



1. Visioni del mondo e metodi alternativi

Questo saggio fa parte degli scritti preparatori per un progetto di lungo periodo e di inevitabile approssimazione, l'aratura del terreno che consenta l'avvento di un nuovo paradigma. È mia convinzione – ed è giusto, seguendo Weber, darne conto sin dall'inizio – che il predominio della Modernità sia da tempo entrato in crisi e che lo stato di incertezza in cui ci troviamo – da tempo non più solo spirituale, come gli ultimi avvenimenti segnalano con forza brutale – sia dovuto al venir meno della capacità del discorso moderno di *attribuire un senso all'agire umano*. Si tratta di un compito che mal si concilia con l'economicismo imperante, minacciando di svelarne la vacuità, e del quale ci si è quindi curati poco; è però essenziale al benessere e all'equilibrio soggettivo e collettivo, circostanza che dimostra quanto l'economicismo stesso sia fallimentare nella sua pretesa capacità di tutto spiegare e tutto gestire: è essenziale perché è proprio quel senso a dare un fondamento ai percorsi di vita delle persone, a far sì che si inseriscano in un quadro condiviso che doni loro significato e permetta di affrontare sacrifici in loro nome e nel nome di altre richieste che vadano oltre il tornaconto immediato. Una cultura che non è più in grado di trovare e rendere accessibile il suo senso non funziona più, tanto per usare un vocabolo che non amo, ma che rende bene l'idea.

Il tramonto della Modernità tra bagliori d'incendio non è tuttavia l'unica crisi con la quale si è oggi chiamati a confrontarsi: ad esso si associa il culminare e pervertirsi di processi simbolico-immaginali e culturali di lunghissima durata, che hanno costituito quello che si potrebbe chiamare il *paradigma dei paradigmi* dell'Occidente e se ne sono poi dispiegati lungo i millenni: scelte primordiali a favore di determinati assiomi e del primato di certe operazioni logiche e di certe visioni del mondo, il cui combinato disposto sembra, nella mia proposta, condurre inevitabilmente – ah, il senno di poi! – allo stato attuale dell'umanità e del pianeta su cui vive e prospera(va). Va notato infatti – ed è questo il focus del saggio – che la crisi del discorso moderno e dell'immane apparato tecno-scientifico su cui si è appoggiato per ottenere i suoi successi non è, per la prima volta nella storia del genere umano, una triste circostanza che si limita al genere umano stesso: è qualcosa di globale, all'altezza della *hybris* che ne ha causato l'avvento, e sta già costando l'estinzione di migliaia di specie vegetali e animali e lo sconvolgimento dei delicati equilibri ecologici che ne avevano consentito il nascere e prosperare, con conseguenze future difficili da immaginare.

Il buonsenso suggerirebbe che il paradigma responsabile di una certa situazione non sia il più adatto a porvi anche rimedio ed è questo che cercherò di mostrare nelle prossime pagine, perché di questi tempi il buonsenso non va per la maggiore, mentre sono fortissime le narrazioni mirate a confortare i narratori e l'edificio nel quale si sono asserragliati, continuando a fare come se tutto andasse per il verso previsto e ogni altra



cosa non fosse che un incidente passeggero. Si inizierà illustrando il potere *pratico* di interdizione delle convinzioni paradigmatiche profonde in un caso poco noto, ma eclatante: l'utilizzo dello zero nei calcoli, che la gran parte delle persone ritiene circostanza ovvia e conclamata; si proseguirà, forti dell'acquisita consapevolezza che il discrimine tra *pratico* e *teorico* non è anch'esso così ovvio, ragionando della presenza, *nella stessa cultura occidentale*, di altre prospettive, qualitativamente diverse da quella che è poi divenuta egemone nella Modernità, e che offrirebbero strumenti ben più efficaci per fare i conti con ciò che seguirà la crisi attuale e, circostanza ancora più importante, per perseguire il benessere e il ben vivere che dovrebbero essere lo scopo principe di ogni cultura. Per quanto possa sembrare azzardato, *l'ipotesi è che la crisi ambientale*, nella sua non-percezione diffusa e nella mancanza reiterata di disponibilità a prendere provvedimenti in proposito, *sia conseguenza della visione del mondo occidentale* e che senza una revisione radicale di questa sia destinata ad accentuarsi oltre il sopportabile per la specie.

Per questa operazione – che so essere destabilizzante – mi avvarrò di un metodo anch'esso alternativo alla prassi accademica consolidata, consapevole dei rischi che ciò comporta in termini di prestigio e riconoscimento. Altrettanto consapevole, tuttavia, del fatto che quella prassi è parte integrante del paradigma che dev'essere superato e non può quindi fornire i mezzi necessari a creare una conoscenza diversa e adeguata a ciò che verrà. Uno degli aspetti meno evidenti e più rilevanti dello stallo del sapere attuale è la sua riluttanza, per così dire, a occuparsi di se stesso. Nota Morin – uno dei precursori, lungimirante in tempi di miopia generalizzata – che la massima attenzione è data ai prodotti del sapere, mentre quasi nessuno fa caso al modo in cui vengono generati: conoscere la conoscenza non è tra gli scopi della conoscenza, quasi che si tratti di un'attività data e immutabile, incontrovertibile e certa, così che ci si possa occupare solo dei suoi frutti, non essendoci nulla da aggiungere sulle sue dinamiche (Morin, 2001; 2014). È il caso di rilevare quanto questa rappresentazione sia coerente con le finalità recondite, non razionali, del sapere occidentale: nella sua millenaria cerca per un fondamento, si è costruito un mondo sempre più conoscibile, retto da leggi immutabili e universali, e un'adeguata modalità di conoscenza, perfettibile, ma capace di descrivere e manipolare sempre meglio quel mondo. Fisso l'uno, fissa l'altra, nessun motivo per interrogarsi ulteriormente in proposito: è una prospettiva che porta con sé l'impulso alla sistemazione minuziosa e alla proceduralizzazione, alla costruzione di modelli rigorosi e alla convinzione crescente di avere il controllo su ciò che si conosce. In altre parole, di essere finalmente al riparo dai tiri mancini del Destino e della loro casualità insensata.

