

Michele Cavejari

**Vivere e morire nella prospettiva del Tutto:
filosofia aurorale, fisica quantistica e scienza della coscienza
per la Death Education**

Introduzione

Abitiamo un'età storica orfana del contatto profondo con la natura (Louv, 2008) nonché priva di un fecondo esercizio meditativo sulla morte (Testoni, 2015; Hadot, 2008). Due aspetti paradossali, se pensiamo che la scienza ha ormai ufficialmente iscritto la morte nell'orizzonte dei problemi tecnici (Illich, 2009); e che, mai come nell'epoca moderna, le competenze ecologiche - *Ecoliteracy* - (Capra, 2015) unitamente alle riflessioni in materia di ambiente, siano queste condotte sotto il profilo socio-politico (Latouche, 2004; Manghi, 2004; Sepúlveda & Petrini, 2014) o religioso (Papa Francesco, 2015), assumono un ruolo primario, *vitale* potremmo dire.

Osservando attentamente, i due aspetti in oggetto sono relati. Infatti, il tentativo di porre *rimedio* alla morte (Illich, 2005a), ovvero la ricerca di protezione dinnanzi al congedo mediante la congiunturale mitizzazione della prestazione tecnologico-industriale (Galimberti, 2016), testimonia una crisi antropologica, di *ethos*, il cui correlato manifesto è l'incuria e lo sfruttamento dell'*oikos* (Tilocca, 2009).

L'uomo, perduto in un mondo fatto di cose, ha smarrito la capacità di soggiornare in armonia con la diversità; e così, la comunità, seppur tecnologicamente avanzata e con maggiore disponibilità di cibo rispetto alle epoche precedenti, non per questo ha vinto la paura originaria. Per giunta, se le nuove generazioni - documentano Louv (2008) e Wells (2011) - si dimostrano più deboli e cagionevoli rispetto agli antenati, ebbene, riporta Testoni (2015), esse si ritrovano altresì sguarnite sotto il profilo della gestione del dolore e impotenti dinnanzi alla perdita.

Nella stagione di più profonda dimenticanza dell'essere, pare non restare che il possesso dell'ente, e ciò non può che ingenerare angoscia e terrore allorquando quest'ente diventa niente (Galimberti, 2017).

Congedatosi definitivamente dal pensiero dell'età aurorale, figlio del paradigma giudaico-cristiano che ne fonda la prospettiva, nonché "abbandonato" in un tempo di attesa escatologica senza compimento teologico (dopo la morte di Dio), l'occidentale non presentisce che il *nulla* al termine del proprio cammino mortale: il tempo si fa "freccia" scagliata verso l'oblio

e l'unica salvezza traluce nella procrastinazione tecnica dell'inevitabile, nella rimozione della morte dal quotidiano (Randazzo, 2012).

La vita dell'occidentale, dimentico d'aver dimenticato la domanda originaria sul senso, non può allora che esaurirsi nella risposta scientifica che riduce il mondo a oggetto, all'*utile* contingente scevro di sacralità (Galimberti, 2017; Bauman 2010; Ordine, 2013). Ignaro delle proprie rappresentazioni culturali e della visione del mondo che abita, l'occidentale cessa di pensare filosoficamente e di allenarsi a morire (Hadot, 2005). Perde così in un colpo solo l'intero senso del mondo, della vita e della possibile relazione con l'alterità: smarrisce il mondo, poiché lo riduce con tracotanza a risorsa (Illich, 2005a; Latouche, 2010) e perde il legame con l'alterità dacché subordina alla propria ogni differente visione culturale, cassando la varianza come ingenua devianza (Latouche, 2004; Corte, 2014).

Ebbene, il presente articolo intende rileggere il trittico *sé-mondo-altro* a partire da una prospettiva filosofica in chiave comparata, tornando cioè a pensare quel che nella scienza rimane impensato. Recuperato il *pensiero del mattino*, ossia l'elaborazione concettuale tipica del periodo assiale dell'umanità, risulterà agevole non solo gettare un ponte fra Occidente e Oriente - valorizzando l'esperienza interculturale nella ricerca di senso - ma anche ragionare serenamente sull'*ethos*, sullo stile di abitare il mondo, ponderando cioè i limiti e le potenzialità del linguaggio con cui pensiamo e diciamo l'esperienza del vivere e del morire. L'*esercizio di morte* che andrà componendosi mutuerà i contributi di buddhismo, taoismo e induismo, valorizzandone le implicazioni etiche e psicologiche nel sorprendente dialogo con la fisica quantistica. Analizzando l'idea di spazio-tempo e di materia-energia, verrà ripreso altresì il legame realtà-pensiero mediante le più recenti evidenze restituite dalla scienza della coscienza.

Obiettivo fondamentale è fornire spunti di riflessione critica sulla topologia mentale dell'Occidente moderno, in vista di uno *gnothi seauton* dischiudente opportune strategie di coping nonché foriero di una sintonizzazione profonda con il vivente (Panikkar, 2015; Nhat Hanh, 2010).

Meditando sulla sensazione di "gettatezza" e di impermanenza è possibile trasformare l'approccio al tempo presente, praticare la profonda accettazione del qui-e-ora e insieme garantire un futuro meno angoscioso alle nuove generazioni (Nhat Hanh, 2017; Watts, 2018). Essenziale però è superare il realismo ingenuo e l'ormai obsoleto monismo materialista, per cogliere che l'uomo non abita il mondo bensì una peculiare rappresentazione filtrata dagli organi di senso e dal linguaggio (Facco, 2018; Capra, 2017).

A quel punto, e solo allora, la *parola* sarà in grado di condurre il parlante oltre il dicibile,

verso il mistico (Hadot, 2016; Panikkar, 2016) perciò in direzione di una comprensione di ordine differente (sia del proprio posto nel mondo, sia del morire).

1. Dal “salvare i fenomeni” all’assolutizzazione del pensiero scientifico.

Come scrive Emanuele Severino (1982), nell’età moderna un problema ha senso quando può essere ricondotto a una risoluzione immediata di tipo tecnico. Cioè a dire, il pensiero calcolante - *Denken als rechnen*, riporta Heidegger - guida l’occhio, che a sua volta legge la natura e ne organizza le parti indirizzandole alla manipolabilità (Galimberti, 2017). Questo è il tratto saliente della mentalità scientifica classica, la quale pertanto si qualifica non già come un’azione ma come un far di conto, un che di eminentemente procedurale, incardinato secondo mansionario sulla categoria dell’economicamente vantaggioso.

La scienza interroga l’ente sulla base operativa dell’impiegabilità, e sebbene tale concezione del mondo - in virtù del puntuale impiego, spiega Galimberti (2017) - principi nel 1600 con Galileo, Bacone e Cartesio, essa discende direttamente dalla tradizione giudaico-cristiana. Differentemente dal pensiero aurorale, il paradigma giudaico-cristiano implica per volere di Dio la centralità dell’uomo, il quale sottopone la vita stessa a esperimento per catturarne le leggi e predisporre gli elementi secondo necessità (Galimberti, 2016). Ciò reca profonde conseguenze sullo stile di abitare e perciò di concepire la relazione con l’ambiente. Da una posizione di centralità, l’uomo dispiega la propria potenza e mette a punto i mezzi per disporre dell’ente, per possederlo sotto l’egida della *ratio*.

Nondimeno, se l’ente vale come oggetto dinnanzi a un soggetto che lo rappresenta come tale, ciò lo si deve all’impostazione platonica nonché all’affermarsi della verità intesa non più come *alétheia* ma come *orthótes* (Heidegger, 1942). Il Superente, assicurando il mondo dal non-essere - cardine peraltro del discorso metafisico medievale -, diviene fondamento «di quella verità ontologica per cui le cose sono vere (cioè conformi al pensiero divino), e nella loro verità costituiscono il fondamento della verità logica espressa dall’intelletto umano» (Galimberti, 2017, p.18). Intravediamo sostanzialmente il percorso che, risolto Dio nella ragione umana, connette Descartes, Leibniz, Kant e Hegel: il Dio mondano, che assicurava l’ente nell’oblio dell’essere, si risolve nella ragione calcolante dell’uomo e nella soggettività umana.

Bisogna attendere Nietzsche perché l’ente torni a mostrarsi nella sua precarietà (dacché, proclamata la morte di Dio, nessun Ente supremo salva l’ente dal nulla); ma nemmeno allora si assiste al recupero dell’essere. Dinnanzi all’impotenza del sovrasensibile e al rifiuto dei valori, ciò che va affermandosi è l’ennesima espressione della soggettività che da Platone

in poi dimentica l'essere, ossia la volontà di potenza. L'auto-potenziamento tecnico-scientifico, spiega Heidegger (1943), è ciò che all'uomo rimane allorché la trascendenza si risolve nella ragione immanente, e il nichilismo - che riduce l'essere all'accadere ontico - dimentica la domanda radicale sul senso, per limitarsi alla *causa* delle cose (Galimberti, 2017).

1.1 L'assentarsi dell'essere, la chiusura ontica e il nichilismo in Occidente.

Propriamente nella volontà di potenza, secondo l'interpretazione heideggeriana, consta l'autentico fondamento dei valori che Platone pose nell'iperuranio; sicché Nietzsche - annunciata la fine del mondo sovrasensibile - non oltrepassa ma semmai compie il senso nichilistico dell'Occidente, la dimenticanza dell'essere da cui la metafisica muove i suoi passi (Heidegger, 1943). Nondimeno, prosegue Heidegger, se l'assentarsi dell'essere appartiene al destino (*Geschick*) medesimo dell'essere, a determinare le sorti della *terra della sera* è l'oblio di questo oblio, ovvero il credo secondo il quale l'ente sussiste indipendentemente dall'essere.

Il cammino che conduce dalla cosmologia degli antichi all'antropoteologia giudaico cristiana, denuncia allora con chiarezza l'intento di garantire protezione all'ente dinnanzi al congedo (Galimberti, 2017). E tuttavia, proprio questo sforzo di assicurare l'ente conduce l'Occidente all'*efficientismo*, al matematismo che va conoscendo le cose in virtù del mero calcolo e della progettualità (Heidegger, 1994). La tecnica come forma di pianificazione, del resto, persegue lo scopo di porre un fondo, una certezza, un'autoassicurazione. Ed è in questo senso, nell'epoca cioè in cui il soggetto umano trionfa e si auto-certifica, che il mondo giunge ad esistere come mero oggetto (*ob-jectum, Gegenstand*).

