *cogito* sta appunto per <<agitare>>, <<non lasciare a riposo>>, <<muovere incessantemente>>.....La mano della mente, la *manus cogitans*, non solo raccoglie, ma neppure lascia a riposo ciò che ha raccolto, anzi lo agita, lo rimuove incessantemente. Come la mano che sbatte insieme farina e acqua per fare il pane. O come la mano che passa la spola che trascina la trama avanti e indietro, al telaio, tra i fili dell'ordito. Come le mani che alzano e abbassano i remi, immergendoli nell'acqua e spostandoli indietro, su e giù, dentro e fuori....Grazie all'azione delle mani del corpo e delle mani della mente, in tutti questi processi un materiale inerte (farina, acqua, filo di lana o di lino, ferro rovente, pensieri accesi, idee bollenti, intuizioni luminose) viene modellato e usato in forme attive"¹⁰¹.

⁹⁸ E. Morin, *Il metodo 5. L'identità umana*, Cortina, Milano 2002, p. 289

⁹⁹ F. Rigotti, *La filosofia delle piccole cose*, Interlinea, Novara 2004, p26

¹⁰⁰ Ivi

¹⁰¹ Ivi, pp. 27-28

Oggi siamo in una posizione migliore per riconoscere che la maggior parte della nostra vita e del nostro mondo poggia su un suolo opaco ma robusto e autonomo, in cui gli schemi concettuali ai quali siamo abituati e che organizzano di solito il nostro sapere contano ben poco. Infatti, nella vita di tutti noi c'è una tappa, in cui, se siamo attenti alle plurali dimensioni e voci dell'esistenza, ci si deve arrendere all'evidenza dell'insufficienza, a volte anche dell'inutilità, di molti degli strumenti di comprensione della realtà finora acquisiti. Per cui possiamo facilmente essere convinti che, lo abbiamo già sostenuto, riportando l'opinione di Bruner¹⁰², non è necessario pensare a un solo tipo di conoscenza a cui devono essere ridotti tutti gli altri. Possiamo accettare quindi la tesi di Capra secondo cui "scopo della scienza è...raggiungere la conoscenza della realtà, del mondo. La scienza è una via particolare per raggiungere la conoscenza, accanto a molte altre. E uno degli aspetti del nuovo pensiero scientifico è che la scienza stessa non è vista come l'unica via, né necessariamente la migliore, ma una delle tante"¹⁰³.

Bisognerebbe, allora, *educarsi ed educare* a "vedere le cose altrimenti", bisognerebbe "*decolonizzare il nostro immaginario*", secondo l'espressione di Latouche¹⁰⁴, per cambiare veramente il mondo prima che il degrado del mondo stesso e della nostra esistenza ci condanni alla sofferenza anche interiore. Occorrerebbe decolonizzare il nostro immaginario da una visione mitica del progresso, della scienza e della tecnica. Occorrerebbe cercare di far tramontare "l'onnipotenza dell'assolutismo della razionalità". Dovremmo essere capaci di orientarci verso una postmodernità attraverso una *Aufhebung*, un superamento critico della modernità, anche senza negare il passato moderno e razionalista.

Anche se non si può cambiare il proprio immaginario con una semplice decisione, bisognerebbe però costruire una nuova cultura, un nuovo approccio, una nuova metodologia anche educativa.

Pur senza accettare tutte le sue tesi, bisogna riconoscere che non era senza qualche ragione che Hegel, già negli *'Abbozzi di sistema'* composti a Jena, ci aveva chiesto di guardare alle cose del mondo e della storia con un sguardo più ampio e più profondo. Ci aveva indicato come anche nel sostrato dei segni del linguaggio si esprimano significati non riducibili alla dimensione materiale, come nella gestualità espressiva del corpo si esprima il moto psichico, nel movimento del lavoro corporeo l'intenzione dell'agente, nella relazione interpersonale degli attori l'autocoscienza della persona, in comportamenti, istituti e costumi lo <<spirito di un popolo>> e non soltanto <<fatti>> osservabili.

Sono senz'altro illuminanti, a questo riguardo, anche le più recenti riflessioni di Habermas quando, criticando l'egemonia attuale dell'approccio quantitativo funzionalistico alla realtà, fa notare come, forse inconsapevolmente e con scopi di tutt'altra natura, anche istituzioni come imprese commerciali, dinastie bancarie, società finanziarie o altro, sentono di non potersi risolvere nella dimensione funzionale della loro struttura organizzativa, ma hanno bisogno di forme di espressione simbolica e pratiche cerimoniali per assicurarsi fedeltà collettive; il che significa che la logica puramente quantitativa, di fatto, viene considerata insufficiente, nell'approccio alla realtà, pure nei *templi* del numero e dell' <<oggettività>> più fredda. In effetti, il bisogno di un'altra dimensione, di un *di più* di simbolizzazione, che è sempre qualcosa di immateriale e non quantitativo, sia sul piano cognitivo di ciò che viene comunicato sia sul piano performativo del cerimoniale, si riflette, forse impallidito, anche nei marchi di fabbrica delle carte intestate, nella prosopopea dei grattacieli bancari, nei

¹⁰² J. Bruner, *La cultura dell'educazione*, cit., p. 126

¹⁰³ F. Capra in Capra/Steindl-Rast, *L'universo come dimora*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 23

¹⁰⁴ Cfr. *Decolonizzare l'immaginario*, cit. p. 131)

quadri d'avanguardia adornanti i piani dirigenziali, nelle gite aziendali celebrate con regolarità ogni anno, nei gadget, eccetera, eccetera¹⁰⁵.

Anche questi <<dati>> spingono verso la consapevolezza dell'insufficienza del nostro abituale approccio alla realtà, verso il bisogno di un altro modo di vedere, spingono a "cercare le vie che dal mondo quotidiano si dipartono nell'ulteriorità", come scrive Roberta De Monticelli, spingono a "superare quell'orgoglio trascendentale del pensiero" che afferma reale solo ciò che il pensiero può *com-prendere*¹⁰⁶ e calcolare.

Invece, la Ragione autentica e piena, "invisibile per definizione, per grazia, può diffondersi come luce, a patto che non si estenda con misura"¹⁰⁷, che non si accontenti di essere ragione <<misurata e misurante>>. Che non sia "identificata e insieme ridotta a cosa d'uso, usuale". Che non si affievolisca sempre di più il soffio, il fuoco originario da cui essa nacque un giorno. "Un fuoco indiscernibile, che tuttavia risveglia l'essere vivente all'infinito, poiché la ragione è in se stessa, senza necessità di aggettivi, l'atto primordiale della vita, che andrebbe contemplato e ricevuto come l'elemento più sacro, il meno maneggevole, forse il più inafferrabile, e non come qualcosa di dato una volta per tutte, alla maniera di una luce che al solo apparire assorbe tutto, coprendo anche il timido palpitare dell'ombra più minima: la luce imperante"¹⁰⁸. Una razionalità che diventa imperio produrrebbe, come ha già prodotto, e proprio per questo, un sapere del dominio e della violenza. Infatti, ha proprio ragione Maria Zambrano, questo nostro modo di usare la ragione ha abolito "la penombra necessaria", diventando "simile all'architettura che appiattisce tutto, alla parete liscia che sopprime ogni piega, ogni nascondiglio, ogni grondaia, e dove la rondine e soprattutto la colomba, non trovano luogo"¹⁰⁹.

Oggi, dovrebbe invece sorgere "una ragione in cui i dati, anche quelli della più implacabile analisi, fossero insieme forma e figura, simbolo portante del lato più intimo della ragione, come se questa fosse in procinto di recuperare la sua intensità e il suo intimo respiro, per tornare a essere brezza, respiro misurato della natura; solo così la natura potrebbe essere chiamata e concepita nuovamente, in modo autentico, come *physis* : vita e ragione unite, dispensate dal giustificarsi per il solo fatto di offrire, a momenti, l'alito di un fuoco sottile e la grazia, e di mostrarci, abbracciandoli, gli abissi che circondano l'essere"¹¹⁰. Insomma, "la conoscenza che qui invochiamo, che sospiriamo, questa conoscenza postula e richiede che la ragione *si faccia poetica senza rinunciare a essere ragione*¹¹¹, che accolga il <<sentire originario>> senza coazione, liberamente, naturalmente quasi, come una *physis* restituita alla sua condizione originaria"¹¹².