Seguendo l'altra prospettiva invece – quello che altri hanno chiamato *Andersdenken* (Rella, 1993) – si può sospettare che, per quanto legittimo sia mettere costantemente in ordine gli scaffali, questo non esaurisca la portata e la potenzialità del conoscere, *che non è più descrizione dell'esistente, ma sua costante cogenerazione*. Invece dello scenario sostantivo cui siamo abituati a pensare, ci si ritrova in un flusso infinito nel quale è possibile tessere correlazioni e istituire il mondo stesso, come aveva ben intuito Weber



parlando della cultura come di “una sezione finita dell’infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell’uomo” (1958: 96); il che implica una responsabilità e una cura costanti, perché appare quasi ovvio – quando vi si ponga mente – che qualcosa di finito, immerso in un divenire infinito, sia costantemente sottoposto a torsioni, pressioni, necessità di adattamento e compensazione che richiedono un’assidua dedizione in mancanza della quale l’irrigidimento e la rottura si fanno inevitabili. Anche Simmel aveva “visto” il disfarsi della “realtà” tradizionalmente costituita e la possibile soluzione al suo collasso nella ricerca di una nuova, inedita stabilità:

Mi sembra che l’attuale dissolvimento di tutto ciò che è sostanziale, assoluto ed eterno nel flusso delle cose, nella possibilità storica di mutamento, nella realtà puramente psicologica possa essere garantito contro un soggettivismo ed uno scetticismo sfrenati, soltanto se si colloca al posto di quei valori stabili e sostanziali l’interattività vitale di elementi che a loro volta soggiacciono allo stesso dissolvimento all’infinito. I concetti centrali di verità, valore, oggettività, etc., mi apparvero allora come realtà interattive, come contenuti di un relativismo che ora non significava più la distruzione scettica di ogni elemento solido, ma al contrario la garanzia contro tale distruzione mediante un nuovo concetto di solidità. (Simmel in Cavalli, Perucchi, 1984: 11-12)

Simmel, dal quale umilmente traggo ispirazione, aveva ben chiaro quanto questa nuova comprensione del divenire del reale richiedesse strumenti e metodi di accostamento adeguati, ai quali ha conformato la sua ricerca, pagandone com’è noto il prezzo. Non è stato il primo e non sarà l’ultimo, nel lungo sacrificio di intelligenze eterodosse che la costruzione della “realtà oggettiva” ha richiesto, ma la sua opera è un bell’esempio di come lasciare che sia la ricerca stessa a guidare il pensatore e non le convenzioni accademiche o ministeriali oppure logiche altre che ad essa non appartengono e non fanno attribuirle il giusto valore e la necessaria dignità. E la ricerca nasce dalla soggettività del ricercatore, nella realizzazione della cogenerazione di cui si è detto, accesa dai suoi interessi, dalle sue passioni, dalla sua curiosità e a sua volta li alimenta e li orienta.

Non si può tentare nulla di più se non stabilire il principio e la direzione di una strada infinitamente lunga. La presunzione di qualsiasi completezza sistematica e definitiva sarebbe, come minimo, un’illusione. La perfezione può essere qui ottenuta dal singolo studioso solo nel senso soggettivo in cui egli comunichi tutto ciò che è stato capace di vedere,

scrive Simmel e viene riportato in esergo nel primo libro di Castañeda, altro pensatore raramente utilizzato dall’accademia, chissà perché (D’Andrea, 2019: 43-45). Il primo ingrediente di quest’altro metodo è quindi l’autoascolto onesto, una miscela di quella che Gardner (2013) chiama “intelligenza intrasoggettiva”, di attenzione per le emozioni e per la “topografia morale del sé” (Taylor, 2004) e di un certo abbandono dell’obbligo di coerenza logica. Attività faticosa e alquanto svalutata, perché il farsi



della soggettività non trova posto nella prevedibilità oggettiva che è diventata la regola, trasformandosi da risorsa in ostacolo, il granello di sabbia nel funzionamento levigato del sistema. Eppure è proprio da essa che è iniziato il viaggio di quello che è stato forse il primo dei sacrificati sull'altare della certezza e al quale paradossalmente la scienza occidentale sta tornando, *obtorto collo* e senza riuscire ad ammetterlo: Eraclito di Efeso, l'Oscuro; in uno dei suoi celebri frammenti afferma: "Tentai di decifrare me stesso" (Colli, 1993: 51), formulazione magistrale che dà l'idea dell'infinità del compito - impossibile da esaurire nel corso di una vita, perché "i confini dell'anima, nel tuo andare, non potrai scoprirli, neppure se percorrerai tutte le strade: così profonda è l'espressione che le appartiene" (Colli, 1993: 63) - e della sua difficoltà, che sfida la pretesa di certificazione impersonale alla quale tende viceversa il sistema attuale.

Ci sono atteggiamenti cognitivi, correlati a questa centratura umile su di sé, che acquistano senso nell'interpretazione del sapere come processo in certo modo ecologico, frutto di trame di connessioni che la causalità lineare non è in grado di concepire, né quindi di riconoscere. Si tratta di un'apertura al mondo - che vedremo poi meglio descritta da Fink - una disponibilità a esserne parte senza eccezionalismi e primati che porta con sé avvenimenti inspiegabili secondo le logiche correnti, eppure sperimentati spesso da chiunque faccia ricerca, pensi o scriva: penso ad esempio alla sincronicità¹ - ovvero la spiegazione non causale di connessioni significative, intuuta da Jung (D'Andrea, Grassi, 2019: 69) e riscoperta di recente in altre forme da scienziati "duri" insospettabili, come Kauffman (1995); oppure alla serendipità, ciò che lo Zen definirebbe "trovare senza cercare". In entrambi i casi è fondamentale la distinzione tra un Io arrogante e fragile, convinto di poter disporre del mondo, e un Sé più ampio, che si sa del mondo e ne condivide equilibri - oggi squilibri, più probabilmente - e dinamiche. A questo si aggiunga infine la convinzione che la retta non è la retta via, che il sapere si articola in un andamento a spirale fatto di deviazioni, ritorni, cambi di piano e un cammino lento che porta, con pazienza, ad approssimarsi alla comprensione, come ho tentato di mostrare tempo addietro (D'Andrea, 2014).