Trattenuta nella conoscenza oggettiva, prosegue Jaspers (2017), la mentalità moderna crede solo a quanto passa attraverso il proprio metodo, ignara dei presupposti e degli assunti filosofici che giacciono non indagati: su tutti l'*ideîn* - il vedere - platonico, che ponendo la verità sotto il giogo dell'idea fonda sia la metafisica dualistica (la separazione fra esistenza ed essenza) sia la centralità antropologica (dal momento che il focus slitta dal manifestarsi originario dell'essere all'umano giudicare).

Assolutizzare la realtà empirica (chiusura ontica) defraudando l'uomo della costitutiva tensione trascendente che lo abita (apertura periconologica), per sostenere che oltre l'ente non v'è nulla (Jaspers, 1982) è altresì l'essenza del nichilismo jaspersiano. Detta diversamente: l'essere come *Umgreifende* viene assorbito nel dominio della verificabilità scientifica e della relativa logica (Jaspers, 2010).

Per chiudere la panoramica sul nichilismo, la tesi di Severino è ancor più radicale rispetto a quella di Heidegger e Jaspers. Pur concordando con il primo nel porre la volontà di potenza alla radice, Severino ritiene la relativa opera di nientificazione un derivato dell'accettazione pacifica che ente ed essere siano assolutamente separati. Per Severino, il nichilismo non compie ma bensì radicalmente inaugura l'Occidente.

L'intento di *salvare i fenomeni* dalla precarietà, spiega Galimberti (2017), cioè l'atto di garantire il mondo (e chi lo abita) dalla nulla, esprime insomma il progetto fondante dell'Occidente come lo conosciamo oggi, e connette causalità e salvezza, cristianesimo e problematizzazione scientifica, metafisica ontica medioevale e *cogito* cartesiano.

1.2 L'*ethos*, il mondo e la morte secondo i "miti" moderni.

L'assolutizzazione del sapere scientifico che elimina la trascendenza, commenta Galimberti (2016), si pone impropriamente sul piano eidetico come visione del mondo e fa della tecnica non solo l'ineludibile arte di predisporre i mezzi per un fine, ma il fine medesimo. Inesorabilmente, illustrano Anders (2012a, 2012b), Latouche (2014) ed Ellul (2009), la tecnica si fa *sistema*, orizzonte e mondo al di fuori del quale non esiste esperienza, libertà o riconoscimento. Ogni problema è ricondotto alla questione dell'implementazione tecnologica. Il sistema predetermina sia l'azione sia l'*ethos* dell'uomo; vincola le forme del linguaggio, riduce la comunità a figura co-storica rispetto alla tecnica (Anders, 2012a, 2012b).

In senso specifico, chiarisce inoltre Longo (2003), la tecnologia umana esercita una *retroazione* sull'uomo e sulla società, si rivolge indietro a foggiarli entrambi, a determinarne il modo d'essere, di pensare e di conoscere.

Centrando poi l'analisi sulla morte, Illich (2009) ragiona su di una prassi che depaupera tanto il senso del soffrire quanto del distacco, al punto da restituirli quali dimensioni estranee alla vita, inconciliabili rispetto ad essa. La morte si palesa come sconfitta medica, la salute diventa merce, prodotto; e la persona non può che viverci a titolo di acquirente di benessere o quale percentuale statistica di rischio.

Sorge e prospera parallelamente all'angoscia della morte, stando all'analisi di Byung Chul-Han (2012, 2014, 2015) il mito della prestazione (*Leistungsgesellschaft*) a sua volta relato alla mitizzazione della velocità, della giovinezza e della bellezza, le cui dimensioni conducono oltre le riflessioni foucaultiane (Foucault, 2010, 2012) e alla società disciplinare - animata da soggetti d'obbedienza - per porre in essere imprenditori di sé e del proprio tempo. Questi soggetti non sono però più liberi dei predecessori: in luogo del divieto, del dovere (*Sollen*) e dei modali negativi, ossia del non-potere (*Nicht-Dürfen*), secondo Han (2012) essi

incontrano la coercizione alla potenzialità (*Können*) illimitata. La pressione alla prestazione produce, a conti fatti, una violenza persino maggiore della repressione, causando nei soggetti moderni depressione, esaurimento e senso di mancanza di direzione, perdita di significato. L'isteria del lavoro, la tensione all'efficienza, rendono la vita ancor più fugace di un tempo; il che si traduce nel ripiego verso l'industria della piacevolezza estetica (Galimberti, 2016; Zagrebelsky, 2016) e nell'evitamento della morte (Testoni, 2015) come esorcismo verso il tempo che passa.

Non solo; in accordo alle riflessioni di Solomon, Greenberg e Pyszczynski, riporta Testoni (2015), l'angoscia di morte esacerba altresì l'intolleranza e la diffidenza verso la diversità. Nonostante la dimensione sociale predichi infatti la globalizzazione (Latouche, 2013a, 2013b; Illich, 2005b), il tessuto che anima lo scambio resta vincolato alla fredda dimensione economica (al dato multiculturale) e non già alla co-abitazione e al radicamento, alla dinamica interculturale che esprime riconoscimento reciproco (Corte, 2014).

Ciò significa che nel rapportarsi all'alterità, contrariamente alle considerazioni di Spinelli (2005), alle raccomandazioni di Nussbaum (2006) e dello stesso Ordine (2013), la *terra della sera* tarda a coltivare l'esercizio di un sapere che agevoli il congedo dagli stereotipi veicolati dai media e consenta di rappresentarsi lo straniero come *alius*.

1.3 L'hýbris del conoscere ed esprimere la realtà per “ciò che è”.

La volontà di potenza si esprime nella pretesa di possedere la verità ultima e di potercisi aggrappare come fondamento, come assicurazione dell'ente. Oggigiorno ciò avviene attraverso l'impresa scientifica, il monismo materialista e il realismo ingenuo che la sostiene (Facco, 2018). La metafisica, tuttavia, rimane implicata persino là dove i fenomeni vengono ridotti alla sostanza, alla materia, cioè al paradigma comunemente accettato. Sicché, risulta opportuno considerare preliminarmente la rappresentazione del mondo (personale e sociale) che rende poi fruibile l'esperienza. In altri termini, è imprescindibile soffermarsi sul ruolo della coscienza e del linguaggio.

In filosofia e in epistemologia, dall'Oriente all'Occidente, e cioè dal buddhismo al taoismo sino a Cartesio e Kant (Facco, 2014), la relazione tra espressione concettuale e fenomeno è un problema noto. Nell'età moderna, grazie al contributo della fisica quantistica, non solo la sovrastima dell'*oggettività* (con il conseguente ridimensionamento a *soggettività condivisa*) è tornata una questione capitale, ma emerge nitidamente il limite intrinseco dei nostri “mezzi” di contatto con il mondo: il sistema nervoso e gli organi di senso determinano quel che possiamo percepire, come lo percepiamo e dunque come lo riferiamo (Capra, 2017;

Facco, 2018).

In proposito, Suzuki (Capra, 2017) e Heisenberg (2015), nonostante parlino rispettivamente di buddhismo e di fisica atomica, si ritrovano a fare i conti con la medesima criticità, ossia la difficoltà di comunicare con il linguaggio ordinario la natura del mondo. Il linguaggio, dinanzi al mistico e al subatomico, abbandona l'uomo: tanto più la conoscenza penetra in profondità, tanto più le immagini dell'esperienza sensoriale diretta si fanno inadeguate. Non solo il nostro apparato sensoriale - filtro e contatto con il mondo - ha capacità limitate, ma l'elaborazione dell'immagine mentale del reale è largamente inconscia. Nondimeno, il linguaggio - la cui forma sintattica, con regole e strutture, rende ragione del percepito - a sua volta limita e condiziona inconsapevolmente il percepibile (Facco, 2018).

Riprendendo le riflessioni di Varela e Maturana (2016), poiché l'uomo non esiste che nel tessuto del linguaggio, ebbene il mondo che in quel linguaggio emerge è il tessuto stesso da cui l'uomo non può prendere congedo senza sparire a sua volta.

Come illustra Capra (2015), gli studi dell'antropologo Hewes, della neurologa Kimura e dello psicologo Fouts, si muovono sulla stessa lunghezza d'onda, riportando la manifestazione originaria del linguaggio quale gesto complessificato ed evolutosi parallelamente alla coscienza. Secondo Lakoff e Johnson, prosegue Capra, l'incarnazione vincola e dischiude per tutti gli esseri viventi un determinato modo di percepire e operare classificazioni, al punto che, spiegano gli autori, i meccanismi cognitivi che consentono all'uomo di ragionare e formare strutture concettuali sono i medesimi che gli consentono di muoversi e percepire.

L'esperienza corporea determina insomma i concetti e i ragionamenti che possiamo porre in essere. È sufficiente soffermarci un momento sul sillogismo della logica aristotelica, laddove se «Socrate rientra nella classe [...] degli uomini, i quali a loro volta rientrano nella classe [...] dei mortali» (Capra, 2015, p. 93), lo si deve al fatto che l'argomentazione procede esattamente traslando l'esperienza spaziale di un contenitore e di un contenuto ad un ambito speculativo astratto.

Il pensiero procede per metafore, sostengono Lakoff e Johnson, gran parte delle quali viene acquisita durante l'infanzia in via inconscia (Capra, 2015). Quel che appunto possiamo afferrare concettualmente, cioè comprendere, dipende dall'evoluzione della struttura biologica umana e dal processo di cognizione co-emergente, ovvero dalla specifica dotazione sensoriale con cui percepiamo i colori, le forme, e che ci colloca davanti o dietro, dentro o fuori da qualcos'altro.

Qui precisamente si radica la fecondità del dialogo fra scienza e filosofia, poiché il modo in cui ci pensiamo esprime una specifica visione del mondo, influenza radicalmente le nostre

teorie. Se processo e struttura sono connessi ad ogni livello della vita, ebbene le fondamenta della scienza occidentale, cioè la rigorosa separazione fra *res cogitans* e *res extensa*, vacillano. Quand'anche il valore del riduzionismo resti incontestato, dev'essere chiaro infatti che esso pur veicola una rappresentazione parziale del mondo, e che pertanto i fenomeni *in sé*, al di là dei confini delle rappresentazioni mentali, permangono non verificabili (Facco, 2018), dunque sfuggenti. Reale non è solo quel che, in accordo con Carnap (1966), può essere osservato, registrato e verificato mediante il metodo scientifico.

Osservando la modernità alla luce del trittico realtà-coscienza-conoscenza illustrato da Popper ed Eccles (Facco, 2018), la scienza resta detentrica della verità sul mondo, una verità palesata né più né meno che in veste di prodotto (della mente) fondato su presupposti filosofici a loro volta dettati dalla coscienza percettiva, dalla dotazione sensoriale, dall'apertura originaria del corpo nel mondo.