Abbiamo bisogno perciò di riappropriarci dell'antica saggezza, quella che sapeva guardare oltre le apparenze, quella che riusciva ad arrivare al cuore delle cose, senza temere quello che, nella civiltà moderna, viene definito <<percezione mistica>> e, per questo, respinto, tenuto a distanza, ai margini. Dimenticando così che, alla radice della civiltà occidentale,

¹⁰⁵ Vedi J. Habermas, *Espressione simbolica e comportamento rituale*, in Id., *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano 2004

¹⁰⁶ R. De Monticelli, *L'ordine del cuore*, Garzanti, Milano 2003, pp. 46-47

¹⁰⁷ M. Zambrano, *Dell'Aurora*, cit., p. 15

¹⁰⁸ Ivi, p. 17

¹⁰⁹ Ivi, p. 33

¹¹⁰ Ivi, p. 34

¹¹¹ Il corsivo è mio

¹¹² M. Zambrano, *Dell'Aurora*, cit., p. 35

esiste una tradizione spirituale ineliminabile¹¹³, che emerge anche in forme distorte e strane e nei luoghi più impensabili, come si è rilevato sopra, citando Habermas.

La svolta del pensiero, verso la quale siamo qui indirizzati, non vuole cancellare le osservazioni e i fatti (anche se sul concetto di <<fatto>> occorre, stando alla lezione di Karl Popper, intendersi bene), non intende confondere la realtà osservata con quella <<immaginata>>, con la <<finzione>>, vuole finalmente recuperare un'altra dimensione, un altro modo di vedere; meglio, vuole allargare, nei confronti di quello <<moderno>>, il nostro modo di <<vedere>> e quindi il nostro orizzonte.

Il cammino verso questa svolta viene sostenuto se consideriamo un altro aspetto della nostra esperienza contemporanea, un paradosso rilevabile nell'analisi del nostro linguaggio contemporaneo.

Perché, si domanda Charles Taylor, in un'epoca di grandi scoperte scientifiche e dopo che sono avvenuti spettacolari progressi in molti campi, il linguaggio umano ci appare ben più enigmatico, oggi, di quanto non apparisse agli uomini dell'illuminismo?¹¹⁴ Il significato del linguaggio umano infatti conserva ancora una dimensione di mistero ineliminabile. Anche se ciò apparirà inaccettabile a tutti coloro che confidano o vogliono confidare unicamente nella competenza dei metodi delle scienze naturali per la spiegazione dei comportamenti umani. Come mai, si chiede Taylor¹¹⁵, spesso comprendiamo le cose come segni e non come, per esempio, le suppellettili (ma già questo sarebbe vederle come segni e non solo come oggetti!) di un universo non espressivo? Gli oggetti hanno significato per noi solo da un punto di vista <<designativo>> (quello che rinvia semplicemente a ciò che è nel mondo, là fuori) o non anche <<espressivo>> (quello che esprime la mia percezione, la mia credenza, magari la mia ansia..) ?

Anche se nella storia del pensiero ci si è a lungo interrogati su quale di queste dimensioni sia più fondamentale, in sostanza, sia nell'uno che nell'altro caso, non si tratta sempre di riferirsi a qualcosa che non è presente?, non visibile? E quindi non ci si pone, in ogni caso, in un contesto non "oggettivo", un contesto che va oltre se stesso? E non abbiamo bisogno allora di un'ottica meno riduttiva? Infine, non è forse il significato <<espressivo>> ad essere primario (anche negli usi <<designativi>>, <<oggettivi>>), dal momento che esso fornisce la sola base o la cornice al cui interno le parole, e le cose, possono avere anche un significato <<designativo>>?

È vero che, oggi, ci sono ancora concezioni del linguaggio che attribuiscono alla designazione un ruolo primario e fondamentale, che tendono, in effetti, ad eliminare dal significato del linguaggio umano (e dalla conoscenza umana) qualunque dimensione <<misteriosa>> o enigmatica (il loro ideale è il <<linguaggio dei numeri>>). Ma è possibile che il significato delle parole e delle frasi diventi qualcosa di completamente controllabile? qualcosa che possa essere spiegato semplicemente tramite la loro relazione con le cose o con gli stati di cose nel mondo? Non aveva già Wittgenstein superato questa idea riduttiva del significato? Siamo proprio convinti che è possibile eliminare qualunque dimensione di *mistero* sia dai significati che dalle cose? Si arriverebbe al paradosso che anche alla relazione di significazione, tra le parole e le cose, di per sé problematica, si cercherebbe di togliere ogni aura di misteriosità tentando di leggerla solo come un semplice insieme di correlazioni stabilite tra alcuni suoni che emettiamo e certi eventi o stati del mondo.

In realtà non si può, nonostante tutto, eliminare dal linguaggio, anche da quello delle scienze, la problematicità, l'enigmaticità, la polisemia, come dicono i semiologi. Il fatto è

¹¹³ Cfr. P. Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza*, Marco Tropea ed., Milano 2001, pp. 16 e 41

¹¹⁴ Cfr. Ch. Taylor, *Etica e umanità*, cit., p. 153

¹¹⁵ Ivi, pp. 155-159

che il linguaggio come totalità è sempre presupposto in ciascuna delle sue parti (ciò che, per altro verso, faceva dire a Lacan che è il Linguaggio che parla). Qui emerge un aspetto del linguaggio oggi incontestabile: il suo <<olismo>>¹¹⁶. La parola umana, continua Taylor¹¹⁷, ha senso solo in quella che Humboldt, riprendendo le idee di Herder, definì <<la tela del linguaggio>>. Il significato di un'espressione non può essere spiegata esclusivamente tramite la sua relazione con qualcos'altro, là fuori, ma solo attraverso la relazione con un'altra espressione (e quella magari con un'altra e così via in un movimento non completamente definibile e delimitabile). In questo caso non può funzionare il metodo di isolare i termini e tracciare correlazioni.

Allora se solo il significato <<espressivo>> è quello che fornisce all'esperienza umana la <<cornice>> al cui interno le parole possono avere anche un significato <<designativo>>, non possiamo eliminare una dimensione enigmatica che possiamo chiamare anche <<misteriosa>> dal nostro approccio al mondo.

Come si vede anche questa posizione va contro quella che è considerata una delle caratteristiche fondamentali del pensiero scientifico nell'epoca moderna. Il pensiero scientifico, si ritiene, dovrebbe essere <<oggettivo>> e cioè dovrebbe fornire un resoconto dell'universo non in termini di quelle proprietà che potremmo definire relative al soggetto, quelle proprietà che le cose manifestano nell'esperienza che ne fanno i soggetti e che non esisterebbero qualora i soggetti dell'esperienza non esistessero (ricordiamo il dibattito sulle <<qualità secondarie>> nel XVII e la loro esclusione dalla fisica). Ma è possibile conservare questa posizione? È possibile un resoconto completo del significato facendo a meno delle proprietà relative al soggetto? È possibile una concezione totalmente e solamente designativa del significato e della conoscenza che collega segni a pezzi del mondo che, di principio, possono essere identificati oggettivamente, senza nessuna aura neppure minima di mistero e di enigma? E poi, abbiamo proprio bisogno di una concezione del genere, al di fuori della necessità di costruire manufatti, ponti, astronavi o grattacieli?