È con questo strano arsenale che allestirò le pagine che vengono, nella convinzione che sia tempo di superare un paradigma che rappresenta l'uomo come essere preminentemente razionale, altro dall'ambiente e capace di esercitare su di esso e sulle

¹ Per lungo tempo, prima della Modernità, la spiegazione causale meccanica lineare non è stata il solo principio cui rifarsi per dar conto degli avvenimenti: esisteva anche la *corrispondentia*, il coincidere temporale di avvenimenti all'apparenza irrelati eppure significativi per il soggetto, che rinvia all'esistenza di trame di significato e correlazione diverse da quelle ritenute evidenti e capaci di dare senso al mondo. Dopo l'avvento della scienza oggettivizzante tale linea interpretativa del reale ha perso ogni credibilità, fino alla bella formulazione di Jung: "Un contenuto inatteso in relazione immediata o mediata con un evento esterno oggettivo coincide con lo stato psichico abituale: è questo fatto che chiamo sincronicità" (1980: 43), che mette l'accento sulla *contemporaneità* degli eventi e sulla loro connessione, indimostrabile causalmente eppure percepita, spesso con stupore e incredulità, dallo stesso soggetto che la esperisce. In quest'idea inattuale sono forti gli echi di recentissime scoperte della fisica quantistica come l'*entanglement* (D'Andrea, 2020) e anche, cosa che non dovrebbe sorprendere, di antichi frammenti eraclitei: "La trama nascosta è più forte di quella manifesta". (Colli, 1993: 35)



sue stesse azioni un controllo che, grazie alle tecnologie in perenne evoluzione, si presenta come tendenzialmente assoluto: un paradigma rassicurante, glorificante e sbagliato; muovendo verso un modello complesso di essere umano che integri in sé la ragione, la sfera emotivo-immaginale e la corporeità, in un equilibrio dinamico e tensivo dal quale siano rimossi i vecchi pregiudizi cartesiani che a tutt'oggi informano la nostra *Weltanschauung* (D'Andrea, 2017). A questo cambiamento nell'autorappresentazione si spera consegua una rimodulazione della conoscenza, che prenda infine coscienza degli assiomi primordiali già menzionati e sia così in grado di modificarne portata e influenza: *la scelta a favore dell'operazione logica di disgiunzione*, che porta "spontaneamente" a separare piuttosto che a comporre e genera un pensiero divisivo e un paradigma manifesto esclusivo, fondato sull'*aut/aut* e la costruzione ossessiva di dicotomie e nemici; *la scelta*, nell'ambito di una delle prime dicotomie, *a favore della sostanza contro il processo*:

Per pensare le cose [...] abbiamo dovuto separare l'Essere e il divenire [...]. A partire da un gesto originario, *che sembra governato da processi mentali*, abbiamo diviso tra *statico e dinamico*, tra la condizione di stabilità e quella di moto, anche se quest'ultimo si rivela contraddittorio per via del suo mutare [...]. Da ciò deriva il fatto che non possiamo vedere le cose contemporaneamente nella loro configurazione e nella loro trasformazione [...]. In altri termini, lasciamo in un buco nero non tanto il passaggio dall'uno all'altro, quanto l'inseparabilità dei due, ovvero il fatto che le cose si *costituiscono* perché *evolvono*. (Jullien, 2016: 11. Primo corsivo mio)

Si tratta di un programma ardito e di un intento ambizioso, me ne rendo conto. Sono convinto, tuttavia, della sua importanza e del fatto che, mai come ora, occorra ricordare che "siamo *esseri culturali*, dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente posizione nei confronti del mondo e di attribuirgli un *senso*" (Weber, 1958: 97), e comportarsi di conseguenza. Per arrivare rapidamente a destabilizzare convinzioni tanto radicate da non sapere nemmeno di esserne influenzati e per sposare sin da subito le nuove strategie appena descritte, ho pensato di iniziare con un esempio che "a rigor di logica" dovrebbe aver a che fare con quantità talmente insignificanti da non provocare neanche un'increspatura sulla liscia superficie del racconto di solidità e controllo che ci accompagna da millenni.

2. L'ingannevole banalità dello zero

Proprio il rigor di logica sembra essere stato all'origine di una questione che si è trascinata per centinaia d'anni, dividendo Oriente e Occidente ben oltre il normalmente immaginabile, e della quale non si ha quasi consapevolezza. La cosa riguarda, come si diceva, praticamente il nulla, cioè lo zero, e dovrebbe quindi non avere ricadute



pratiche: sommare o sottrarre zero non cambia niente, come tutti sanno – ma moltiplicare o dividere per esso, be', è tutta un'altra storia e comunque, come Lorenz ci ha insegnato (Gleick, 2002: 15-36), l'idea di una necessaria proporzionalità tra causa ed effetto fa ormai parte di un altro tempo: quel che oggi sappiamo, pur continuando a far finta di niente, è che a variazioni minime possono corrispondere esiti incommensurabili, come afferma poeticamente la definizione di ciò come *effetto farfalla*. Certo, una farfalla è pur sempre più di uno zero, ma entrambi possono riservare sorprese.