Quando allora, lo spirito del tempo - spiega Facco (2018) - riduce la coscienza medesima e perciò il mondo della mente, ai meccanismi elettrici e neurochimici, confinandone lo studio a quel che Chalmers (1999) definisce *easy problem*, ovvero all'analisi delle funzioni cerebrali in termini computazionali, neurofisiologici e neurochimici, ebbene tralascia il vissuto soggettivo, l'*hard problem*, il fatto che - riprendendo Nagel (Chalmers, 2014) - vi sia *qualcosa come* un organismo conscio, in grado di cogliere ad esempio il buio del buio, la dolorosità del dolore.

Il *perché radicale*, in breve, sorge allorché si riflette non soltanto sulla determinazione fisica di un'esperienza, ma sul fatto che quell'esperienza si lascia percepire in prima persona. L'*hard problem* va oltre l'assolvimento della funzione, procede in volta del sentire interiore, ed il riduzionismo è impotente in quest'ambito (Chalmers, 2014).

Giocoforza, le qualità soggettive dell'esperienza risultano altrettanto importanti dei dati meccanicistico-computazionali che determinano l'esperienza; ciò non solo dal punto di vista teorico ma anche pratico, esistenziale, assiologico. Pensiamo, ad esempio, al dolore che accompagna la perdita di una persona cara: approcciare l'evento in via meccanicista, prettamente farmacologica, relega il soggetto nella passività, negandogli un ruolo attivo nel processo, la necessità di elaborazione (Facco, 2018). L'affettività, spiega Damasio, è una facoltà fondamentale nei processi decisionali ed è perciò illusorio pretendere di risolvere il dolore mediante la via *facile*, in 3PP (Facco, 2014).

1.4 Il niente che resta quando l'ente viene meno.

La rigorosa visione materialista-monista, che tralascia e svaluta quanto incompatibile ai propri assiomi, resta vittima della parzialità e del nichilismo. Venendo meno l'ente, cioè la persona e il suo corpo, viene meno tutto; e così all'uomo non resta che impiegare la tecnica per arginare la morte e occultarla.

L'occidentale «abbandonato alla gestione solipsistica delle proprie ansie esistenziali» (Testoni, 2015, p. 83), rimuove l'idea della finitudine e giunge ad esprimersi in via impersonale, ricorre sistematicamente all'eufemismo quando costretto ad approcciare l'innominabile. Ancora, nonostante dalla seconda metà del Novecento il *lifespan* sia raddoppiato, e mediaticamente la morte sia diventata quotidiano spettacolo pornografico (Testoni, 2015), il senso comune rimane preda di una dilagante tanatofobia (Illich, 2009) peraltro intercettata da Lindemann, Parkes, Weiss e Rando nel concetto di *anticipatory mourning* (Testoni, 2015).

La congiura del silenzio, l'incapacità di gestire la *bad news* e l'estromissione dell'esperienza del dolore dal senso pieno del vivere, negano insomma valore alla sofferenza e senso alla morte dacché queste ultime cancellano l'ente (Testoni, 2015). Il nostro linguaggio parla della fine ma non riesce a significarla. E del resto, la lingua della scienza non conosce l'essere, lo ha dimenticato.

Drammaticamente, oggigiorno, persino la filosofia tarda a farsene interprete. Ridottasi a riflessione sull'espressività, lo stesso Wittgenstein (2009) ne liquidò infatti la portata a mero "cattivo uso" del linguaggio. Il *Tractatus logico-philosophicus*, ponendo al centro la nozione di forma logica (2.2 e sgg.) e la centralità del fatto verificabile, fece della proposizione filosofica un corpo di elementi il cui significato non può essere esattamente determinato, e che dunque giace come "non senso" (Hadot, 2016).

Ridotta la filosofia al silenzio e la realtà alla presunta obiettività delle scienze empiriche, la *terra della sera*, come la definisce Galimberti (2017), dimentica la massima di Korzybski, e cioè che, per quanto utile e funzionale, la mappa non può essere il territorio (Watzlawick, 2013): detta diversamente, che l'immagine del mondo adottata - valido strumento euristico, sunto di credenze culturali e cosmologiche vincolate al linguaggio che le esprime e le limita - non dev'essere scambiata né per il mondo in sé né per l'unico immaginabile.

Riprendendo le parole di Capra (2015), il significato non è mai indipendente dal contesto, e tutto quel che viene interpretato è tale perché collocato in un sistema, in una rete di credenze e valori socialmente acquisiti.

1.5 L'abito linguistico con cui abitiamo noi stessi e il mondo.

L'essere umano si colloca all'interno di una cultura, ed essa pone in relazione il soggetto

con altri soggetti, producendo conoscenza e al pari le lenti con cui i membri mettono a fuoco, interpretano le diverse esperienze, il mondo e il tempo (Giaccardi, 2005; Corte, 2014). La cultura d'appartenenza crea perciò l'identità e quest'ultima viene incarnata in uno stile di vita. Non solo: la cultura s'incarna altresì nell'infrastruttura materiale (perciò nella tecnica e nella tecnologica) della società, la quale - spiega Capra (2015) riprendendo Kranzberg e Pursell - influisce sui luoghi mentali (l'immaginario simbolico) e sul comportamento degli individui.

Chiarisce inoltre Castells: la cultura di riferimento non è solo una rete di credenze, valori e regole di condotta, quanto la percezione della realtà, ciò che fa emergere il mondo e ciò che di esso, nel sistema linguistico, il soggetto pensa di essere (Capra, 2015).

L'uomo è uomo perché può definirsi tale; perché, scrive Panikkar (2016) parla; e parla perché pensa e pensa in quanto parla. «Un pensiero senza parola non è» spiega Panikkar, «e non può essere, oggetto di coscienza» (Panikkar, 2016, p.43); dunque il pensiero è eminentemente un atto linguistico. Il parlante, o *zoon logon echon* - citando Aristotele (*Politica*, Libro A) -, accede a sé stesso (*locutor*) e alla cosa in quanto "dice" (*loquens*), prende entrambi in un discorso che ne de-termina le relazioni. La parola si fa pertanto creatrice della realtà e in questo senso per molte culture si pone come principio e fondamento: pensiamo al *memra* aramaico, al sanscrito *vāc*, al greco *lógos* (Panikkar, 2016) o, radicalmente, alle *songlines* degli aborigeni australiani (Strehlow, 2006). E tuttavia, la parola è tale solo se c'è chi la pronuncia e chi la ascolta, caricandola di senso. Ben diversa, prosegue Panikkar (2016), è la mera trasmissione di informazioni o l'algebra dei segni tipica della lingua scientifica, la quale per di più ha posto con fermezza l'equivalenza fra le leggi logiche e le leggi ontologiche, dimenticando i limiti che ogni linguaggio porta con sé. La parola non può dire l'indicibile, non può spingersi oltre la cornice di quel che la struttura biologica, l'apertura originaria, ci fa esperire del mondo.

Di più, Wittgenstein situa il linguaggio in una forma di vita, nella prospettiva da cui non è possibile prescindere; perciò - leggiamo nel *Tractatus* - i limiti del mondo coincidono con i limiti del linguaggio (5.6), e ciò che in quest'ultimo si rispecchia, il linguaggio non lo può esprimere (4.121).

Detta in altro modo, l'espressività del linguaggio è inesprimibile; con Hadot: non possiamo ne potremo «uscire dal linguaggio per confrontare la forma logica con la struttura del reale» (Hadot, 2016, p.36).

Wittgenstein, per rendere ragione di quest'ultimo punto, impiega la metafora dell'occhio che

è limite del suo stesso campo visivo. Sulla stessa linea procede Jankélévitch (2009), riprendendo Simmel e Bergson quando ragiona sull'ambivalenza costitutiva dell'organo che si fa contemporaneamente ostacolo. Scrive il filosofo: «ciò a cui la visione rinuncia per vedere non si vede» (Jankélévitch, 2009, p.98); quel che permette, al pari impedisce; e così come il cervello è ostacolo del pensiero, il linguaggio lo è del senso - prosegue - in quanto necessita di segni nonostante quegli stessi segni lo intralcino e lo smentiscano. Non c'è il linguaggio, commenta altresì Weil (1997), ogni c'è per l'uomo nasce già nel linguaggio. Il soggetto, riporta ancora Hadot rifacendosi al *Tractatus* (5.632), è limite del mondo, esattamente come l'io è limite del pensabile in Jaspers (Hadot, 2016): solipsismo linguistico e contingentismo radicale risultano perciò intimamente legati.

Non c'è mondo al di là del linguaggio, «la parola nomina la regione dove abita l'uomo», riporta Heidegger (1946, p.306); e pertanto dischiude uno specifico stile di abitare, cioè l'*ethos*, il soggiorno (*Aufenthalt*). In merito, il modo occidentale di soggiornare, eminentemente scientifico e figlio del paradigma giudaico-cristiano, smarrendo il senso della *physis* aurorale per sostituirvi l'idea di un *mondo* da impiegare, ha perduto la relazione di continuità, di reciproca *inter-in-dipendenza* (Panikkar, 2014) tra forme di vita. Non sapendo più cogliere la vita con lo stupore teoretico degli antichi, l'uomo è andato concedendosi fatalmente al solipsismo antropocentrico e all'illusione di controllo sull'ente che la tecnica pare dischiudere senza limiti.

In una parola, l'occidentale è andato consegnandosi alla *prepotenza della ragione*, spiega Galimberti (2017). Quest'ultima, condensando l'espressione palindroma di Hegel secondo la quale *ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale*, rappresenta la potenza e l'autonomia dell'ego, il dominio del mondo da parte del calcolo razionale.

L'interessarsi non già alla verità ma alla verificabilità, potremmo dire con Heidegger, fa dell'uomo un abitatore di «un *tempo di carenza (dürftige Zeit)*» (Galimberti, 2017, p.439). La libertà del sociale abita ormai il breve interstizio fra mezzi e fini senza possibilità di svincolarsi da essi.

Seguendo i ragionamenti di Illich (2005a) sulla genesi del concetto di bisogno fondamentale o *basic needs*, nonché di Ellul (2009) sull'*apparenza di libertà* nel sistema tecnico, e ancora di Latouche (2010), di Galimberti (2017) sull'*etica del conformismo*, o del più che mai attuale Ortega y Gasset (2001) sull'*uomo massa*, giungiamo a focalizzare l'attenzione tanto su di una realtà sociale che organizza l'ambiente ad uso e consumo economico-industriale, quanto sul contesto dove il singolo agisce e pretende ormai in via impersonale, senza eser-

cizio critico. Nel *Man* heideggeriano, cioè nel Si impersonale, ciascuno vede, sente, desidera e si comporta come “si” pensa, “si” desidera e “ci si” comporta (Galimberti, 2017). Tecnica ed economia stabiliscono la rotta e, in parallelo, *disvalore* diviene tutto l’ente che procede verso l’obsolescenza, che accumula tempo e che perciò non resta “al passo”. Ne è l’esempio chiave l’anziano o *senex œconomicus*, come lo definisce Illich (2005a). Ne è l’esempio il morente.