Possiamo pretendere di guardare e interpretare la nostra vita e la nostra esperienza solo con questa lente? Anche se non volessimo, con gli antichi (con Platone ma anche con i Padri greci e Agostino fino alle soglie del Rinascimento), ritenere che Dio creando il mondo ha dato corpo alle proprie idee, per cui le cose del mondo (tutte le cose del mondo) sono sempre <<segni>>? Anche se non volessimo accettare l'idea che il *Logos*, il *Verbum* per Agostino, si è dispiegato <<esteriormente>> nella creazione, per cui essa è anche, per così dire, <<discorso divino>>? Anche se non volessimo pensare che, nella creazione, ogni cosa, se osservata adeguatamente, si rivela un <<segno>>?¹¹⁸

Del resto, quali implicazioni hanno le idee del mondo come <<testo>>, come segno, come simbolo, idee già spazzate via dalla rivoluzione scientifica, ma che ritroviamo sotto altre forme in tante teorie semiotiche contemporanee? Non ritroviamo idee del genere nell'esperienza poetica, in quella artistica, nelle manifestazioni rituali, nelle varie espressioni dell'intersoggettività umana, nelle costruzioni collettive di memoria e di identità? Anche in un <<mondo disincantato>> come il nostro?

Se è vero che la filosofia, il pensiero, la ricerca della saggezza, hanno inizio dallo stupore e dalla meraviglia, come hanno detto Platone nel *Teeteto* e Aristotele all'inizio della *Metafisica*, ci faremmo una idea falsata della conoscenza umana tutte le volte che la pensassimo come qualcosa da cui si debba cancellare ogni dimensione di stupore e di mistero. La vita, la realtà, la natura sono un mistero. Non bisogna aver paura di questa

¹¹⁶ Ivi

¹¹⁷ Ivi; per questo vedi anche L. Wittgenstein , *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1978, § 258 sgg e § 29

¹¹⁸ Cfr. Ch. Taylor, *Etica e umanità*, cit., pp.150-159

parola, anche dopo la rivoluzione scientifica! Occorre andare oltre quell'ingenuo *sentire comune* secondo cui, se la razionalità scientifica diviene una componente generalizzata della cultura, l'esistenza non presenterà più alcun <<mistero>> ma solo <<problemi>>.

E' forse il tempo di fare delle scelte molto radicali a livello epistemologico, e anche pedagogico, tali da mettere in discussione la nostra consolidata *Weltanschauung*.

Allora saremo in gradi di capire che non abbiamo bisogno, come scrive Edgar Morin¹¹⁹, di una razionalità riduttiva e meccanicistica, non abbiamo bisogno di una <<ragione chiusa>>. "La ragione chiusa rifiuta in quanto inammissibili dei segmenti enormi della realtà, che diventano allora la schiuma delle cose, delle semplici contingenze. Così sono stati rifiutati: il problema della relazione soggetto/oggetto nella conoscenza; il disordine, il caso; il singolare, l'individuale (schiacciato dalla generalità astratta); l'esistenza e l'essere, considerati residui non razionalizzabili. Tutto ciò che non è sottomesso allo stretto concetto d'economia e d'efficacia (così la festa, il dono, la distruzione sontuaria) viene tutt'al più razionalizzato come forma balbettante e insana dell'economia dello scambio. La poesia, l'arte, che possono essere tollerate o mantenute come divertimento, non avrebbero valore di conoscenza e di verità, e si trova rigettato, ben inteso, tutto ciò che chiamiamo tragico, sublime, ridicolo tutto ciò che è amore, dolore, humour...Solo una ragione aperta può e deve riconoscere l'irrazionale (casi, disordini, aporie, brecce logiche) e lavorare con l'irrazionale;...la ragione aperta può e deve riconoscere l'*a-razionale*. Pierre Auger ha fatto notare che non ci si poteva limitare al dittico razionale-irrazionale, bisogna aggiungere l'*a-razionale*: l'essere e l'esistenza non sono né assurdi né razionali; essi sono.

La ragione può e deve riconoscere allo stesso modo il sovrarazionale (Bachelard)...la razionalità...può e deve riconoscere che ci sono fenomeni nello stesso tempo irrazionali, razionali, *a-razionali*, sovrarazionali, come ad esempio l'amore..."¹²⁰.

Quale tipo di approccio può consentire questo tipo di ragione e di pensiero? Forse occorre allargare la nostra idea di ragione e di pensiero. Forse occorre rimettersi a cercare un sapere che sia anche saggezza. "Scienza e ragione, naturalmente, ne fanno parte, ma la saggezza è ben lungi dal ridursi ad esse"¹²¹. Sarebbe bene ricordare che la "parola *sapiens* con cui i Latini traducevano il saggio, inventata dai Greci, e che l'antropologia riprende per definire l'uomo, deriva da un verbo che significa: *saper assaporare, sentire finemente i sapori e i profumi*"¹²².

Questo allargamento dell'idea di ragione e di conoscenza, questo diverso modo di <<vedere>>, ci aiuterebbe ad inventare un *nuovo linguaggio della ragione e del pensiero*, attraverso cui esprimere una nuova sintesi delle varie dimensioni della realtà e dell'esperienza umana e anche, in questo nostro tempo globalizzato e frammentato, delle diverse ricchezze delle civiltà del pianeta. "E' nello spirito di analisi (Occidente) continuamente riferito alla totalità a cui si riallaccia, ed è nella tendenza all'unificazione (Oriente) chiamata in causa dalla critica e dall'analisi, che potrebbe risiedere il nuovo linguaggio della ragione. La ragione critica che divide e separa permetterebbe di ritrovare un'intelligenza che riunisce e raduna. La parola dicotomica che elabora delle esclusioni radicali sarebbe affiancata da una parola non dualista dell'armonia dei contrari. La ragione dialettica che specifica si metterebbe alla ricerca di una intelligenza cosmica che generalizzi. La ragione concettuale si alleerebbe all'intelligenza naturale e divina. Il pensiero della separazione esigerebbe al suo fianco un pensiero della simpatia universale

¹¹⁹ Vedi E. Morin, *Scienza con coscienza*, cit., pp. 161-162

¹²⁰ Ivi

¹²¹ M. Serres, *Chiarimenti*, Barbieri editore, Manduria (TA) 2001, p. 173

¹²² Ivi, il corsivo è mio

e dell'amicizia. Infine, il linguaggio dell'esclusione si proporrebbe di integrare una parola dell'amore e la ragione molteplice cercherebbe l'unità.

In altri termini, la logica sarebbe connessa al divino e al simbolico, la scienza associata alla poesia, la tecnica all'ecologia, la comunicazione informatica e scientifica alla comunicazione umana e patetica, l'intelligenza della ragione all'intelligenza del cuore...."¹²³

Chi ha detto che un pensare che si aprisse alla dimensione simbolica e poetica dell'esperienza sarebbe una conoscenza di qualità inferiore?

Piuttosto, è a partire da queste considerazioni su un nuovo modo di <<vedere>> e di <<sapere>> che potremmo meglio comprendere il profondo legame che avvertiamo tra lo spirituale e il corporeo nella nostra stessa esistenza, è su questa base che potremmo capire perché nelle esperienze spirituali tendiamo a coglierci con un profondo senso di unità con il Tutto, anzi solo in questa ottica potremmo cogliere anche il significato del Tutto¹²⁴. Solo in questa ottica riusciremmo a spiegare l'esperienza, profonda, diretta, non intellettuale della realtà, che facciamo in *certi momenti* della nostra vita e anche la sensazione che in quelle esperienze, <<spirituali>>, noi sperimentiamo momenti di vita più elevata, noi sentiamo la nostra vita con maggiore intensità¹²⁵.

Infatti, esiste, indubbiamente, una <<percezione profonda>> che proviamo in certi momenti della nostra vita e che trasforma il modo in cui le cose ci appaiono. Perciò "la fiducia in ciò che si vede non è senza il sentimento della profondità di ciò che non si vede – e del valore della sua esistenza"¹²⁶. Abbiamo allora veramente bisogno di quello che Roberta De Monticelli chiama il <<Principio di Trascendenza>>. Sì, perché "ogni tipo di cosa ha un modo specifico di trascendere la sua apparenza, ovvero di essere realmente al di là di quanto ne appare"¹²⁷. Ogni esperienza va sempre oltre se stessa. Non era, del resto, già un assunto della fenomenologia l'idea che non tutto quello che una cosa è realmente, appare?. È il caso, allora, di ridare valore al *principio fenomenologico di realtà* secondo cui *ogni cosa reale è una fonte infinita di informazione*, ha una profondità nascosta, non è mai tutta data o presente.