Come osserva Barrow nel bel libro *Da zero a infinito*,

quando ripensiamo al modo di contare che abbiamo imparato nei primi anni di scuola ci sembra che lo zero sia l'elemento più semplice [... Perciò] è facile saltare alla conclusione che lo zero sia stato una delle prime entità dell'aritmetica concepite da chiunque avesse un sistema di numerazione [...]. Nulla di più sbagliato. (2002: 19)

In effetti, nel ricostruire l'accidentato percorso che porta alla sua scoperta e poi, faticosamente, alla diffusione universale del suo uso, si ottiene una chiara rappresentazione di quanto l'ovvio possa essere ingannevole. Per farla breve, solo tre grandi civiltà hanno mosso passi verso l'utilizzo posizionale dei numeri che richiede a un certo punto l'invenzione dello zero: l'assiro-babilonese, la maya e l'indiana. Prima di questa, tuttavia, "l'assenza di qualunque intreccio astratto del numerico con il numinoso è totale" (Barrow, 2002: 35); si tratta esclusivamente di una necessità contabile, senza insospettite dimensioni ulteriori, che è proprio ciò che si è portati a pensare nel clima neopositivistico imperante. Quale rapporto dovrebbe esserci tra una cifra, per di più insignificante, e un sentimento di difficile descrizione e scomode propaggini mistiche come quello ripreso da Barrow, ma affrontato da Otto ne *Il sacro*, dove occorrono decine di pagine per darne a stento un'idea: «Simile categoria è assolutamente *sui generis* e non è definibile nel senso stretto, come non lo è alcun dato fondamentale e originale, ma è soltanto atta a essere accennata» (1984: 19). Otto, per questo progetto di accostamento al numinoso fa uso di diversi momenti evocativi: il "*mysterium tremendum*", la "*majestas*", il "completamente altro" (1984: 22-40) ed è un primo esempio di sincronicità che, trattando di quest'ultimo, egli ricorra al *sūnyam* indiano, cioè guarda caso allo zero, o almeno a uno dei tanti nomi che esso ha in quella cultura.

D'un tratto la banale semplicità di quel cerchietto va in frantumi e ci si trova confrontati all'epifania dell'abisso. Un segno dall'aria inoffensiva si rivela come discriminare di *Weltanschauungen*, bordo oltre il quale si fanno visibili differenze primordiali alle quali non si fa più caso, convinti come siamo che siano relitti di un tempo andato e ormai privo di conseguenze e legami con la stagione presente. Scrive Barrow:

L'introduzione del simbolo zero da parte degli indiani deve molto alla loro pronta accettazione di una molteplicità di concetti del nulla e della vuotezza. La cultura indiana



possedeva già una ricca rete di concetti del “nulla” che erano di uso assai comune. La creazione di un numerale per indicare una quantità nulla o uno spazio vuoto nel libro mastro di un contabile era un passo che poteva essere compiuto *senza bisogno di ridefinire parti significative di una più vasta filosofia del mondo*. (2002: 47, corsivo mio)

Se si considera che l’affermazione in India dell’uso dello zero può esser fatta risalire al 500 d.C., mentre “l’introduzione su vasta scala del sistema indo-arabo tra i mercanti del Nord Europa [non si compie] fino a XVI secolo inoltrato” (Barrow, 2002: 53), è evidente che la frase da me evidenziata dischiude livelli di complessità del tema di grande rilevanza.

Infatti,

la tradizione greca fu radicalmente contrapposta a quella dell’Estremo Oriente. Già con la scuola di Talete i greci posero la logica all’apice del pensiero umano. Il loro rifiuto a considerare il non essere come “qualcosa” che si potesse sottoporre a procedimenti logici è ben esemplificato dalle capitali argomentazioni di Parmenide contro il concetto di spazio vuoto. Questi sostenne che i suoi predecessori, e in particolare Eraclito, erano caduti in errore ritenendo che tutte le cose (quelle di cui si può dire che “sono”) siano fatte dello stesso materiale fondamentale e postulando al tempo stesso l’esistenza di uno spazio vuoto (ciò di cui si può dire che “non è”). Parmenide affermò che si può parlare soltanto di ciò che è: ciò che non è non può essere pensato, e ciò che non può essere pensato non può essere. (Barrow, 2002: 49)

Forse il lettore si stupirà nell’incontrare nuovamente Eraclito così presto: profitterò quindi per dar conto di come la sincronicità operi e per informarlo che l’antico Eleate sarà di fatto il protagonista di questo scritto. Cercando un’immagine di Eraclito per delle slide di un convegno, ho trovato “per caso” degli estratti di un libro che Osho ha dedicato al remoto filosofo, da sempre mio compagno di via; certo, Osho mal si adatta all’odierna febbre di scientificità e raramente viene citato in saggi accademici: ex-professore di filosofia, poi diventato maestro spirituale radicalmente eterodosso e con un grande seguito, è da molti considerato un guru, da molti altri un ciarlatano e quindi comunque giudicato inadatto a scritti “seri”; quest’idea e quella febbre sono però tratti del paradigma che vorrei con queste e altre pagine accompagnare all’uscita o riporre in soffitta insieme ad altri attrezzi ormai inutili, da tenere presenti per evitare di usarli di nuovo. Quindi ben venga Osho e altri pensatori che come lui non si sono adeguati al *mainstream* debilitante (come vedremo, la compagnia è nutrita e inattesa). Il maestro riconosce come evidente la vicinanza di Eraclito ai grandi mistici orientali e alle scoperte più recenti della fisica quantistica, cosa che fa tra l’altro anche Capra in un bel libro di più di quarant’anni fa che non ha purtroppo sortito l’effetto desiderato, *Il Tao della fisica* (1996). Osho osserva:

Ogni particella di questi muri che ti circondano è in movimento. Non puoi vederlo, perché è un movimento molto rapido e quindi impercettibile. I fisici del nostro tempo concordano con Eraclito, non con Aristotele, ricordalo. Tutte le volte che una scienza si avvicina alla realtà, concorda con Lao Tzu e con Eraclito. I fisici oggi affermano che ogni cosa è in



movimento. Eddington ha detto che l'unica parola falsa è "immobilità". Niente è fermo, niente lo può essere. (Rajneesh 1986: 26)

Barrow, matematico inglese, conferma tangenzialmente l'opinione di Osho, che a sua volta, alla sua maniera, ribadisce il collegamento tra Eraclito e la sua dottrina con la ridefinizione della filosofia del mondo:

Aristotele è chiaro. Se vuoi capirlo è sufficiente un piccolo sforzo; chiunque abbia un quoziente intellettivo medio è in grado di capirlo. Ma per capire Eraclito dovrai camminare su un terreno incolto, difficile, perché qualunque cosa acquisisci come sapere non ti servirà molto; una mente semplicemente molto ben coltivata non ti sarà di alcun aiuto. Avrai bisogno di una diversa qualità dell'essere, e questo è difficile; sarà necessaria una trasformazione. Perciò Eraclito è definito l'oscuro. (Rajneesh, 1986: 19)