2. Ripensare il rapporto vita-morte e materia-coscienza: per un preludio alla spiritualità.

La prima cellula batterica, l’antenato originario, rende ragione di ciò che ci radica intimamente non soltanto alla specie cui apparteniamo ma, mutuando le parole di Morowitz, al sistema ecologico nella sua interezza (Capra, 2015). Infatti, sebbene i sistemi viventi presentino una struttura organizzativa *chiusa*, e cioè appaiano diversi e distinti l’uno dall’altro, nulla può esistere senza *apertura* materiale ed energetica, ossia - spiega Capra (2015) riprendendo Margulis - senza un continuo scambio e ricambio di elementi nutritivi con l’esterno. Tale teoria, definita dei *sistemi autopoietici*, si pone in relazione con la teoria di Prigogine, o delle *strutture dissipative*, secondo la quale un sistema gode di stabilità nel mutamento, nel rinnovo costante dei propri componenti, ceduti e acquisiti. Dobbiamo però ricordare che se tutti i sistemi autopoietici sono strutture dissipative, non è vero il contrario; queste ultime, hanno in sé un potenziale evolutivo che ha portato il biochimico russo Oparin a porre materia inanimata e materia vivente lungo un continuum: l’evoluzione della materia *prebiotica* precede l’emergere delle cellule viventi (Capra, 2015).

Il movimento dalla non-vita alla vita, insomma, affonda nel flusso energetico sino alla radice della chimica e della fisica con la teoria delle bolle, prosegue Morowitz (Capra, 2015), ove appunto la *vescicola* - una membrana primitiva che si richiude su se stessa - per la prima volta presenta un ambiente esterno e uno interno, relativamente chiuso, posti in contatto grazie alla semi-permeabilità.

In sintesi, il vivente può essere descritto come una rete metabolica chiusa a livello di struttura organizzativa ed aperta sul versante materiale-energetico, e la vita stessa come un ciclo ininterrotto di rinnovamento e relazione in cui, lungo un continuum che affonda nel prebiotico, nulla sussiste separatamente. L’organismo vivente fa esperienza d’autonomia e autodeterminazione ma questa libertà non significa indipendenza rispetto all’ambiente o alla struttura biologica che ne vincola il modo d’essere secondo leggi fondamentali, scambi genetici, mutazioni.

Il perno della riflessione è perciò che identità e alterità, così come corpo e mente, concetto e metafora, appartengono al vivente senza dualismo. Individuo e realtà non sono che l'apparire alla coscienza della triade *energia-informazione-materia* nella dimensione dello *spazio-tempo* (Facco, 2018) come spiegano la scienza della coscienza e la fisica quantistica. Invero, la rivoluzione quantistica del XX secolo ha scardinato il paradigma scientifico classico, reintrodotta il ruolo della soggettività, nonché demoliti gli assiomi materialisti e meccanicisti (compreso il principio di causalità).

2.1 Ove l'io diviene il Tutto: scienza della coscienza e DeEd.

La relatività di Einstein, mettendo in crisi la rappresentazione newtoniana dello spazio e del tempo, è riuscita a gettare un ponte oltre la prospettiva strettamente fiscalista, antropocentrica e materialista, per riportare l'uomo a "parte" di un universo indiviso, nel quale tutto è correlato. La tanto dibattuta diversità ontologica fra uomo e animale viene meno grazie ai recenti studi di Edelman, Seth, Fabbro, Olkowicz e Panksepp, spiega Facco (2018). Gli autori vanno suggerendo infatti la presenza di una seppur primitiva rappresentazione di sé, o coscienza, già fra i mammiferi, gli uccelli, gli anfibi, i rettili e i pesci teleostei.

L'intelligenza, spiega Mancuso (2013), non può essere neppure confinata al mondo animale. Questa, intesa come facoltà di risolvere problemi adattivi e di perseguire obiettivi, va necessariamente estesa al regno vegetale. Le piante mostrano un'organizzazione modulare, la capacità di scambiarsi informazioni in forma di potenziali elettrici, di inviare segnali di tipo chimico e di mutare la direzione di crescita rilevando la concentrazione di nutrienti nel terreno. Le piante dispongono inoltre di complessi sistemi sensitivo-motori, rendendole organismi senzienti a tutti gli effetti. Certo, spiegano i neurobiologi vegetali (Mancuso, 2013; Chamovitz, 2013), queste forme di vita restano assai diverse da noi, ma si possono senza dubbio definire altrettanto evolute. Semplicemente, animali e piante hanno intrapreso percorsi evolutivi differenti.

Traspare dunque: «una sorta di intenzionalità-intelligenza inconscia implicita nella vita» (Facco, 2018, p.214), cioè a dire un modo appropriato di porsi e di reagire agli stimoli, per tutelarsi e diffondersi, dunque un finalismo non immediatamente intenzionale, specifica Sarà (Facco, 2018), ma non limitato al solo cervello. Tutto ciò segna un coinvolgimento ininterrotto; meglio ancora, mostra una corrispondenza sottile e molto stretta fra animali e piante pur nella differente espressione a livello di biosfera: un dialogo che, se per un verso rivela l'emergere della proto-coscienza solo ad un certo grado evolutivo, ovvero negli animali superiori, dall'altro non si chiude all'egocentrismo e supera il pregiudizio ponente la coscienza

a fondamento esclusivo dell'uomo. In proposito, se non solo i nostri antenati, ma tutt'oggi alcuni animali, possono impiegare le piante a uso terapeutico e per la sopravvivenza, spiega Facco (2018), lo si deve al fatto che vi sono neurotrasmettitori e recettori specifici nel regno animale con corrispettivi fitocomposti in quello vegetale.

Tutto è uno, sostenevano gli antichi saggi del periodo assiale. Con linguaggio moderno, la scienza della coscienza ribadisce il concetto: «in qualche punto della biosfera emerge l'inconscio e da esso la coscienza, che può finalmente consentire la consapevolezza di sé e la rappresentazione del mondo» (Facco, 2018, p.215). V'è, dunque, prosegue Facco (2018), un *trait d'union* che ci accomuna agli altri esseri viventi e che per la precisione si estende oltre i confini della sfera individuale. Quest'istanza è l'*inconscio*, la dimensione più profonda della psiche. Posta in questi termini, l'uomo non è soltanto ciò che crede di essere, ossia ciò che avverte, comprende, elabora e valuta. Egli, riflettendo con Jung (Smith, 2014), è - soprattutto e autenticamente - l'intimo e vasto patrimonio archetipico e simbolico che lo abita, *inconscio collettivo*.

All'origine di ogni decisione razionale, dunque della percezione della realtà, v'è un'elaborazione inconscia che discerne fra gli stimoli irrilevanti e quelli che invece meritano di raggiungere l'attenzione cosciente, e ciò - come peraltro si può ricavare dagli studi sulle NDE, sulle NOME o sulle OBE, riporta Facco (2010, 2018) - fa della *veglia* soltanto la condizione affinché i contenuti della coscienza possano manifestarsi e della *coscienza ordinaria* solamente un tipo particolare di coscienza.

L'*Io*, posto a fondamento del pensiero moderno con Cartesio, ripreso dall'Idealismo tedesco con Fichte nonché conseguenza del realismo fenomenico, ne esce sensibilmente ridimensionato a «supernatante di una psiche inconscia molto più vasta» (Facco, 2018, p.37). Infatti, nonostante nel senso comune l'individuo tenda a percepirsi e a definirsi essenzialmente come *res cogitans*, quest'*Io*, nella nota tripartizione freudiana, resta la mera punta di un iceberg, mediatore fra l'Es e il Super-Io. Parimenti, per Lacan, l'*Io* è un sintomo, una costruzione sovrapposta all'uomo e affatto suo fondamento; così come per Jung è un complesso di rappresentazioni (Facco, 2018).

Soffermandoci sulla riflessione junghiana, notiamo un archetipo centrale, «agente ordinatore, regolatore e armonizzatore della psiche, che a quest'ultima dà significato» (Smith, 2014, p.143); questi è il Sé, artefice del processo di *individuazione*, il cui scopo è l'unificazione del conscio e dell'inconscio, ossia lo *gnôthi seautón*, cioè l'autoconoscenza.

Si tratta, invero, di un cammino simbolicamente annunciato già dalle tradizioni spirituali più antiche, sia orientali che occidentali, e identificabile come quel processo di illuminazione e

trasformazione (Hadot, 2005), che conduce dalla brama all'apertura, dall'Ego all'Io sino al superamento della prospettiva egocentrica ed egoistica, realizzando - spiega Facco (2018) - una componente dell'umano destinata altrimenti a restare latente.

Parimenti, nell'approccio neurofilosofico di Churchland così come nella descrizione di Damasio (Facco, 2018), il Sé vanta un significato non riducibile ai relativi neurocorrelati, ovvero al solo aspetto meccanicistico; essendo definito come il sistema in grado di fornire coerenza alle rappresentazioni somatiche ed emotive, di organizzare progetti, decisioni e percezioni. Il Sé gestisce i dati provenienti dall'esperienza del fluire tempo, dell'abitare uno spazio, dunque restituisce un'identità, dischiude una certa modalità di porsi verso la morte e il morire. Nelle profondità della psiche, afferma Jung (Smith, 2014), l'unicità individuale si ritira sino a estinguere l'ipotesi solipsistica e l'idea stessa di un'identità separata. Lo psichiatra e accademico svizzero, con una visione che si avvicina al pan-psichismo, scrive: «la psiche è semplicemente "mondo"» (Smith, 2014, p.130), intendendo suggerire che la psiche emerge dal mondo materiale, e che quando ci si avvicina al sistema funzionale autonomo essa si universalizza e si estingue nella materialità del corpo.

Del resto, Smith (2014) commenta che nella prospettiva junghiana gli archetipi sono concetti psicosomatici derivati dal processo evolutivo (pre-umano), cioè definiti su base biologica. L'inconscio collettivo di cui parla Jung, pertanto, vanta contenuti ricorrenti e universali. L'archetipo, procedendo secondo una visione teleologica della psiche, «è ciò che dà all'istinto la sua direzione e il suo scopo, il suo *telos*» (Smith, 2014, p.129). Inoltre, alcuni di questi archetipi - configurandosi attorno ad esperienze fondamentali come le crisi, la maternità, la perdita e la morte - sono riconoscibili in tutte le culture nonché trascendenti la coscienza egoica dei singoli.