Oggi è necessario veramente ciò che potremmo chiamare un *nuovo principio di intelligibilità*. È necessario quel <<pensiero poetante>> di cui parlava il nostro Leopardi (ma vedi già Novalis). Come pensava William Blake, vedere ogni cosa come è *in realtà* è vederla nell'infinito, quando il nostro *modo di vedere* le cose, quelle sacre ma anche quelle profane, si illumina. Appartiene alla tradizione spirituale dei grandi credenti religiosi la convinzione che noi riusciremo a vedere *come* noi siamo veramente quando ci vedremo come Dio ci vede, quindi con *un altro sguardo*. Un altro sguardo è, come scriveva Edith Stein, "guardare il mondo con occhi spalancati"¹²⁸, gli occhi sgranati del bambino; non lo sguardo indagatore del detective o quello circospetto dell'uomo <<razionale>> e prudente, o addirittura quello <<scientifico>>, potenziato dalla lente del microscopio, ma quello del bambino che esprime, nello stesso tempo, meraviglia e stupore e l'abbandono contemplativo allo spettacolo del visibile e dell'invisibile!

¹²³ M. Fattal, *Per un nuovo linguaggio della ragione*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo(Mi) 1999, p. 111

¹²⁴ Vedi F. Capra, *La scienza della vita*, cit., p. 115

¹²⁵ Ivi, p. 114

¹²⁶ R. De Monticelli, *L'ordine del sentire*, cit., p. 65

¹²⁷ Ivi, p. 35

¹²⁸ Vedi, per queste riflessioni, E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1998

Qui è il caso di aggiungere che non è necessario che noi, pur figli della rivoluzione scientifica, temiamo il termine <<invisibile>>. Perché, come ha scritto Merleau-Ponty nella sua ricordata opera postuma, “quando dico che ogni visibile è invisibile...che vedere è sempre vedere più di quanto si veda – non si deve intenderlo nel senso di una contraddizione - ...Si deve comprendere che è la visibilità stessa a comportare una non visibilità – Nella misura stessa in cui io vedo, io non so *quello che* vedo (una persona familiare è non definita), e ciò non vuol dire che non ci sia qui niente, ma che il *Wesen* in questione è quello di un raggio di mondo tacitamente toccato...- L’invisibile del visibile. È la sua appartenenza a un raggio di mondo...si deve comprendere che il *mondo sensibile*...[non è solo] un ammasso di individui spazio-temporali. E questa logica non è né un *prodotto* della nostra costituzione psicofisica né un prodotto della nostra apparecchiatura categoriale, ma un prelevamento in un *mondo* di cui le nostre categorie, la nostra costituzione, la nostra <<soggettività>> esplicitano la membranatura”¹²⁹.

Perciò non bisogna temere di usare il termine <<invisibile>> per descrivere la nostra esperienza della realtà; si tratta solo di essere capaci di riconoscere che la scienza, la quale sembra disporre sovranamente del suo oggetto finché lo costruisce a partire dalle sue definizioni e conformemente al suo ideale di misura, è tuttavia impotente a illuminare l’esperienza del mondo alla quale attinge, anche se non lo dice. Insomma, si tratta di tener viva la nostra interrogazione sul mondo, grazie a una modalità di pensiero in grado di designare ciò che è, e sarà sempre, al di là dell’esprimibile.

Si tratta di abituarci a non fissare il senso in ciò che il mondo ci offre qui e ora e a non nascondere l’enigma, il mistero, di fronte al quale siamo, e rimarremo. Si tratta di fare un po’ quello che fanno già i poeti e gli artisti, senza sminuire la loro capacità di conoscere veramente. Pensiamo, per esempio, a quello che fa Van Gogh, il quale, nota Franco Rella, “ha un rapporto peculiare con le cose: le deoggettivizza. Spingendo lo sguardo dentro i limiti dell’oggetto ne spezza la condizionatezza, ne muta lo statuto oggettuale. Il condizionato ci impediva di vedere l’incondizionato nella cosa, che ora invece si mostra: la luce dell’invisibile all’interno del visibile. La cosa cede allora al nostro sguardo tutto ciò che in essa si era accumulato e segretamente custodito. Le patate de *I mangiatori di patate* del 1885 non emanano soltanto il colore terroso della fatica e della fame, ma anche una luce che è ben più viva di quella che si disperde dalla cieca lampada che pende dal soffitto”¹³⁰.

8. L’orizzonte simbolico

Evadere dalla prigione del pensiero unico è possibile quindi se, pur riconoscendo che la ricerca scientifica onora l’uomo e va proseguita, impariamo ad andare oltre quel pensiero del quantitativo che, da alcuni secoli, domina in Occidente e, oggi, ci imprigiona in modo tale da vietarci una <<visione>> più profonda del reale. Solo se saremo capaci di liberarci dalla schiavitù delle procedure gnoseologiche <<figlie>> dell’impalcatura classica logico-epistemica, si aprirà per noi un <<varco>> verso un mondo e un’esperienza differenti.

Si tratta allora di addestrarsi a un tipo di pensiero che, consapevole che la cosa più importante del mondo è forse proprio quella che non si può misurare, sia capace di far <<vibrare>>, simultaneamente, la doppia valenza della realtà, il cui volto ci appare non

¹²⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, Bompiani, Milano 1969, p. 280-281

¹³⁰ F. Rella, *Limina*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 12

univoco ma insuperabilmente <<doppio>>, enigmatico¹³¹. Si tratta, insomma, di non rinunciare a inventare linguaggi, di non rinunciare all'immaginazione, si tratta di non escludere la dimensione <<poetica>> dal nostro progetto conoscitivo, per rendere possibile un altro modo di vedere e di essere. Un modo di vedere simile a quello che intendeva Vico quando scriveva¹³² che i poeti, conoscendo, <<creavano>> le cose, per questo il loro nome, <<poeti>>, "lo stesso suona in greco che <<creatori>>. Essi, dunque, portavano le cose al loro essere, facevano essere le cose "in forza di una corpolentissima fantasia, e, perché corpolentissima, li facevano con una meravigliosa sublimità, tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si creavano"¹³³. È come dire che le cose non possono venire all'esistenza nella loro <<meravigliosa sublimità>>, nel loro essere più vero, se il nostro pensiero non si accompagna a una <<corpolentissima fantasia>> e alla capacità di poesia.

Il pericolo della nostra società tecnocratica, infatti, come ha scritto Panikkar, è ridurre l'uomo e la realtà a due dimensioni: la sensibilità e l'intelletto, dimenticando che esiste un terzo occhio, un terzo <<organo>> che ci mette, come gli altri due in contatto con la realtà e ci fa vedere una dimensione della realtà altrimenti invisibile. E così come l'uomo "non può avere una percezione sensibile che non sia in qualche modo relazionata con l'intelletto...Allo stesso modo non si può avere alcuna percezione intellettuale, senza che al contempo sia presente la terza dimensione, facendoci sentire che nella dimensione intellettuale <<esiste di più>> di quello che l'intelletto ci rende accessibile....Non possiamo negare che proprio quei popoli che si autoproclamano <<sviluppati>> sono, in maggioranza, spiritualmente sottosviluppati e soffrono di un'atrofia culturale"¹³⁴. Superare quest'atrofia e riappropriarci di una facoltà e di un terzo <<occhio>>, di cui ci ricordano l'esistenza uomini delle culture di tutti i tempi, non è forse il compito che è affidato a noi oggi?