Il terreno incolto e difficile è quello dischiuso da certe "domande insensate" (Jedlowski, 1994: 48), che prescindono dalle regole logiche per avvicinarsi alla vita indisciplinata, le domande che secondo Parmenide – e poi il primo Wittgenstein – non si possono porre, perché "il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: Nulla dire se non ciò che può dirsi [...]. Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere". (Wittgenstein, 2000: 109) È pur vero che, nella stessa pagina, il filosofo accenna al percorso che lo porterà, dopo sofferenze e cambiamenti, alla seconda fase del suo pensiero: "Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa). Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo" (Wittgenstein, 2000: 109); tuttavia, da dilettante di filosofia interessato ai suoi riflessi sulla cultura più ampia e sul senso comune che ne deriva, devo osservare che di questa frase sibillina – dove riecheggiano temi buddisti come il gettare la scala dopo averla usata – si sente parlare molto poco, mentre tutt'altro è stato l'impatto della chiusa del *Tractatus*. Comunque, l'uso rigoroso della logica, pur nel suo donare un'illusoria certezza, può esser criticato:

Uno dei più grandi poeti del mondo, Whitman, ha detto: "Mi contraddico perché sono immenso". Con la logica la tua mente diventa ottusa; non puoi essere *immenso*. Se hai paura delle contraddizioni non puoi essere immenso. In questo caso dovrai fare una scelta, dovrai reprimerti, dovrai evitare le contraddizioni, le dovrai occultare; ma nascondendo le contraddizioni, potranno forse sparire? (Rajneesh, 1986: 21)

Qui un poeta, forse un collega di Eraclito se si accetta lo sprezzante dubbio aristotelico – "il padre della filosofia greca e del pensiero occidentale, Aristotele, riteneva che non fosse affatto un filosofo. Aristotele diceva: 'Al massimo è un poeta'. Ma anche questa era una concessione fatta con difficoltà" (Rajneesh, 1986: 15-16)² –

² Il fatto che coloro che non si conformano al paradigma dominante vengano di solito accusati di essere "poeti" non è soltanto un'efficace strategia stigmatizzante, ma ha anche a che fare con l'oggettiva difficoltà di *dire* cose che in quel paradigma non rientrano. Il linguaggio, la forma che viene assumendo nello



accenna a quanto si vedrà scrivere da Fink sul rapporto dell'uomo con l'onnipotenza creatrice, tema che forma il nucleo centrale del saggio: forse l'intelligenza del fuoco eracliteo, la *poiesis*, dona la capacità di creare il mondo al di fuori delle regole logiche che hanno invece tracciato il nostro cammino sulla base dei principi d'identità e del terzo escluso, impagabili nel porre solide fondamenta a un pensiero a rischio di estasi – quella dei poeti, per l'appunto – e segretamente ossessionato dalla ricerca di un ancoraggio definitivo e rassicurante. Eppure quest'ossessione, per quanto ci abbia consentito di giungere dove siamo, con ciò che abbiamo e che continua a stupirci per la sua varietà e potenza, non è affatto priva di rischi e a sua volta di contraddizioni:

Parmenide era convinto che da questa asserzione dell'“ovvio” [che cioè non si possa pensare ciò che non può essere] discendessero parecchie conclusioni, tra le quali il teorema che lo spazio vuoto non può esistere. Ma assai più sorprendente era l'ulteriore conclusione che neppure il tempo, il moto e il mutamento possono esistere [...]. Queste idee ponevano problemi di ogni genere. Come poteva Parmenide dire che una qualsiasi cosa non è in un certo modo o che qualcosa non può essere? Nondimeno, il vigore con cui sosteneva la necessità che si parli sempre di qualcosa di reale ebbe grande influenza. (Barrow, 2002: 49-50)

Il rapido incontro con lo zero ci ha messo in grado di iniziare a comprendere quanto la conoscenza sia influenzata, indirizzata e modellata da convinzioni pre-razionali che, lungi dal restare confinate in spazi astratti, hanno significativi riflessi concreti, come la resistenza secolare ad accettare uno strumento di calcolo di grande efficacia, capace di far ottenere guadagni e vantaggi, perché sotteraneamente collegato a una visione del mondo che spiazza e inquieta. In un paradigma dato, non tutto è pensabile e non tutto il pensabile è accettato. È quindi legittimo chiedersi se le scelte primordiali che guidano il paradigma attuale non abbiano avuto costi sinora insospettati; se non abbiano configurato l'idea del mondo in base alla quale viviamo e operiamo in un modo che ha infine portato alla crisi attuale.

3. L'intelligenza del fuoco

Per cercare una risposta a questa impegnativa domanda, è il caso di tornare a Eraclito e di tornarvi in accordo alle linee di metodo che si sono espresse. Non ancora a

stabilizzarsi del paradigma diviene lentamente ostacolo alla pensabilità e dicibilità di idee che vadano in altre direzioni, come avevano ben compreso i poeti-pensatori della *Frühromantik*, ai quali si deve il nome stesso della modernità, ed è per questo che per riuscire a formularle occorre la poesia: “È necessario, scrive Schlegel, ‘trattare il mondo modernamente’, e questo è il compito della ‘novella critica’, quella che ‘ringiovanisce la poesia’. La *necessità* della narrazione e della poesia ‘si fonda sul fatto che essa emerge dall'incompletezza della filosofia nel rappresentare l'infinito. Questo è il fondamento filosofico della poesia” (Rella, 1987: 28). La parola poetica, come si vedrà a breve, configura un altro pensiero dell'universo.