Ebbene, il processo di individuazione junghiano, intrapreso intenzionalmente, porta il soggetto a riconoscere che "persona" è soltanto ciò che il soggetto pensa di essere e non già ciò che egli autenticamente è. Il Sé profondo è ben altro rispetto al ruolo sociale e alle aspettative della collettività; si tratta di quel centro psicologico, *axis mundi* interiore o *spiritus rector*, spiega Smith (2014) rifacendosi peraltro a Marie Louise von Franz, che i greci chiamavano *daimon*, i romani genio personale, gli sciamani spirito guida e gli orientali *Ātman*.

Tutto ciò, evidentemente, serba un sapore sacrale (*numinoso*, in Jung): tutti siamo collegati dall'inconscio collettivo, transpersonale. Ancora di più, psiche e cosmo sono la stessa cosa colta o sperimentata in maniera differente, spiega Smith (2014). Il processo di individuazione, nei fatti, presuppone senza equivoci il porsi in cammino verso l'interezza, in accordo

al Sé profondo che travalica la parzialità e l'unilateralità, per accettare la sofferenza e lavorare sui complessi «verso l'assimilazione dell'ego a una personalità più grande» (Smith, 2014, p.148).

In breve, la relazione armoniosa con l'intero e di appartenenza all'universo che traduce la risposta terapeutica di Jung, segna un evidente parallelismo con l'*Eu-daimonía*, o "buon demone", di Aristotele (*Etica Nicomachea*, Libro I) e Democrito.

Lo sviluppo del Sé, l'accettazione (ovvero l'integrazione del dolore e della perdita), conduce all'empatia, alla consapevolezza ove l'altro da sé non è più marginale né totalmente altro; dunque alla competenza del sapersi porre in una prospettiva allocentrica anziché rigidamente egocentrica. Spiega Facco: «la possibilità di assumere intenzionalmente una 1PP o una 3PP, attività gestite da circuiti cerebrali diversi, è una facoltà molto importante nei processi cognitivi implicati nelle relazioni sociali» (Facco, 2018, p.48); sicché, come esprimono gli studi di Vokeley, Dosch, Ruby e Decety (Facco, 2018), l'autocoscienza - il percepirsi percepire e rispondere allo stimolo, ossia il collocarsi in uno stato metarappresentativo iterativo di sé - denota maturità ed è presupposto inaggirabile per una relazione matura con il mondo.

2.2 La rivoluzione quantistica: vita oltre la vita.

Dalla metà del Seicento alla fine dell'Ottocento, similmente all'atomismo di Democrito, il paradigma di Newton - figlio del dualismo cartesiano, le cui premesse affondano comunque nel pensiero eleatico - separava con fermezza la mente dalla materia inerte, poneva il fondamento del reale per "mattoni fondamentali" e descriveva il mondo quale insieme di oggetti ed eventi distinti (Capra, 2017). Nel pensiero di Newton (2018), un tempo *assoluto* e *matematico* scorreva uniforme dal passato verso il futuro, senza legami con uno spazio a sua volta assoluto (definito dalla geometria euclidea). In questo spazio si muovevano particelle solide, punti indistruttibili sui quali agivano forze determinate e connesse ai corpi stessi.

Nel rigoroso determinismo newtoniano, il cosmo era insomma un sistema meccanico oggettivamente descrivibile, che non teneva conto dell'osservatore. Perché il modello di Newton entri in crisi e infine venga abbandonato bisogna attendere dapprima Faraday e Maxwell, con l'introduzione della nozione di *campo*, e infine Einstein. L'apporto della relatività fende così l'immutabile scenario euclideo ed il flusso universale degli accadimenti, lasciando il posto al continuum quadrimensionale dello *spazio-tempo* curvato dalla forza di gravità. In Einstein, la successione temporale dipende strettamente dall'osservatore e dal suo punto di vista, e poiché la curvatura dello spazio dipende dalla *massa* dell'oggetto (questa, nient'altro

che una forma d'*energia* come vuole la nota equazione $E=mc^2$), ebbene il tempo medesimo (inseparabile dal tessuto spaziale), ne viene influenzato: esso scorre diversamente in punti diversi dell'universo e l'intera struttura spazio-temporale dipende dalla distribuzione della materia nell'universo (Hawking, 2017).

Fatalmente, la scienza dell'infinitamente piccolo (fisica quantistica) ha fatto sì che finanche nella scienza dell'infinitamente grande (cosmologia), potesse tramontare l'idea di universo quale insieme di corpi *solidi* posti in uno spazio *vuoto*.

Grazie agli esperimenti di Plank sull'energia della radiazione termica, sappiamo che a livello subatomico la materia non si trova con certezza in luoghi precisi. Nel formalismo matematico ciò si esprime nei termini di *onda*, probabilità di interconnessione. Scrive in merito Capra: «le particelle subatomiche non hanno significato come unità isolate, [...] non possiamo scomporre il mondo in unità minime dotate di esistenza indipendente [...], la natura non ci rivela la presenza di nessun "mattoncino fondamentale" isolato, ma ci appare piuttosto come una rete di relazioni tra le varie parti del tutto» (Capra, 2017, p.81). La solidità della materia, in breve, altro non è che un effetto quantistico legato al comportamento duale (onda-particella) della materia.

Riprendendo inoltre le scoperte di Dirac: le particelle altro non sono che *processi*, configurazioni dinamiche, energia che si presenta ai nostri occhi come massa (Capra, 2017). Ciò, superando la contraddizione fra onda e particella, movimento e quiete, forza e materia, oltrepassa persino la più radicata e radicale coppia di opposti sussistente nella separazione fra *esistenza* e *non-esistenza*. La fisica atomica non ha a che fare con un "mondo" oggettivo e "cose" ben localizzate nello spazio. Il concetto quantistico di *sovrapposizione di stati* trascende la contraddizione fra presenza e assenza, e rivela piuttosto una "tendenza" della materia ad esistere: sicché dal mondo indefinito emerge un mondo solido solamente passando per il ruolo attivo dell'osservatore, cioè in accordo alle tecniche di misurazione adottate (Heisenberg, 2015).

Confutata la nozione di *etere* da Michelson e Morley, nella visione di Wilczek, a costituire lo spazio è il concetto di *grid*, o griglia, caratterizzato da fluttuazioni nelle quali le particelle reali (eccitazioni del campo quantistico osservabili) o virtuali (dedotte dalle equazioni, ma non osservabili), particelle e antiparticelle appaiono come perturbazioni, in una trasformazione costante, per un tempo proporzionale alla loro energia, spiega Fracas (Facco, 2018). La materia, dunque, non solo non è stabile come in precedenza supposto dalla concezione classica, ma non è neppure la manifestazione originaria della realtà. Di più, illustra Spergel (Facco, 2018), gli atomi rappresentano il 5% della materia, mentre ben il 69% del totale è

rappresentato dall'energia oscura, della quale per ora si hanno però solo indizi indiretti.

La materia dev'essere pensata come manifestazione secondaria di «un *vuoto-energia-informazione* brulicante di particelle virtuali» (Facco, 2018, p.218). E le conseguenze di una simile impostazione sono capitali: ciò che appare, essendo condensazione dell'energia, è destinato a trasformarsi senza con ciò nullificarsi. Nessun passaggio dall'essere al nulla, come pretende il nichilismo. Mutuando Severino: «l'apparire è l'apparire dell'essere, ma si distingue dall'essere che appare» (Severino, 1982, p.178).

E non è tutto; la rivoluzione quantistica rende parziale e insufficiente persino il principio di causalità, perno del paradigma meccanicista-riduzionista. Infatti, come comprese Einstein, osservatori in moto con velocità differenti ordinano in modo differente gli eventi nel tempo (Capra, 2017). Nella *teoria dei campi* - schema interpretativo adeguato dei diagrammi spazio-tempo - le interazioni fra particelle, considerate come figure quadrimensionali, non presentando una direzione definita del tempo fanno saltare la nozione di antecedente e conseguente (Capra, 2017). Della causalità non rimane che un'idea limitata, derivante da una certa esperienza del mondo ed espressa nel linguaggio, nella parola che separa e pone in sequenza: «un modo incompleto di mettere assieme le varie tappe di un avvenimento che noi abbiamo distinto e separato ai fini della descrizione» scrive Watts, «cosicché, incantati dalle nostre stesse parole, arriviamo a considerare queste tappe come differenti avvenimenti che debbono essere messi insieme ancora una volta» (Watts, 1977, p.68).

Non esistendo uno spazio assoluto indipendente dall'osservatore, ciò che avviene dipende appunto dallo stato di moto dell'osservatore, e pertanto, afferma Rovelli (2017), chiedersi che cos'è l'universo in un preciso istante, risulta una domanda mal posta.

Spazio e tempo, scrive peraltro Sachs, non sono che nomi, forme di pensiero (Capra, 2017); tutte le specificazioni spaziali dipendono dall'osservatore, e poiché lo spazio non si dà senza tempo, nel tessuto *spazio-temporale* «il tempo passa più lento in alcuni luoghi, più rapido in altri» (Rovelli, 2017, p.20). Esistono tempi locali, *propri* (definiti dalla velocità con cui ci si muove e dalle masse circostanti), dunque reti di eventi che evolvono l'una rispetto all'altra così come, spiega Rovelli commentando l'equazione di Boltzmann, «non c'è valore vero, ci sono due monete che hanno valori *una rispetto all'altra*» (Rovelli, 2017, p.24).

Gli accadimenti sono tali rispetto al sistema fisico coinvolto nell'interazione, e, nella grammatica elementare, la causa e l'effetto non esistono come eventi separati. Ne consegue che il *presente* letto come istante *comune a tutti* non significa nulla.

La percezione del tempo, del resto, si presenta nell'uomo come modalità della coscienza,

in stretta dipendenza dalla memoria. Il DMN (*default memory network*), circuito fronto-parieto-occipitale, consente alla mente di portarsi dal passato al futuro e - spiega Facco (2018) - ciò rappresenta un vantaggio evolutivo dacché «consente di accedere alle informazioni relative alle esperienze precedenti e di elaborare le informazioni costruendo simulazioni mentali dei problemi di interesse» (Facco, 2018, p.127). Senza memoria, tuttavia, come nell'esempio benigno dell'*amnesia globale transitoria*, la concezione cronologica salta e il tempo cessa di esistere.