In effetti, la ragione decisiva per cui l'approccio <<scientifico>> non basta, non consiste solo nel fatto che esso tende ad essere <<riduttivo>> e <<unidimensionale>>, ma nel fatto che, per lo più, esso rifiuta di riconoscere che il mondo non ha in se stesso il proprio fondamento, non ha in se stesso la propria completa spiegazione; rifiuta di riconoscere quello che Blumenberg¹³⁵ chiama l'assioma del mondo e cioè il *principium rationis insufficientis*. Il mondo come tale, come totalità, rinvia ad <<altro>>, anche a prescindere dal fatto che si voglia dare o no un nome a questo <<altro>>. Un'idea, questa, che non dovrebbe apparire come esoterica dal momento che qualcosa del genere è senz'altro implicito nel concetto del <<Mistico>>, che un filosofo della logica come Wittgenstein introduce alla fine del suo *Tractatus*. In realtà, se non siamo distratti, se il nostro sguardo non è eccessivamente deformato, non avremo difficoltà a riconoscere quanto scrive Morin: "il volo della rondine, il saltellare del passero, il balzo del giaguaro, la luce di uno sguardo, non c'è nulla in questo mondo che non porti in sé mistero"¹³⁶.

¹³¹ Vedi su questi temi le riflessioni del filosofo Jankélévitch in V. Jankélévitch e B. Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1978, pp. 247-248; interessante, ai fini del nostro discorso, anche il volume, ispirato a Giovanni della Croce, V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi niente*, Marietti, Genova 1987.

¹³² Vedi *Scienza nuova*, in *Opere*, Ricciardi, Milano-Napoli 1953

¹³³ Ivi n. 375

¹³⁴ R. Panikkar, *La dimora...*cit., pp. 86-87

¹³⁵ in *La realtà in cui viviamo*, cit., p. 103

¹³⁶ E. Morin, *Il metodo 5. L'identità umana*, Corina, Milano 2002, p. 278

Nel nostro approccio al mondo, perciò, occorre includere, non solo ai fini estetici o religiosi, ma anche ai fini conoscitivi, la dimensione <<altra>>, il <<mistero>>. Per questo scopo, recuperare l'orizzonte simbolico sembra l'atteggiamento più appropriato. Appartiene alla dimensione simbolica, infatti, una funzione fondamentale: quella di *introdurre*, di *dirigerci* verso una sfera che le nostre usuali abitudini di pensiero non ci rendono accessibile ma che – nonostante la *presunzione* della nostra comune *fede* percettiva, come la chiama Merleau-Ponty - è ineliminabile dalla nostra vita. L'orizzonte simbolico, dunque, nella misura in cui fa intravedere la realtà al di là dei limiti della conoscenza naturale, nella misura in cui ne <<evoca>> gli aspetti profondi, indecidibili e ineffabili, pur non <<descrivendo>> la realtà, lascia almeno che la mente costruisca rappresentazioni che, in parte e con modalità varie, colgano dimensioni che altrimenti sarebbero indicibili, e quindi rischierebbero di essere cancellate dall'esperienza umana. Anche da una serena analisi della <<fenomenologia>> della nostra quotidiana esperienza di <<parlanti>> sono rilevabili <<tracce>> di un comportamento, per così dire, *naturaliter* simbolico, pur se inconsapevole, che di continuo rinvia al di là dei limiti della conoscenza immediata, a testimonianza del fatto che un atteggiamento del genere può essere considerato *un dato di esperienza*, con dignità di conoscenza, e non un tentativo di fuga nelle nebbie alienanti di un malinteso <<misticismo>>.

Tutti noi sperimentiamo, infatti, come scrive Taylor, che “non possiamo mai avere una visione chiara e complessiva di ciò che diciamo in un dato momento. Il nostro linguaggio è sempre più di quanto possiamo circoscrivere; è in un certo senso inesauribile”¹³⁷. Non è forse vero che il nostro comunicare come pure il nostro essere nel mondo possono essere dispiegati solo su uno sfondo di significati che non possiamo mai pienamente dominare, anche perché è uno sfondo che rimodelliamo in continuazione? Per questo, la nostra attività di parlanti non è mai totalmente soggetta al nostro controllo consapevole, il nostro discorso conscio è come la punta di un iceberg. Il nostro parlare del mondo, cioè, non consiste in quell'aggregato di termini designativi propostoci nelle visioni empiriste. Tutto il nostro linguaggio non è mai confinabile, come troppo spesso pensiamo, solo nell'attività di parlare di cose. In realtà noi non parliamo *mai* solo di cose. Quotidianamente diamo espressione ai nostri sentimenti parlando anche di *qualcos'altro*, nel momento stesso in cui parliamo, per esempio, di fisica o di calcoli economici. Si tratta solo di prendere coscienza di ciò che continuamente facciamo e continuamente ci accade. È per questo che “non possiamo tracciare confini intorno al linguaggio prosastico in senso stretto e separarlo dalle altre creazioni umane simbolico-espressive: poesia, musica, arte, danza, ecc.”¹³⁸.

Per noi che ci muoviamo secondo un'ottica fondamentalmente empirista e positivista, nelle loro diverse versioni, questa esperienza, tipicamente umana, per cui è quasi impossibile che noi possiamo conoscere o sperimentare veramente qualcosa se non procedendo talora a tentoni e cercando, magari inconsciamente, di *mettere insieme* aspetti non solo diversi ma anche lontani, appartenenti anche a dimensioni diverse della realtà, è continuamente descritta dai pensatori di tutti i tempi, e, in modi suggestivi, nella letteratura. Se pensiamo, per esempio, a un romanziere-poeta contemporaneo come Proust, per il quale anche cose molto <<materiali>> e oggettive come una <<madeleine>> di Cambray o il lastricato sconnesso di San Marco, non sono mai solo quello che un osservatore disinteressato e rigoroso potrebbe <<sperimentalmente>> verificare, ma sono anche e sempre qualcosa *a cui manca una parte*, ritroveremo lo stesso discorso che qui veniamo svolgendo. Un discorso confermato dalle osservazioni di uno storico e antropologo come

¹³⁷ Ch. Taylor, *Il linguaggio e la natura umana*, in *Etica e umanità*, cit., pp. 172-173

¹³⁸ Ivi, p. 174

Norbert Elias quando scrive che “forse la caratteristica fondamentale della specie umana è la sua quasi illimitata capacità di assorbire, immagazzinare e assimilare nuove esperienze in forma di simboli”¹³⁹.

Ma allora l’approccio simbolico o poetico può e deve accompagnare, senza timidezze, il nostro rapporto con il mondo e con la vita. E, anche se l’idea di una conoscenza <<oggettivizzante>> oggi sembra più forte che mai, anche se tutto il nostro pensare quotidiano, non soltanto le scienze di ogni genere, è stato invaso dalla convinzione, magari inarticolata, che solo un resoconto oggettivo sia veramente soddisfacente e accettabile, abbiamo veramente bisogno, nella nostra società tecnologica, di riappropriarci di quella che Durand¹⁴⁰ chiama <<l’immaginazione simbolica>>; abbiamo bisogno di riabituarci a un <<pensiero poetante>>. In altre parole, le categorie del campo del simbolico e del simbolo dovrebbero diventare un vero <<*principio ermeneutico*>> sia per rappresentare il nostro mondo, per dire <<cosa esso è>>, sia per consentire un approccio, una <<conoscenza>> e un’esperienza meno parziale di esso.

Certo, il fatto che, da più punti di vista, venga sollevato il problema del simbolo *ora*, in *questo* nostro mondo e in *questo* periodo della storia, è forse in connessione anche con certi tratti della nostra <<modernità>>, e può diventare una risposta a questa stessa <<modernità>>, come scrive Ricoeur. Siamo, infatti, nel tempo dell’*oblio* dei segni del Sacro e della perdita dell’uomo stesso in quanto appartenente al Sacro. “Questo oblio, lo sappiamo, è la contropartita del compito grandioso di nutrire gli uomini, di soddisfare i bisogni, soggiogando la natura attraverso una tecnica planetaria”¹⁴¹. Ma ha anche introdotto, nella nostra esperienza, una distorsione e una mancanza, e, nel nostro rapporto con il mondo, una opacità. Perciò “nella stessa epoca in cui il nostro linguaggio si fa più preciso, più univoco – in una parola più tecnico...- in questa stessa epoca [abbiamo bisogno di] ricaricare il nostro linguaggio, ripartire dal *pieno* del linguaggio”¹⁴². Questo *pieno* è la funzione simbolica. E forse potremmo leggere come espressione di una ricerca di un *pieno* del linguaggio, anche il fatto che *l’ermeneutica* sia un modo così peculiare di essere e di pensare del nostro tempo: essa probabilmente vuole rappresentare ed esprimere proprio il bisogno di una rinnovata consapevolezza delle possibilità fondamentali dell’esistenza; vuole porsi, nell’epoca della perdita di ogni senso, come desiderio e come possibilità di conquista di un senso, che vada al di là del senso usuale, <<letterale>>, corrente. Perché è proprio la capacità di distanza dal senso comunemente *dato*, la condizione per *comprendere* meglio il mondo, per intendere, in profondità, *di nuovo*. Insomma, anche l’ermeneutica, acquisizione della modernità, potrebbe essere uno dei modi con i quali la modernità tenta di superare se stessa¹⁴³, tenta di andare oltre se stessa e tenta di dirci che abbiamo bisogno di un altro tipo di pensiero.