un discorso non filosofico su un filosofo, per quanto *sui generis*, quindi, ma al modo particolare in cui entra in questo saggio e in questo tema. A parte un'estrema affinità col suo personaggio e il suo pensiero – provata sin dal liceo e proseguita poi attraverso l'amore per Giorgio Colli – e la scelta di eleggerlo come alter ego in un'esperienza molto particolare di gioco di ruolo, non c'era molto che mi spingesse a rivolgermi ai suoi “oscuri” frammenti per perseguire i miei variegati interessi di ricerca. E qui, accanto alla summenzionata sincronicità, compare la serendipità. Lavorando a una bibliografia sul gioco, argomento che meriterà prima o poi un trattamento specifico, inciampo – ed è un verbo che andrebbe tesaurizzato – in un testo di Fink dal titolo particolarmente allettante, *Il gioco come simbolo del mondo* (1991), che reperisco con soddisfacente difficoltà e inizio a leggere con gioia. Gioia che aumenta esponenzialmente quando scopro tra le pagine delle profonde e affascinanti discussioni di frammenti eraclitei che vanno in tutt'altra direzione rispetto al mio primo intento: cercando il gioco trovo un pensiero dell'universo, cosa che non dovrebbe stupirmi, dato che “la vita è un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi sulla scacchiera” (Colli, 1993: 35). È un pensiero vertiginoso che rivela, scardinandole, delle certezze finora mai messe in dubbio e si innesta armonicamente in un percorso iniziato in luoghi apparentemente diversi e distanti, del quale tenterò ora di dare conto.

La riflessione di Fink parte da una domanda apparentemente inoffensiva sulla dignità del gioco di assurgere a problema filosofico, che “senza volere” permette all'autore di porre sin dall'inizio la questione della centralità della definizione – come farà poi Beck in *Conditio humana*, discutendo dell'importanza scarsamente percepita dei «rapporti di definizione» (2008: 42-77) – in forma radicale, tanto da giungere poi a revocare in dubbio, come appunto fatto di definizione, la “coseità” stessa delle cose, il loro essere tali, pietra d'angolo dell'edificio culturale occidentale nella distinzione soggetto/oggetto (Fink, 1991: 59-68). È in questa insospettata zona grigia, dove entrano in crisi categorie e contorni ben tracciati, che il filosofo incontra Eraclito, quando si accorge che

nel gioco si schiude in modo tutto suo un nesso tra uomo e mondo. Il gioco dell'uomo ha importanza universale, ha una cosmica trasparenza – è una delle figurazioni cosmiche più chiare della nostra esistenza finita. Giocando l'uomo non rimane in sé, nel chiuso cerchio dell'intimità della sua anima – egli esce piuttosto estatico da se stesso in un atto cosmico e interpreta il senso di tutto il mondo. (Fink, 1991: 21)

L'apertura verso il mondo, che gli dona un senso e stabilisce un ponte con Weber, costringe però a interrogarsi sulla qualità del rapporto che istituisce e porta alla scoperta che “non si può pensare al rapporto tra uomo e mondo misurandolo secondo il rapporto esistente tra due cose, due enti”. (Fink, 1991: 21)

Comincia ad avvertirsi il familiare brivido di anticipazione che segnala la scoperta imprevista, il momento epifanico in cui “all'inatteso un dio apre la via”, come ben nota Morin citando un altro Greco, Euripide (2001: 14). Qui l'interrogativo di partenza sul rapporto tra visione del mondo e problema ambientale trova un primo riscontro,



perché forse il difetto sta proprio nel non aver compreso che quello tra l'uomo e il suo ambiente non è un rapporto come gli altri, non rientra nelle modalità generali e acclamate, né nelle gerarchie disponibili e quindi affrontarlo come tale non può che portare a equivoci ed errori e a conti che non tornano. Sul filo di questo sospetto, viene spontaneo chieder conto a Fink della peculiarità della relazione tra uomo e mondo:

L'uomo come ente nel mondo è determinato nei suoi rapporti e nelle sue relazioni con l'altro ente-nel-mondo che lo circonda da questo intreccio di "identità" e "diversità" e dalla costituzione ontologica generale delle cose. Ma rimane da chiedersi se egli sia definito interamente ed esclusivamente da questo "condizionamento" – oppure se non sia improntato nella sua essenza ancora da un altro rapporto, o da un rapporto di diversa specie, e cioè dal *rapporto con l'universo*. (Fink 1991: 22. Corsivo mio)

Tutto qui, verrebbe da dire? Crediamo di sapere perfettamente quale sia la nostra collocazione nel mondo, in una riedizione cosmica della filastrocca della Fiera dell'Est: per noi può dirsi ciò che si dice del masso

che fa parte della montagna, della montagna che appartiene alla catena montuosa, della catena montuosa che fa parte della crosta terrestre, la quale appartiene al globo terrestre, che a sua volta è inserito nel sistema solare, il quale ultimo fa parte del sistema della Via Lattea e così di seguito. Ma che significa questo "e via di seguito"? Riusciamo veramente a pensarlo fino in fondo e a capirne il significato? (Fink, 1991: 32)

A pensarci bene, la risposta è no, non ci riusciamo, ma ci illudiamo di poterlo fare, anzi di averlo già fatto, e di aver ben chiaro il quadro della situazione, mentre di fatto ne abbiamo una rappresentazione fallace che mostra ogni giorno di più la corda. Se poniamo mente alla cosa al di fuori degli usuali pre-giudizi, ci accorgiamo che

l'universo non è il confine estremo delle cose che sono nel mondo, non è una "cornice" né un "ricettacolo" [...]. Non possiamo applicare all'essere delle cose nell'universo, e tanto meno all'essere dell'uomo, consapevole dell'essere nell'intero-essere-nel-mondo, nessun modo che si possa notoriamente applicare alle cose che sono contenute in altre cose più grandi. Il mondo non è un oggetto – ma piuttosto la regione di tutte le regioni, lo spazio degli spazi e il tempo dei tempi. Di volta in volta noi ne conosciamo uno squarcio, mai l'intero. (Fink, 1991: 22)

Questo diverso pensiero dell'universo potrebbe essere la soluzione ai nostri problemi attuali, un pensiero di nuovo capace di riconoscere qualità e gerarchie, nonché di modificare quelle correnti, seppur negate in nome di un egualitarismo in malafede; mentre l'assenza di questo pensiero e l'equiparazione tra termini incommensurabili che ne deriva potrebbero essere il problema. Se le cose stanno così, è forse tempo – sempre che ce ne sia ancora – di cercare un altro assetto e una nuova collocazione nel mondo. Non occorre peraltro cercare troppo lontano, perché è di nuovo in Eraclito che Fink trova esempi lampanti (è il caso di dirlo!) di questa diversa prospettiva che non ha mai smesso di emergere carsicamente nella nostra cultura e ora vi si afferma, ironicamente, proprio attraverso il progresso scientifico che avrebbe



dovuto mostrarne definitivamente l'infondatezza: potrà anche esser vero che non ci si bagna mai due volte nello stesso fiume, ma sedendo sulle sue sponde con pazienza prima o poi ci si toglie qualche soddisfazione...