Ma se il tempo viene meno anche le cose e i concetti saltano, poiché - stando alle attuali ricerche sul cervello condotte da Mante, Sussillo, Shenoy e Newsome (Rovelli, 2017) - essi sono «punti fissi nella dinamica neuronale, indotti da strutture ricorrenti negli input sensoriali e nel processo della successiva rielaborazione» (Rovelli, 2017, p.150). L'esperienza stessa dell'io, il pensarsi soggetto, è tutto fuorché primaria come voleva Cartesio (*Cogito ergo sum*). Essa è legittima nel tempo: la memoria fonda il concetto di io a partire da un insieme di accadimenti, dal processo stesso del vivente che posto in serie ed organizzato secondo nodi di cause ed effetti *per noi* rilevanti (Rovelli, 2017) ci rende capaci, appunto, di *pensarci* come un'unità integrante ciò che è stato ieri e che era dieci anni prima. Il tempo è sorgente dell'identità, scrive Rovelli (2017) mutuando James: è memoria e anticipazione, è la nostra mente. E poiché all'uomo spetta solo il presente, prosegue l'autore citando Agostino e Husserl, ecco che solo nel nostro cervello la visione della traccia, l'estensione, diventa durata, apprezzamento d'un fluire (Rovelli, 2018). Se l'ente si pone il problema dell'essere, considera altresì Heidegger (2005), è per via della coscienza interna del tempo.

In breve, il fluire del tempo non è una caratteristica dell'universo ma una comparazione su base entropica, «la prospettiva particolare dell'angolo di mondo a cui apparteniamo» (Rovelli, 2017, p.130), un che di differente in differenti sistemi di riferimento (si pensi al *paradosso dei gemelli* di Einstein).

Nel gergo scientifico, illustra Rovelli (2017), la struttura del *tempo* è formata dall'insieme di *coni luce*, una geometria curvata e distorta dalla forza di gravità (tessuta insieme allo spazio). E del resto, conformemente alle tesi degli astrofisici, in prossimità di un buco nero, cioè di una stella implosa la cui curvatura spazio-temporale è tale per cui lo spazio tende all'inesistenza, le lancette di un ipotetico orologio in cammino verso la stella rallentano (rispetto all'osservatore) e si fermano (per l'osservatore) una volta in prossimità dell'*orizzonte degli eventi* (Hawking, 2017; Thorne, 2017).

Il tempo scorre diversamente in luoghi e a velocità diverse, scompare dalle equazioni elementari (come quelle della gravità quantistica a *loop*), e il vivente medesimo da cosa si fa

processo, un'immagine che permane in equilibrio sufficientemente a lungo per essere osservata, ma che di per sé non esiste se non grammaticalmente, nel *dire* dischiuso dalla percezione.

L'uomo, l'animale, il vegetale, il sasso, sono - mutuando le parole di Rovelli (2017) - parte di una rete che si spinge ben oltre la durata contingente e la situazione discreta. Tutto dipende dal punto di vista in cui ci collochiamo; tanto più ci avviciniamo, tanto più scendiamo in profondità nell'infinitamente piccolo, e tanto meno familiare e intuitivo si fa il mondo. A livello subatomico, nulla è inerte (Capra, 2017), tutto è danza e vibrazione, stadio transitorio, flusso d'energia in mutamento e interrelazione. A questo proposito, spiega l'astronomo Hoyle riprendendo la concezione d'*inerzia* del fisico Mach (Capra, 2017), gli oggetti si rivelano autenticamente quali processi, interrelazioni, ovvero manifestazioni di interdipendenza, unità che dal mondo dei *quanti* si estende sino alle immensità studiate dall'astrofisica; tanto che, afferma Hoyle: «le condizioni della nostra esistenza quotidiana non potrebbero sussistere se non fosse per le parti remote dell'universo» (Capra, 2017, p.242).

Riporta Weyl: «un elettrone, è soltanto una piccola regione del campo elettrico in cui l'intensità assume valori estremamente alti, a indicare che una porzione relativamente enorme dell'energia del campo è concentrata in un piccolissimo spazio. Tale nodo di energia, che non è affatto nettamente distinto dal resto del campo, si propaga attraverso lo spazio vuoto come un'onda sulla superficie di un lago» (Capra, 2017, p.247). E poiché il *vuoto* medesimo non è più il vuoto della fisica classica ma *campo*, ebbene, così come l'onda non è una parte separata dal lago, così la materia - scrive Thirring - è soltanto «una perturbazione dello stato perfetto del campo in quel punto» (Capra, 2017, p.248).

Detta diversamente, con Needham, il vuoto della fisica è un che di vivente, una quantità dinamica che «contiene le potenzialità di tutte le forme del mondo delle particelle. Queste forme, a loro volta, non sono entità fisiche indipendenti ma bensì manifestazioni transitorie del Vuoto soggiacente ad esse» (Capra, 2017, p.258).

Invero, nella teoria della *matrice di Scattering* ogni particella emergente dagli urti è destinata a sua volta a rientrare in altre reazioni, per innescare la rete di eventi fotografabili in una camera a bolle, spiega Capra (2017). La singola particella è pertanto un semplice stato intermedio fra reazioni; e la vita, avvicinandosi alla concezione orientale sino alle estreme conseguenze specie nel modello *bootstrap* di Chew (sorto nel contesto della *matrice di scattering*), torna ad essere concepita non già come *cosa* o *stato* di una cosa, ma *processo*, movimento incessante, indivisibile e co-determinantesi (Capra, 2017).

In conclusione, il mondo appare alla coscienza ma quel che appare non è ciò che il mondo

è *indipendentemente* da noi. Tutto ciò che del mondo possiamo dire è un'approssimazione. Tutto il conoscibile non è oggettività ma *soggettività condivisa* a partire da un punto di vista, ovvero dalla fisicità incarnata che ci apre al mondo e insieme si fa ostacolo ontologico.

Sinteticamente, ciò che conosciamo sul mondo non è necessariamente falsità, ma una rappresentazione dipendente dai fattori neurobiologici e culturali. La realtà, spiega Facco (2018), è il vestito che diamo allo sfondo del mondo, al vibrante e risonante oceano della vacuità.

La psiche consente l'apparire del mondo, ma ogni ontologia, ogni modello dipende dalle premesse, dalle ipotesi, dagli assiomi; in ultima, dalla parzialità egocentrica dell'osservatore.

2.3 L'abbraccio dell'essere nel pensiero aurorale: oltre la vita e la morte.

Sorge, dalla meccanica quantistica, dalla relatività e dalla scienza della coscienza, una visione capace di rimettere in discussione il posto dell'uomo nel mondo. Come debitamente osservato da Oppenheimer (1965), Bohr (1961), Heisenberg (2015) o dagli stessi Krishnamurti e Bohm (1986, 2009), le corrispondenze con la via del misticismo orientale o, in senso lato, con l'elaborazione filosofica del periodo assiale dell'umanità, risultano sorprendenti. L'invito a cogliere l'interconnessione reciproca di tutte le cose, a superare la nozione di un Sé distinto e separato, a concepire dinamicamente il cosmo, e dunque a considerare il vivente come uno stato transitorio di un lungo processo senza strappi, sono solamente alcune delle notevoli corrispondenze.

Tutto ciò, con le dovute cautele, può costituire il preludio alla riscoperta del sacro, un passo in direzione di ciò che, appunto, rimane impensato nell'approccio scientifico classico.

L'attività capace di sollevare pienamente questo *pensiero impensato* è per antonomasia la ricerca filosofica, il desiderio che pone radicali questioni sull'essere, scrive Jaspers (2010), e che si qualifica come itinerante, mai definitivo, dunque in cammino. Il *filosofo* è invero il pellegrino amante della conoscenza, non già il sapiente statico nelle sue acquisizioni. Egli accoglie e «custodisce il pensiero nella sua povertà» spiega Galimberti, «in quel domandare che sa attendere non una risposta, ma un ampliamento dell'orizzonte al di là dell'orizzonte» (Galimberti, 2017, p.53) e che per questo chiede di mettersi in cammino.

Come ricorda Katja Galimberti (Galimberti, 2011), il senso autentico della filosofia nei tempi moderni consiste nel tornare a radicarsi fra gli uomini, cioè presso coloro che già Nietzsche sosteneva fossero stati abbandonati strada facendo da una speculazione identificante la realtà coi «mezzi usati per accomodare il mondo ai fini utilitari» (Galimberti, 2011, p.112), cioè logica e categorie della ragione.

Nello spazio dell'ascolto del messaggio dell'essere può annunciarsi il sacro, può essere ritrovato il pensiero che, jaspersianamente, pensa oltre (*über hinaus*); cifra rintracciabile nell'asse della storia dell'umanità situato attorno al 500 a.C, allorquando - con i debiti aggiustamenti temporali fra 800 e 200 - Oriente e Occidente sapevano ancora pensare similmente.

Nel periodo assiale, là dove la Cina conosce Lao-Tzu, l'India le Upaniṣad e il Buddha, così come la Grecia Anassimandro, Eraclito e Parmenide, ecco che al sapere fondato sul magico subentra l'interrogazione, la drammatica irrequietezza dell'uomo a cospetto dell'*Umgreifende* (Jaspers, 2014).

Il *tutto-abbracciante* o, con le parole di Galimberti (2017), *ciò che afferrando circoscrive e prendendo com-prende*, nel pensiero di Jaspers designa e riflette esattamente la fonte di tutto ciò che si manifesta «non in quanto viene incontro esso stesso, ma in quanto è la fonte di ogni altra cosa» (Galimberti, 2017, p.79). Non si tratta dunque dell'ente tout court, bensì di ciò che con l'ente appare e insieme indietreggia onde consentire la presenzialità delle cose. Così come la manifestazione non esaurisce il manifestarsi, così il tralucere del fondamento (*Grund*) mai si dà direttamente. Ecco allora il senso periecontologico dell'essere, ciò che il periodo aurorale coglie appieno e di cui si fa massimo interprete proprio con le voci *Physis*, *Tao* e *Brahman*.

Nel termine *Physis*, illustra Heidegger (Galimberti, 2017), dimora il senso dell'essere come spontaneità dell'apparire di ciò che appare; precisamente, «ciò che sboccia da se stesso [...], cioè il dispiegarsi aprendosi e in tale dispiegamento fare apparizione, il tenersi in questa apparizione e dimorarvi» (Galimberti, 2017, p.100). L'essere si manifesta portando alla presenza l'ente, proprio come la trasparenza dell'acqua, la quale, pur non essendo altro dall'acqua, non manifesta se stessa ma appunto ciò che dischiude. L'essere, allora, non va pensato in qualità di causa dell'apparire, ma esso stesso manifestazione. L'*ápeiron* di Anassimandro, spiega Galimberti (2017), è il principio onnicomprensivo e inesauribile che scopre (*aneurískei*), governa (*kybernân*), abbraccia (*periéchein*) e non già causa le cose in via consequenziale, ovvero con nessi esprimibili razionalmente. L'ente è (*ist*) molteplice ed ha fondamento (*arché*) nell'essere come identico nel differente. L'essere, cioè, si dà (*es gibt*), commenta Heidegger (Galimberti, 2017), come fondo abissale: *Abgrund*.