Ma, attenzione, ciò di cui qui parliamo non ha a che fare solo con il linguaggio; qui non si sostiene solo di ricorrere a ricostruzioni immaginarie dello spirito, a favole, per agevolare o economizzare operazioni mentali, per arricchire di emozioni e di significati il nostro dire. Il valore del simbolico sta nel fatto che il simbolo evoca, suggerisce; il simbolico è un *pensiero* <<legato>> (legato al dato, al detto) e <<libero>>, nello stesso tempo, come

¹³⁹ N. Elias, *Teoria dei simboli*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 74

¹⁴⁰ Cfr. G. Durand, *L’Immaginazione simbolica*, Red edizioni, Milano 1999

¹⁴¹ P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 8

¹⁴² Ivi, p. 9

¹⁴³ P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, cit., pp. 29-31

scrive Ricoeur¹⁴⁴. I simboli, infatti, sono un tipo particolare di segni: perché non solo, come ogni segno, mirano al di là di se stessi, e quindi riconducono il sensibile a un significato, ma, in più, i simboli, sono anche <<epifania>>¹⁴⁵ e cioè apparizione, nel e mediante il significante, dell'indicibile. Perciò i simboli valgono anche *per se stessi*. Porsi nell'orizzonte simbolico quindi significa intravedere *la parte* <<in ombra>>, quella invisibile del mondo (delle cose, degli eventi, degli individui umani), quella parte non riducibile alla *metà* visibile, senza la quale, però, *neppure il visibile* è veramente completo e conosciuto. Questo approccio – che, lo abbiamo già sottolineato, è già un dato ineliminabile, pur se inconsapevole, dell'esistenza umana – può avere quindi un autentico valore di conoscenza.

Anche se da quello che è stato detto emerge già qualche idea di simbolo, non si può non considerare che oggi il dibattito intorno a cosa si debba intendere con simbolo e funzione simbolica è particolarmente ampio e complesso, nonostante il fatto che da tale dibattito emergano, talora, teorie e analisi che appaiono vaghe e nebulose. In genere, la riflessione contemporanea sul simbolico si può considerare come una forte reazione all'intellettualismo di marca illuministica, tuttavia, poiché l'argomento è oggetto di diverse discipline e scienze, l'accentuazione di alcuni elementi più di altri, porta anche a significazioni diverse dell'unica realtà. Ai fini del nostro discorso non è molto importante entrare in questo dibattito (per le varie analisi e classificazioni su simboli e simbolismo si rimanda ai molti studi esistenti¹⁴⁶). Può essere utile, invece, sottolineare qui solo alcune conclusioni, ormai acquisite, della riflessione antropologica e filosofica contemporanea sul simbolo, perché senz'altro rilevanti ai fini dell'obiettivo che qui viene proposto e cioè il recupero della dimensione simbolica come approccio necessario per un'autentica esperienza umana, dotato anche di ampia valenza conoscitiva.

Da più parti ormai si riconosce che il simbolico è un dominio autonomo dell'esistente, al quale non si capisce perché si dovrebbe rifiutare a priori l'indipendenza che si accorda, oggi, molto volentieri, alla tecnica o all'organizzazione economica e sociale. Infatti, è un dato riconosciuto che "il simbolico è uno strumento altrettanto autonomo e produttivo quanto l'utensile. Simbolo e utensile possiedono in effetti molte proprietà comuni, e prima di tutto per il fatto che costituiscono entrambi una vittoria della deviazione in rapporto al reale. L'uomo invece di affrontare direttamente il reale, se ne allontana per meglio trionfarne. Invece di perdersi nell'istante, invece di immergersi nell'immediatezza del qui e dell'ora, in un mondo che non ha né orizzonte, né passato, né futuro, l'uomo, nel e col simbolo, organizza la sua esperienza prendendo le distanze in rapporto al mondo: come l'utensile è una distanza presa in rapporto all'oggetto, il simbolo è una distanza presa in rapporto alla realtà"¹⁴⁷. Su questa linea anche le riflessioni di Hans Blumenberg¹⁴⁸ attraverso le quali siamo portati ad individuare il fondamento essenziale e specifico della naturale e necessaria capacità simbolica dell'uomo nel rapporto con il mondo. Blumenberg

¹⁴⁴ Ivi, p. 24

¹⁴⁵ Vedi G. Durand, *L'immaginazione simbolica*, cit., p. 22

¹⁴⁶ Vedi, tra gli altri, con riferimento ad ambiti non solo filosofici o antropologici: Vari, *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989; Vari, *La conoscenza simbolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998. Senz'altro fondamentali poi T. Todorov, *Teorie del simbolo*, Garzanti, Milano 1984; Id. *Simbolismo e interpretazione*, Guida, Napoli 1986; N. Elias, *Teoria dei simboli*, Il Mulino, Bologna, 1998; P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002; G. Durand, *L'immaginazione simbolica*, Red, Milano 1999; L. Benoist, *Segni, simboli e miti*, Garzanti, Milano 1976; infine vedi i testi ormai classici di E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1961, e Id. *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma 2004

¹⁴⁷ J. Molino, *Per una semiologia come teoria delle forme simboliche*, in *Materiali filosofici* 15/1985, p. 15

¹⁴⁸ in *La realtà in cui viviamo*, cit., pp. 95-96

si chiede: “come è possibile che questo essere, [l’uomo], riesca a sopravvivere nonostante la sua inadeguatezza biologica? La risposta si può ridurre in una formula: non concedendosi, senza mediazioni, a questa realtà. Il rapporto dell’uomo con la realtà è indiretto, circostanziato, differito, selettivo e soprattutto <<metaforico>>...L’*animal symbolicum* domina la realtà ...soltanto lasciandosela rappresentare; esso distoglie lo sguardo da ciò che lo perturba, e lo volge a ciò che gli è familiare”.

Conclusioni analoghe avevano già condotto Cassirer ad analizzare, in testi famosi, l’esperienza umana da questo punto di vista. Egli pure era convinto che l’uomo si caratterizzasse per un rapporto *sempre* <<indiretto>> con il mondo. E’ vero, secondo Cassirer, che “l’uomo è retto dalle stesse leggi biologiche in atto in tutti gli altri organismi. Eppure nel mondo umano troviamo anche qualcosa di caratteristico che lo distingue da quello di ogni altra forma di vita.... Per così dire l’uomo ha scoperto un modo nuovo di adattarsi all’ambiente. Inserito tra il sistema recettivo e quello reattivo (ritrovabili in tutte le specie animali), nell’uomo vi è un terzo sistema che si può chiamare *sistema simbolico*, l’apparizione del quale trasforma tutta la sua situazione esistenziale. Facendo un confronto con gli animali, si rileva che l’uomo non soltanto vive in una realtà più vasta ma anche, per così dire, in una *nuova dimensione della realtà*”¹⁴⁹. L’uomo “non vive più in un universo soltanto fisico, ma in un universo simbolico. Linguaggio, mito, arte e religione fanno parte di questo universo. Sono i fili colorati che tessono la rete simbolica, l’aggrovigliata trama dell’umana esperienza....L’uomo non si trova più direttamente di fronte alla realtà; per così dire, egli non può più vederla faccia a faccia....Invece di aver a che fare con le cose stesse, in un certo senso l’uomo è continuamente a colloquio con se medesimo. Egli vive all’interno di forme linguistiche, opere artistiche, simboli mitici, riti religiosi, tanto che non è più capace di vedere né di conoscere più nulla se non per il tramite di questa artificiale mediazione. La situazione è la stessa in campo teoretico e in quello pratico. Anche nel campo pratico l’uomo non vive in un mondo di puri fatti secondo i suoi bisogni e i suoi desideri più immediati. Vive, piuttosto, fra emozioni suscitate dall’immaginazione, fra paure e speranze, fra illusioni e disillusioni, fra fantasie e sogni.... Invece di definire <<uomo>> come *animal rationale* si dovrebbe dunque definirlo come *animal symbolicum*”¹⁵⁰.