Nel lento e inesorabile andare della sua argomentazione, Fink si rivolge al frammento 30 come stabilito nella celeberrima raccolta Diels-Kranz: "Quest'ordine universale, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno tra gli dei o tra gli uomini, ma sempre era e sarà fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura" (1981: 202), notando come "un ordine e un mirabile splendore governano ciò che esiste. Ma questa bella disposizione del tutto non l'ha creata né uno degli dei né uno degli uomini" (Fink, 1991: 25). Si tratta indubbiamente di un'osservazione stupefacente: siamo abituati, da sempre o almeno così ci sembra, a ritenere che l'universo abbia un creatore, Dio, che lo ha realizzato insieme a tutte le cose che contiene; mentre Eraclito, l'oscuro, afferma che "il mondo di fronte a noi" (nella traduzione di Colli dello stesso frammento, 1993: 45) è indipendente e superiore sia agli dei che agli uomini, è un ente *di un altro ordine* e come tale non ci si può rapportare ad esso secondo le normali modalità. In queste poche parole si condensa un'intera *Weltanschauung* che è stata respinta nei momenti fondativi della nostra cultura – quando si è scelto Parmenide contro Eraclito – per poi esser recuperata senza consapevolezza, per frammenti, lungo il cammino della conoscenza: si pensi ad esempio che per riconoscere che l'ordine "è lo stesso per tutti" si è dovuti arrivare a Newton e al superamento della dicotomia tra mondo divino e mondo sublunare. L'oscuro l'aveva affermato, non troppo oscuramente, quasi duemila anni prima.

Si comincia così a capire perché Osho afferma che

Eraclito è veramente splendido. Se fosse nato in India, o comunque in Oriente, sarebbe stato conosciuto come un Buddha. Ma nella storia greca, nella filosofia greca, fu uno straniero, un emarginato. In Grecia è conosciuto non come Illuminato, ma come Eraclito l'Oscuro, Eraclito il Misterioso, Eraclito l'Enigmatico. (Rajneesh, 1986: 15)

Si è già incontrata l'opinione sarcastica che ne aveva Aristotele; *mutatis mutandis*, ricorda la tiritera riservata spesso ancor oggi a Simmel, per non dire di Benjamin, Morin, Maffesoli: mostra senza veli la pressione ostracizzante di un paradigma che non accetta altre voci fuori dal suo coro, perennemente intento a salvaguardare il suo primato e ad escludere tutto ciò che potrebbe revocarlo in dubbio le "salde" fondamenta. Finché, giocoforza, quelle fondamenta si rivelano molto meno solide di quanto si è preteso e decantato e i nodi vengono al pettine.

Tornando a Fink, va notato che, se all'alba del nostro pensiero le due opzioni erano sul tappeto – Eraclito e Parmenide, processo e sostanza – e una di esse faceva proprio il pensiero dell'universo, dev'essere accaduto qualcosa che ha reso questo pensiero sempre più difficoltoso, fino a farcene perdere consapevolezza. E se l'apertura dell'uomo all'universo è un suo tratto essenziale, che in parte lo determina e determina il suo agire nei confronti dell'ente-nel-mondo, la perdita di questa consapevolezza non



è soltanto un accidente conoscitivo, ma allunga la sua ombra sullo spazio che egli disegna e sugli oggetti e le relazioni che vi si trovano. Dalla lettura di Eraclito di Fink deriva un quadro lontano dalla sensibilità corrente, ma di grande bellezza: dei e uomini sono entrambi *nel* mondo, diversamente potenti, ma accomunati dalla comprensione del fuoco, dalla quale guadagnano la possibilità della *poiesis*, della creazione:

Tratto fondamentale comune degli uomini e degli dei è la loro possibilità di disporre di una forza produttiva. Dei e uomini hanno la facoltà della *poiesis* [...]. Dire esplicitamente che la forza ordinatrice, illuminante e creativa degli dei e degli uomini non ha creato l'ordine complessivo di tutto ciò che esiste ha solo un senso, se dei e uomini sono in certo modo vicini alla *poiesis* sistematrice del mondo. (Fink, 1991: 25)

È difficile, leggendo questo passo, non sospettare che il contemporaneo, onnipervasivo discorso sulla creatività e capacità innovativa dell'agire umano sia frutto della nostalgia informe di un tempo in cui eravamo coautori del mondo. Dei e uomini, suggerisce Fink, non "detengono questa facoltà come una dotazione loro propria", ma "sono gli unici 'produttori', gli unici 'creatori' perché sono determinati da un rapporto con l'onnipotenza creatrice". (Fink, 1991: 25) Cosa accadrebbe di questa facoltà se quel rapporto dovesse interrompersi potrebbe essere un interessante oggetto di riflessione; come anche, fuor di condizionale rassicurante, cosa ne è stato di essa dopo l'interruzione della relazione generativa: l'abbandono del mondo a se stesso e il suo decadere accelerato da prassi sconsiderate potrebbero essere tra le prime risposte.