Ebbene, l'*ápeiron* anassimandreo accoglie esattamente la pluralità e gli opposti senza identificarvisi, traduce dunque il medesimo carattere unificante, trascendente e immanente della voce *Physis*.

In Eraclito poi, quest'identità fra essere ed ente ove l'uno - inteso come azione dinamica e

ciclica dei contrari - si presenta annunciando il molteplice e connettendo il pensare all'essere. L'uomo, con il *lógos*, accoglie il richiamo dell'essere, l'annuncio in cui esso si esprime. Il pensare si qualifica come l'esporsi dell'essere, tanto che alla totalità come orizzonte unitario, l'*èn pánta* eracliteo, è possibile accostare Parmenide (Galimberti, 2017): diversamente dall'approccio della storiografia filosofica, infatti, Jaspers (1984) mostra il tratto comune dei due pensatori, ossia l'aver mostrato che senza opposizione non c'è realtà, dacché nell'opposizione ciascuna cosa perviene alla propria identità. L'errore dell'uomo, per Parmenide, consta semmai nell'essersi arrestato all'apparenza (*doxa*) dopo aver dato due nomi a due forme, accecandosi così circa l'unità di fondo, l'Uno (*eînai*) che consente appunto il molteplice.

Cogliere la verità (*alétheia*), per il greco, significa allora non cadere nella tentazione di assolutizzare l'ente confinandolo nell'isolamento dell'apparenza; significa affacciarsi al senso profondo di termini quali *physis*, *ápeiron*, *lógos*, *eînai* intesi come unità accogliente e dispiegante i molti. Se quest'Uno si ritrae dispiegando, ebbene mai si allontana dalla molteplicità. Con Heidegger: l'essere è semplicemente *zu nächst*, troppo vicino per poter essere messo a fuoco (Galimberti, 2017); ed il linguaggio, con Jaspers (1984), insufficiente: «designazione e distinzione ci mantengono nell'errore, che consiste nell'aderire al diverso nella dimenticanza dell'identico» (Galimberti, 2017, p.164).

2.4 Induismo.

Similmente, approcciando l'Oriente, notiamo come nel periodo assiale sia l'induismo che il buddhismo e il taoismo esprimano una visione del mondo *organicistica*. L'aspirazione di queste scuole filosofico-religiose consta infatti nell'aiutare i seguaci comprendere l'unità nel divenire, vincere l'illusione della separatezza ed esperire empiricamente - esercitando l'intelligenza intuitiva (Capra, 2017) - il proprio sé autentico, la realtà ultima. Si tratta di favorire un'esperienza mistica e immediata, affatto logico-razionale o intellettuale in senso stretto, che salpa dall'astrazione teorica - riconoscendone i limiti intrinseci - per avvalersi delle più disparate forme di rito o espressione corporeo-artistica. L'obiettivo è lavorare sulla condotta umana, spiega Radhakrishnan (1974), pervenire alla consapevolezza o stato di coscienza capace di superare la separazione soggetto-oggetto, conoscente-conoscitore, io-mondo. L'induismo, per ottemperarvi, impiega il linguaggio mitico, mentre il buddhismo e il taoismo si esprimono in via paradossale, affondando a piene mani nelle incoerenze dell'espressione e nella contra-dizione, la quale, rileva provocatoriamente lo stesso Panikkar (2014) durante un dialogo con Severino, non è automaticamente contra-essere.

Un *darśana*, commenta Radhakrishnan (1974), è una percezione spirituale che supera qualsiasi esposizione logica (di per sé inadeguata a esprimere la realtà), ma che risulta possibile unicamente quando la filosofia è vissuta, allorquando cioè - riprendendo Śaṅkara - lo studioso s'impone «di acquisire la tranquillità, l'autocontrollo, lo spirito di rinuncia, la pazienza, la pace mentale» (Radhakrishnan, 1974, p.29).

Per quanto concerne l'induismo - eterogeneo complesso di sistemi filosofici, culti e divinità che rispecchia la vasta geografia del subcontinente indiano – il riferimento consiste nei *Veda*, antiche scritture in lingua sanscrita composte tra il 1500 e il 500 a.C. Fra questi, il testo più antico è il *R̥g-veda*, ma l'essenza spirituale è contenuta nelle *Upaniṣad* (Bouquet, 1972), 108 trattati semipoetici e semifilosofici, come li definisce Radhakrishnan (1974). L'occhio delle *Upaniṣad* è rivolto al Sé immortale e interiore (*Ātman*) e pone in evidenza la vanità, l'inutilità di sacrifici e rituali per conseguire la salvezza. Il solo sacrificio, invero, è l'attività di ricerca della verità del Sé attraverso l'*ahimsā*, la non-violenza, la rettitudine.

L'*Ātman* che si cerca di comprendere, per l'esattezza, è ciò che persiste attraverso i mutamenti, che continua oltre la veglia, anche quando nessun Sé è avvertito (ad esempio nel sonno), e che soggiace ai contenuti della coscienza, coincidendo con il cosmo intero. L'*Ātman* illumina la coscienza, scrive Śaṅkara, ma non è un pensiero né un oggetto veduto; esso è la condizione del pensare e del vedere (Radhakrishnan, 1974), non ha né inizio né fine. Quanto alla definizione di realtà in senso ultimo, «lo Spirito Eterno che sempre agisce e riposa» (Radhakrishnan, 1974, p.153), l'induismo introduce il concetto unificante, monistico, di *Brahman*.

Ora, nonostante la mitologia indù raffiguri *Brahman* come divinità, queste - leggiamo nella *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (I, IV, 6) - non sono che riflessi della realtà ultima trascendente i concetti e indescrivibile (*Maitrāyaṇi-upaniṣad*, VI, 17) se non attraverso il suo corrispettivo nell'umano che è appunto l'*Ātman* (*Chāndogya-upaniṣad*, IV, IX, 4) con cui resta un unicum (Gaudapāda, 2010).

Non dobbiamo allora scambiare la molteplicità delle forme, degli eventi e delle cose, dunque il costante cambiamento, *māyā*, per la realtà. Il mondo fenomenico in cui le cose esistono separatamente, idea formulata altresì con il gioco di Dio nel mito di *Mā*, è illusione, un incantesimo da riconoscere. Al di là del parziale punto di vista, l'occhio che vede e l'oggetto visto sono una cosa sola nel medesimo tutto che l'*ethos* indico esprime come *Tat tvam asi*, “questo sei tu” (Radhakrishnan, 1974); o meglio ancora, “tu sei (già) quello”, a indicare che «la vita è vita, e non ha bisogno di essere giustificata da ciò che facciamo e dove andiamo» (Panikkar, 2015, p.52). Nel *vedānta*, del resto, non è dato un tempo escatologico. L'essenza

del cosmo si esprime nel ritmo di cui Śiva è Signore, nella danza che non ha *telos*, che non va da nessuna parte perché la meta è il viaggio medesimo, ricordano Panikkar (2015) e Watts (2018).

La liberazione che gli indù chiamano *mokṣa*, in breve, consiste nel penetrare oltre il velo che nasconde l'essenza del reale, oltre lo spazio e il tempo, le opposizioni (vita-morte) e le relazioni causa-effetto, verso la fonte comune; poiché, illustra Radhakrishnan, «non vi è niente al mondo che sussista di per sé solo, per quanto possa apparire relativamente completo e autosussistente» (Radhakrishnan, 1974, p.186); e, in proposito, l'autore cita Carpenter, ovvero mutua la metafora della foglia che nasce, deperisce e muore senza che sia altro rispetto alla vita dell'albero.

La vera realtà del finito è perciò l'infinito, e il Sé autentico dell'uomo (*Ātman*) trae sostentamento dalla vita universale, dall'Assoluto (*Brahman*) che gli conferisce realtà e che è sempre immanente. Comprendere profondamente la filosofia delle *Upaniṣad* implica incarnare la consapevolezza che tutti gli enti sono un unico essere, e che - per quanto il cosmo sia eterogeneo, diverso - le distinzioni restano superficiali ed effimere. Realizzarsi, dunque, vuol dire realizzare non già il sé empirico ma il divino che ognuno è - *aham Brahmāsmi, io sono l'assoluto*, recita il saggio -, facendo saltare, scrive Radhakrishnan, «le catene dell'individualità egoistica» (Radhakrishnan, 1974, p.196).

A livello pratico, le *Upaniṣad* chiedono al soggetto di operare disinteressatamente, senza brama di possessi mondani. E la *Chāndogya-upaniṣad* (V, 10) recita: *śraddhā tapah*, ovvero *la fede è ascetismo* (Gaudapāda, 2010).

S'intende, non si tratta di considerare la vita come mero sogno da cui ritirarsi, quanto di dotarsi di autocontrollo e semplicità, poiché la conoscenza (*jñāna*) è virtù, opera. La meditazione (*dhyāna*) subentra come aiuto per la mente «onde permetterle [...] di soffermarsi sull'oggetto, di penetrarlo e d'identificarsi con esso» (Radhakrishnan, 1974, p.217), liberandosi di presunzione ed esclusivismo.

In breve, nel farsi testimone di quel che accade mediante l'esercizio spirituale (*sādhana*), il realizzato (*jñānin*) scopre di non essere meramente ciò che accade - commenta Sri Nisargadatta Maharaj (2001) -, ma bensì l'universo che accade in quel momento e si osserva.

2.5 Buddismo.

Spostandoci dall'induismo al buddhismo, muoviamo parimenti dal mitologico elaborato da una molteplicità di pensatori allo *psicologico*, ovvero alla preoccupazione immediata circa la condizione umana, la sofferenza, il dolore e la perdita, onde fornirvi un approccio pratico.

Fondato da un singolo, e cioè Siddhārta Gautama, colui che vivendo in India sei secoli prima di Cristo divenne poi l'*illuminato* per antonomasia, il buddhismo scalza il politeismo superstizioso dei *Veda* (Radhakrishnan, 1974) e si fa mezzo, *veicolo* o *via* che il singolo autonomamente può percorrere animato da serietà morale.

Lo scopo del praticante consiste nel coltivare la comprensione profonda, spingersi oltre l'ingannevole mondo degli opposti, trovare pace, stabilità senza attaccamento; conseguire il *nirvāṇa*. Questi punti si trovano espressi nelle Quattro Nobili Verità, cuore pulsante dell'insegnamento del Buddha.