Se questa è la condizione umana, non sarà difficile riconoscere, come si è già detto, che sarà proprio il recupero consapevole della dimensione simbolica – la dimensione in cui vive, anche senza saperlo, ogni essere umano - a consentirci di sperimentare in un modo più pieno e più vero la nostra condizione umana, in un mondo dal quale, come dicono i poeti, <<gli dei>> sembrano fuggiti, lasciando il mondo stesso più povero e noi alla mercé di falsi idoli.

A questo scopo, qui stiamo utilizzando <<simbolo>> soprattutto per indicare realtà che hanno la capacità di rimandare oltre, a un significato o a realtà ulteriori. Il termine <<simbolo>>, cioè, viene qui usato per mettere in evidenza una dimensione peculiare dei simboli e cioè il fatto che “non esprimono un significato univoco. Al contrario significano nella misura in cui formano relazioni, <<costellazioni>>: immagini che hanno una certa parentela e che evocano fenomeni emotivi simili, puntano a un significato che suggeriscono senza esplicitare...La <<parentela>> di queste immagini ci mostra come un simbolo...può diventare il nodo di un’immensa rete in cui ogni cosa prende un senso”¹⁵¹. L’approccio simbolico quindi è quello che ci apre orizzonti più ampi e più veri, buttando

¹⁴⁹ E. Cassirer, *Saggio sull’uomo*, cit., p. 79

¹⁵⁰ Ivi, pp. 80-81;

¹⁵¹ Vedi J. Naud, voce *Simbolismo*, in *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi(Pg) 1990

giù una parete di quella stanza buia nella quale siamo ermeticamente rinchiusi dal nostro monopensiero.

Il simbolico, come lo intendiamo qui, dice: *c'è più di me!* Per questo non si può arrivare mai alla fine di un simbolo. Ed è proprio di un approccio del genere che abbiamo bisogno, nella nostra attuale esperienza della realtà,. Abbiamo bisogno di affinare questa abilità per allargare l'area del pensiero e dell'esperienza.

Se analizziamo con attenzione l'etimologia della parola originaria greca, tradotta dal nostro termine <<simbolo>>, comprendiamo ancora meglio perché qui si privilegia la dimensione simbolica. Come è noto, la parola simbolo deriva dal greco *syn* = con, e *ballō* = mettere: *symbállein* significa quindi <<legare, tenere assieme>>. Un *sumbalón* era in origine un segno di riconoscimento, un oggetto tagliato in due metà il cui accostamento permetteva ai portatori di ognuna delle due parti di riconoscersi come fratelli e di accogliersi come tali senza essersi mai visti prima.

Secondo l'etimologia, quindi, il simbolo opera una congiunzione facendo coincidere una figura sensibile e una realtà che non può essere colta né racchiusa pienamente in un linguaggio discorsivo o descrittivo. Perciò abbiamo prima parlato, citando Durand, di <<epifania>> a proposito del simbolo. Nella figura sensibile vista in un orizzonte simbolico, quindi, viene raggiunta, si manifesta, *anche* una realtà di altro ordine, appartenente al non formulabile e all'indicibile nel linguaggio delle scienze <<oggettive>>. Non formulabile o perché tale realtà oltrepassa la razionalità scientifica (pensiamo all'amore, per esempio), oppure perché tale realtà è troppo intensa, troppo ricca per poter essere racchiusa nella razionalità oggettiva e nel comune pensiero <<diretto>>. Il simbolo, così come qui è inteso, è ciò che rende presente una realtà che sfugge a ogni altra <<normale>> possibilità di presa, una realtà che è *contemporaneamente vicinissima e lontana*¹⁵².

E' quindi implicita nell'ottica simbolica, come qui viene proposta, l'idea che, nel nostro usuale approccio alla realtà, rimane sempre qualcosa di <<ulteriore>> che va oltre ciò che attualmente è nella nostra *disponibilità*: perciò prescindere da esso ci porterebbe a una esperienza limitata e limitante, e quindi incompleta, della realtà. Se ogni simbolo, in quanto tale, è suscettibile di avere almeno due interpretazioni opposte che *si devono unire* per riuscire ad avere un significato completo, assumere un orizzonte simbolico, nei confronti del reale, significa ritenere che il mondo non può essere ridotto soltanto alla faccia di esso che noi possiamo vedere in modo <<evidente>> e controllare attraverso procedure <<oggettive>>. Piuttosto dovremmo considerare, come scrive Ricoeur, che spesso, i simboli sono l'esperienza originaria, nel senso che senza di essi certe realtà umane sarebbero addirittura non sperimentabili completamente e non comunicabili. In questi casi, in modo particolare, (vedi i simboli del male umano come per esempio il concetto di macchia morale, deviazione, erranza ecc.), ma non solo in questi casi, i simboli "aprono un campo d'esperienza" altrimenti non dicibile, "sensibilizzano lo sguardo"¹⁵³. Compito del simbolo e del pensare guidato dalla dimensione simbolica sarà, perciò, educare ad "infrangere il recinto incantato della coscienza di sé, della soggettività, spezzando il privilegio della riflessione", in un certo senso andando al di là dell'antropologia. Da questo punto di vista, la nostra competenza simbolica, scrive Ricoeur, <<dà a pensare>> perché anche il Cogito è all'interno dell'essere e non viceversa¹⁵⁴.

Per questo occorre avere il coraggio di andare oltre l'idea comune che si ha del simbolo. Infatti, ha scritto Luc Benoist, "la nozione di simbolo, secondo l'idea che se ne ha

¹⁵² Vedi, per queste riflessioni, G. Durand, *L'Immaginazione simbolica*, cit.

¹⁵³ P. Ricoeur, *Il simbolo...*cit., pp. 34-38

¹⁵⁴ Ivi, p. 38

comunemente, si troverebbe relegata in un empireo supremo dove solo qualche curioso di arte medievale o di poesia alla Mallarmé andrebbe di rado a farle visita. È questo un equivoco assai singolare. Infatti ognuno di noi utilizza quotidianamente il simbolismo senza saperlo, così come il signor Jourdain [nel *Borghese gentiluomo* di Molière] parlava in prosa, dato che ogni parola è un simbolo”¹⁵⁵. E allora si tratta solo di diventare consapevoli di questa dimensione, insostituibile, della nostra vita, recuperarla e attivarla, poiché, diversamente, la stessa interpretazione della nostra esperienza sarebbe falsata. Ciò che emerge dal carattere stesso della funzione simbolica implica, quindi, l'impossibilità di accontentarsi del senso evidente delle cose e delle persone, implica la capacità di aggiungere loro il *sovrappiù di altri sensi che le trasfigurino*. Tutti noi disponiamo sempre di movimento per *andare oltre*: questo *sovrappiù sperimentabile* è appunto ciò che, richiamando su di sé tutte le ermeneutiche, le condanna a trasformarsi in statue di sale non appena pretendono, rivolgendosi verso di esso, di imprigionarlo e definirlo. Questo perché il libro sigillato dell'universo non si lascia leggere ad alta voce. Questo perché la natura rifugge dallo *stupro dell'evidenza*: solo ai mormorii e alla penombra ha confidato i suoi misteri. I suoi paesaggi rivelano le loro profondità solo all'alba o al crepuscolo, in mezzo ai vapori e alle nebbie. *Sapere non è solo conoscere; è assaporare ciò che si intravede a metà strada*. La realtà non esige di essere ridotta ai limiti del nostro pensiero calcolante, essa ci invita a effonderci nella sua assenza di limiti. *Solo la parola sempre velata del simbolo* ci può salvare dalla prigione nella quale è rinchiuso il nostro pensiero¹⁵⁶.