Purtroppo,

non solo nella comprensione quotidiana, ma in larga misura anche nella filosofia ci mancano i concetti per contraddistinguere tale "rapporto". Tale deficienza non dipende però da un caso maligno o una lacuna della nostra lingua, ha la sua ragione più profonda nel fatto che, nello svolgimento storico della filosofia occidentale, il rapporto dell'esistenza umana con l'universo è caduto sempre più dietro l'ombra di un altro rapporto, e cioè del rapporto dell'uomo con la divinità. (Fink, 1991: 24)

Nei racconti della creazione di Dio che ha fatto allo stesso modo il mondo e gli uomini abbiamo perso di vista l'ulteriorità dell'universo; da questa prima equiparazione è disceso l'errore prospettico per cui il mondo e gli uomini sono dello stesso ordine: anzi questi dominano, amministrano e modificano quello, che non ha più alcun titolo a una considerazione particolare, ma diviene il magazzino di risorse sfruttabili senza riguardi che conosciamo bene. Il *kósmos* non è più "la bella disposizione delle cose e degli eventi che li congiunge tutti gli uni agli altri, li stampa con un unico marchio e li riunisce in un'unità articolata" (Fink, 1991: 24), ma un immenso contenitore di parti e componenti da separare e ricomporre sotto la guida di una *téchne* frantesa come indipendente da ogni relazione, come "saldo possesso" (Fink, 1991: 25) di cui non si deve render conto ad alcuno.



Invece “il mondo non è un oggetto”, è la precondizione dell’esistenza degli oggetti e di coloro che li costruiscono, l’ordine in seno al quale è possibile definire gli uni e gli altri cosicché abbiano un senso per la conoscenza (D’Andrea, Grassi, 2019) e per la prassi che ne consegue. Lo smarrimento della consapevolezza poetica dell’agire umano è all’origine della dicotomia uomo/mondo e della costruzione di questo come realtà oggettiva, separata da noi e per la quale non possiamo in alcun modo esser considerati responsabili; quest’insieme di rappresentazioni è una delle potenti radici della questione ambientale da cui il saggio ha preso le mosse e su cui si conclude. Questione, come si vede, fondamentale, che necessita certo di *low policy* di pronta attuazione per poter limitare i danni e impostare quella che Langer definiva “conversione ecologica” (Ciuffreda, Langer, 2012) desiderabile, ma che per poter essere risolta richiede una reimpostazione radicale della visione del mondo che ne è all’origine e senza la quale sarà estremamente difficile raccogliere il consenso nazionale e internazionale alle *high policy* che potrebbero fare la differenza. In accordo con Fink, il pensiero dell’universo non è un oggetto specialistico di ricerca, bensì il nuovo paradigma con cui costruire una ricerca, una conoscenza e un mondo diversi.

Bibliografia

- Bateson G. (1997), *Verso un’ecologia della mente*, trad. di G. Longo, Milano, Adelphi.
- Bohr N. (1961), *Teoria dell’atomo e conoscenza umana*, trad. di P. Gulmanelli, Torino, Bollati Boringhieri.
- Capra F. (1996), *Il Tao della fisica*, ed. or. 1975, Milano, Adelphi.
- Cavalli A., Perucchi L. (1984), Introduzione, in G. Simmel, *Filosofia del denaro*, ed. or. 1900, 9-50, Torino, UTET.
- Ciuffreda G., Langer A. (2012), *Conversione ecologica e stili di vita. Rio 1992-2012*, Roma, Edizioni dell’Asino.
- Colli G. (1993), *La sapienza greca – III Eraclito*, ed. or. 1980, Milano, Adelphi.
- D’Andrea F. (2014), *Un mondo a spirale. Riflessioni a partire da Michel Maffesoli*, Napoli, Liguori.
- D’Andrea F. (2017), Being Human. A few Remarks about Descartes’ *Cogito ergo sum*, in *Studi di Sociologia*, 2: 135-146.
- D’Andrea F. (2019), Simmel: Bildung as the Form of Subjectivity, in *Simmel Studies*, 23, 1/2019: 43-66.



D'Andrea F. (2020), *Dalla Wechselwirkung all'entanglement. Simmel e la scienza del XXI secolo*, in F. D'Andrea, M.C. Federici (a cura di), *L'ultimo Simmel. Esiti e aperture di un percorso intellettuale*, 19-39, Milano, Meltemi.

D'Andrea F., Grassi V. (2019), *La potenza dell'immagine. Immaginario, conoscenza e metodo nella creazione sociale della realtà*, in *Marzo, Mori 2019*: 57-77.

Diels H., Kranz W. (a cura di) (1981), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza.

Fink E. (1991), *Il gioco come simbolo del mondo*, ed. or. 1960, Firenze, Hopeful Monster.
 Gardner H. (2013), *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, ed. or. 1983, Milano, Feltrinelli.

Heisenberg W. (1994), *Fisica e filosofia*, trad. di G. Gnoli, Milano, Il Saggiatore.

Jedlowski P. (1994), *Il sapere dell'esperienza*, Milano, Il Saggiatore.

Jullien F. (2016), *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Milano, Feltrinelli.

Jung C.-G. (1980), *La sincronicità*, ed. or. 1980, Torino, Bollati Boringhieri.

Kauffman S. (1995), *At Home in the Universe. The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford-New York, Oxford University Press.

Maturana H. Varela F. (1992), *L'albero della conoscenza*, trad. di G. Melone, Milano, Garzanti.

Morin E. (2001), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Cortina.

Morin E. (2014), *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, Milano, Cortina.

Prigogine I. - Stengers I. (1993), *La nuova alleanza*, trad. di P. D. Napolitani, Torino, Einaudi.

Rajneesh, B.S. (Osho) (1986), *L'armonia nascosta. Undici discorsi sui Frammenti di Eraclito*, ed. or. 1983, Genova, ECIG.

Rella F. (1987), *Limina. Il pensiero e le cose*, Milano, Feltrinelli.



Rella F. (1993), *Miti e figure del moderno*, ed. or. 1981, Milano, Feltrinelli.

Taylor C. (2004), *La topografia morale del sé*, ed. or. 1989, a cura di A. Pirni, Pisa, ETS.

Weber M. (1958), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, ed. or. 1922, Torino, Einaudi.

Wittgenstein L. (2000), *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, ed. or. 1921, Torino, Einaudi.