Alla domanda, che sorge spontanea, se ci possiamo fidare dei simboli, se i simboli abbiano una sicura validità conoscitiva, se siano un modo sufficiente per sperimentare la realtà, si può rispondere con le parole di Elias: “la questione cruciale di se e quanto i simboli....corrispondano ai fatti, così come questi sono realmente, deve rimanere ambigua e in ultima analisi irrisolvibile. La ragione è ovvia. Il mondo è enorme....Eppure implicitamente l'ideale di un essere umano onnisciente, di una persona che conosce la verità di ogni cosa, svolge il suo ruolo in molte teorie classiche della conoscenza. L'immagine di un mondo finito che potrebbe essere conosciuto nella sua interezza da una persona è sottesa alle loro argomentazioni come un tacito assunto....E' l'ideale inespresso sotteso all'approccio statico al problema della conoscenza condiviso da tutte le filosofie tradizionali”¹⁵⁷.

È a partire da questa consapevolezza, dall'idea che c'è sempre qualcosa di essenziale che *manca*, che sentiamo il bisogno di recuperare, in modo pieno ed esplicito, l'approccio simbolico alla realtà; atteggiamento questo che non ritiene quello che appare come sufficiente a una completa conoscenza. Si tratta di un atteggiamento che tende a guardare alle cose come ciò la cui <<illuminazione>> *dipende* da quello che manca. Per usare un'immagine musicale, l'approccio simbolico è quello che ci consente di udire insieme *la parola e il silenzio* che accompagnano ogni cosa e ogni evento di questo mondo. Proprio come la musica in cui suono e silenzio sono indissociabili, in cui l'incapacità di *ascoltare il silenzio* rende impossibile anche identificare i suoni, occorre che diventiamo capaci di uscire dalle comode cadenze del pensare e dell'argomentare oggettivi, unilineari, freddamente e coerentemente deduttivi, per intravedere <<il profilo della trascendenza suggerito dal profilo dell'apparenza>>¹⁵⁸.

¹⁵⁵ L. Benoist, *Segni, simboli e miti*, cit., p. 5

¹⁵⁶ Cfr.C. Sini, *Dal simbolo all'uomo*, in *Materiali filosofici*, 15/1985, p. 31

¹⁵⁷ N. Elias, *Teoria dei simboli*, cit., pp. 186-187

¹⁵⁸ R. De Monticelli, *L'ordine del cuore*, cit., p. 22

Ormai da tempo e da diverse voci siamo spinti in questa direzione. Già “il tardo Schelling, nella *Filosofia della Rivelazione*, ha scritto pagine straordinarie sullo stupore della ragione, sulla ragione attonita, che esce da se stessa, muta, di fronte alla realtà senza limiti, senza nomi, senza aggettivi. Le grandi pagine heideggeriane sulla noia di *Wegmarken* o dei *Grundbegriffe der Metaphysik*, o il grande saggio freudiano sull’*Unheimliche* vengono da qui, dalla percezione stupefatta di una assoluta trascendenza del reale rispetto al linguaggio, che, come ha detto Valery, di colpo <<arresta il cuore>>”¹⁵⁹ e che soltanto un <<pensare e un parlare per simboli>> può, in qualche misura, esprimere. Il simbolo è infatti l’espressione più adeguata di quell’ <<intelletto fantastico>>, di cui parlava Novalis, attraverso cui noi percepiamo che “tutto il visibile è attaccato all’invisibile – l’udibile all’inudibile. Il sensibile a ciò che non può essere sentito. Forse il pensabile all’impensabile”¹⁶⁰.

Sì, l’orizzonte simbolico <<sensibilizza>> lo sguardo e <<apre un campo d’esperienza>> non altrimenti possibile¹⁶¹. L’orizzonte simbolico è anche quello che consente spesso all’uomo di <<sentire>>, ben prima di comprendere ed esplicitare razionalmente la propria esperienza. Anche per questo, forse, la conoscenza simbolica è una forma di conoscenza più piena e completa, perché coinvolge tutto l’uomo, è, per così dire, <<esistenziale>>. Il simbolo infatti non si ferma a promuovere la conoscenza puramente mentale di una realtà (indicandola, ricordandola, spiegandola...), ma stabilisce con essa anche una relazione¹⁶². Si capisce quindi il valore e la dignità epistemologica della conoscenza simbolica. La funzione del simbolo insomma non è solo quella comunicativa ma anche quella cognitiva, se è vero, come ci ha ricordato sopra Cassirer, che l’uomo *naturalmente* interpreta e traspone l’esperienza immediata che fa delle cose. “Egli è un essere che cerca il senso di ogni cosa, che simbolizza nello stesso tempo che concettualizza. La funzione del simbolo, perciò, non è solo quella d’instaurare un legame tra gli uomini, ma più ampiamente di esprimere delle relazioni tra l’uomo e il cosmo. Il simbolo interviene come mediatore in tutti i rapporti che l’uomo intrattiene con il mondo che lo circonda”¹⁶³.

La dimensione simbolica è perciò un necessario *supplemento* di esperienza e di conoscenza, può condurre a un nuovo modo di essere e di pensare, può rendere possibile quel modo di vedere e di sperimentare la vita, più ampio e profondo, evocato dalle parole del poeta secondo cui:

E’ un tempio la Natura, dove a volte parole
escono confuse da viventi pilastri
e che l’uomo attraversa tra foreste di simboli
che gli lanciano occhiate familiari.¹⁶⁴

Non ci sembrerà strano allora pensare il mondo stesso come <<un tessuto simbolico>> che solo lo sguardo attento può rivelare, come ha scritto Simone Weil¹⁶⁵. Allora capiremo che, se i simboli fanno parte del nostro mondo, soltanto se sapremo <<riposizionare>> la

¹⁵⁹ R. Rella, *Limina*, cit., p. 19

¹⁶⁰ Novalis, *Opere*, Guanda, Milano 1982, fr. 423 e 1710

¹⁶¹ P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, cit., p. 37

¹⁶² Cfr. C. Greco, *La conoscenza simbolica nell’esperienza religiosa*, in Vari, *La conoscenza simbolica*, cit., pp. 247-248

¹⁶³ Ivi, p. 247

¹⁶⁴ Ch. Baudelaire, *Corrispondenze*, in *I fiori del male*, Trad. G. Raboni, Einaudi, Torino 1999

¹⁶⁵ S. Weil, *Quaderni*, Adelphi, Milano 1988, 217

nostra esistenza in un orizzonte simbolico potremo *reimparare* un modo diverso di guardare le cose, gli eventi, gli esseri umani, noi stessi. Solo se sapremo <<trasgredire la fedeltà realistica>>, potremo <<restare complici del mistero del reale>>¹⁶⁶, illuminando con lo <<stupore>> il nostro paesaggio consueto e consunto. L'immaginazione simbolica aiuterà anche noi, come l'Alice della <<Meraviglia>> di Carroll, a capire che, per conoscere noi stessi e il mondo, dobbiamo passare attraverso lo specchio, per entrare in un mondo che è l'altra faccia – la parte che manca, anche se non l'unica vera - di quello che abitiamo. Si tratta, è vero, di un metodo di approccio alla realtà rimosso e dimenticato, ma solo riappropriandoci di esso diventeremo capaci di liberarci veramente da quella modalità di pensiero che oggi ci tiene imprigionati, e che, impedendoci di sperimentare pienamente la nostra umanità e il nostro mondo, trasforma questo tempo in cui viviamo nel tempo della <<povertà>> e delle <<passioni tristi>>.

¹⁶⁶ V. Jankélévitch, *La musica e l'ineffabile*, Bompiani, Milano 1998, p. XX e in particolare cap. IV