Nel dettaglio, a caratterizzare la condizione umana è *duḥkha*, cioè il dolore e la difficoltà dovuti alla caducità delle cose, all'impermanenza (*anicca*) di un mondo privo di sostanza autosussistente (*anatta*); sicché è necessario congedarsi finanche dall'idea di un ego individuale e separato. L'ignoranza o *a-vidyā* consta infatti nel vivere in balia di un punto di vista parziale che fissa la fluidità delle forme entro rigidi rapporti di inizio-fine, vita-morte, presenza-assenza. Liberarsi dalla falsa immagine di sé, dalle vuote apparenze e dall'attaccamento, ovvero dal circolo vizioso del *samsāra*, è però possibile giungendo a comprendere che non esistono *cose* o *stati assoluti* bensì *processi*: nella corrente del mutamento cambiano le condizioni di manifestazione ma il venire e l'andare non sono mai assoluti, bensì concetti relativi e co-implicati, possibili unicamente se in relazione l'uno all'altro. Una cosa, commenta Radhakrishnan, «è in realtà soltanto una forza, una causa, una condizione: insomma, un *dharma*» (Radhakrishnan, 1974, p.377). Passato e futuro sono sempre relazione, e appaiono spezzati solo a noi, frantumati dall'esperienza sensibile, commenta altresì Nāgasena (Radhakrishnan, 1974); eppure nella causalità universale tutto è rigenerato a ogni istante, tutto è continuazione senza annichilazione. Del resto, «quando le condizioni sono sufficienti si manifesta qualcosa e noi diciamo che quella cosa esiste. Quando una o due condizioni non sussistono più e la cosa non si manifesta allo stesso modo, diciamo che non esiste» (Nhat Hanh, 2017, p.70).

Dietro la parola designante, dietro al concetto unificante, non resta che il vuoto o *śūnyatā*, come scrive Nāgārjuna. Celebre, in merito alla vacuità e all'illusione dell'io, è comunque il passo di Nāgasena (*Milindapañha*, II), il quale, avvalendosi della metafora del *carro*, illustra come questo sia ciò che sembra soltanto nell'insieme delle relazioni fra le parti (ruote, pianale...), ma non oltre le parti e senza puntuali coincidenze con i singoli elementi. Allo stesso modo, l'io è un complesso di atti fisici e psichici, un mutamento incessante ove permane tuttavia una certa continuità. Sorgono in esso le impressioni, le immagini e i concetti di identità, d'individualità, ma l'ego rigidamente inteso, separato e sempre uguale a sé stesso non

è che vuota apparenza.

Rappresentando appieno la moralità buddhista, ciò che dissipa l'ignoranza e consente di coltivare pace e gioia, è propriamente l'Ottuplice Sentiero, la via combinante «retta credenza, rette intenzioni, retta parola, retta azione, retto sistema di vita, retta applicazione, retto pensiero, retta meditazione» (Radhakrishnan, 1974, p.423). Quest'ultima, espressa nella voce *dhyāna*, rappresenta la tensione costante (mai morbosa) all'equilibrio, una spinta alla trasformazione di sé, l'impegno responsabile e costante nel coltivare l'armonia con tutto ciò che circonda, rompendo le dieci catene che legano l'uomo alla terra e lo conducono alla verità (senza sanzioni soprannaturali) che è *nirvāṇa*, inter-essere (Nhat Hanh, 2002, 2010, 2015, 2017), coscienza unificante con la totalità dell'esistente.

Similmente al *Brahman* induista, *dharma* è l'ordito, il tessuto spirituale, il "corpo dell'essere" o *Dharmakāya* - fondamento onnipresente e armonizzante tutte le contraddizioni (Radhakrishnan, 1974) - che pervade di sé e stabilisce il corso del mondo. Evidentemente, ciò fa del buddhismo una pratica filosofica d'amore incondizionato e della compassione verso ogni creatura (*karunā*) la legge suprema per raggiungere la saggezza illuminata (*bodhi*).

Nel filone Mahāyāna, o Grande Veicolo, la più forte e concreta espressione della comunione con il creato diviene il *Bodhisattva*, l'essere umano che - pur consapevole della transitorietà delle forme - non chiude gli occhi al mondo fenomenico e s'impegna per consentire a qualunque essere lo circonda di raggiungere la consapevolezza nella ruota del *saṃsāra*. Ebbene, tale universalismo etico, spiega Radhakrishnan (1974), rende il Mahāyāna indistinguibile dalla religione della *Bhagavadgītā*, il più noto poema religioso indiano datato V secolo a.C.

2.6 Taoismo.

Al di là della convenzione grammaticale il mondo è solidarietà, unità non separabile in numeri e segmenti. E non è un caso se il primo verso del *Tao Te Ching*, il libro della via taoista, principia esattamente affermando la posizione epistemologica ove ogni discorso è contingente, relativo (*dao ke dao fei chang dao*). Il filosofo taoista sa che l'opposizione non è conflitto (dualismo) ma complementarità (dualità), richiamo reciproco e risonanza, un sorgere insieme (*hsiang sheng*). Così come l'onda e il mare hanno nomi diversi, l'onda però non è che manifestazione del mare. Parimenti, giorno e notte, dolore e piacere, vita e morte: *Yin* e *Yang* esprimono il principio dell'universo (Watts, 1977, 1999), costituiscono due aspetti di uno stesso sistema ciclico, ritmico, che va e viene *da sé* (*tzu-jan*) senza inizio né fine, uno scorrere (*fan*) che fa senza essere attivo (*wu-wei*), come la gravità, come l'acqua (Zhuang-

Zi, 1982; Lao-Tzu, 2018). Nulla ha dunque senso se non come relazione, nessuna parte è omissibile senza che l'intero ne risenta. Commenta Watts: «Tao è il corso, la corrente, il lasciarsi andare, o il processo della natura, ed io lo chiamo la Via dell'acqua che scorre perché sia Lao-Tzu che Zhuang-Zi usano come metafora principale di questo lo scorrere dell'acqua» (Watts, 1977, p.58), libero da una regola che ne definisce schematicamente e linearmente (*tse*) il mistero, ma - scrive Zhuang-Zi (1982) - al pari restituendo un ordine organico (*L*).

Il Tao compenetra tutto, sia il vicino che il lontano, ciò che è fuori e dentro il pensiero (Lao-Tzu, 2018), è perciò totalità onnicomprensiva e innominabile (Zhuang-Zi, 1982). Di più, il Tao senza-nome non si lascia vedere né prendere con l'ente. L'illimitabile Tao, scrive Galimberti (2017), è come l'*ápeiron* di Anassimandro, l'*Umgreifende* di Jaspers, l'essere di Parmenide, il *lógos* di Eraclito, il *Brahman* indiano e il *Dharmakaya* buddhista: trascendenza immanente dell'essere nell'ente, che tuttavia non è quiete, osserva altresì Capra (2017), bensì processo, mutamento ininterrotto.

La felicità dell'uomo, nel taoismo, può essere raggiunta ed esperita solamente affidandosi all'ordine naturale delle cose, senza opporvi resistenza, affidandosi all'intuizione, alla spontaneità. E il saggio cinese, conformandosi all'ideale del legno grezzo, riconosce appunto l'armonia del fluire e agisce con esso (Lao-Tzu, 2018; Zhuang-Zi, 1982), cerca di interferire il meno possibile, sa di non poter trattenere nulla ed è conscio che - nella simmetria rotazionale del *T'ai-chi* - quando *yang* raggiunge il suo massimo, il seme di *yin* è già presente. L'intuizione fondamentale è insomma che non resta nulla da fare se non abitare il momento presente (Watts, 1977, 1999), fluire con la corrente ove tutte le cose sono un unico processo, ove i contrari sono aspetti relativi e non esistono contrapposizioni assolute. Compreso ciò, proprio come nell'insegnamento che trova corrispettivo nella *Gītā*, l'individuo agisce senza interesse per il risultato, e tutto quel che non lo riguarda inizia a riguardarlo. *Io* e *altro* cessano di essere separati; proprio come una salita e una discesa rimangono tali sino a che non si scorge la medesima pendenza.

2.7 **Buddhismo Zen.**

Merita a questo punto un debito richiamo altresì la filosofia Zen, singolare miscita giapponese di buddhismo, taoismo e confucianesimo, da cui trae appunto gli influssi caratterizzanti. Come scrive Suzuki (Capra, 2017), lo Zen (o *C'han*) è una disciplina spirituale iconoclasta, il cui fine si esprime nel raggiungimento del *satori* o illuminazione. Senza mai separarsi dal mondo e dalle più umili attività del quotidiano, il praticante esercita la spontaneità

per non essere niente più rispetto a ciò che sin dall'inizio già è (Watts, 2017).

Se lo Zen non è solo *zazen* (meditazione seduta), se non indulge alla teorizzazione e impiega i *kōan* - definibili come brevi, pungenti paradossi senza soluzione per il pensiero concettuale - ciò non è per andare oltre il mondo, ma per dischiudere l'esperienza mistica dell'intuizione diretta. Il maestro aiuta l'allievo a usare la mente come uno specchio, a incontrare un centro di coscienza che non è individuale o privato, ma del mondo medesimo (Fatibene & Fiorentini, 2017); lo porta cioè a morire a sé stesso, a lasciare la presa sull'ego, ad abbandonarlo come trappola teleologica (Watts, 2017) per scoprire che non c'è mai stato nulla da perdere o da raggiungere. Niente è oltre Brahman che nulla esclude: l'uomo che legge un libro è Brahman che conosce Brahman; scrive Watts (2017). Il risultato è un'esperienza di profonda gratitudine, un pensare - *Denken* - che si fa ringraziare - *Danken* - (Galimberti, 2017), un *sentimento oceanico* per usare le parole di Rolland (Hadot, 2008), che salpa dalla semplice comprensione intellettuale e filosofica della non-dualità e procede con un forte senso di meraviglia e attenzione verso ogni forma di vita. Alla *moralità* segue perciò il *servizio*, la risposta di uomini e donne che gioiscono del dono del vivere e intuiscono l'unità fondamentale.

L'illuminato Zen scorge la foresta oltre agli alberi, si scopre realizzazione contingente di un processo che sempre lo trascende, e di cui gode senza più chiedere nulla. Del resto, scriveva già Goethe (Watts, 2017), nulla di più alto può essere dato all'uomo se non provare meraviglia verso il fenomeno originario.

E se tutto è soggetto a cambiamento, tutto è necessariamente simbolo della presenza di vita, parte di un processo che serba importanza in ogni singolo momento. Mai, un saggio cinese, tenterebbe di prolungare oltremodo uno stadio intermedio del processo. Egli ben sa che l'importanza di un'espressione vivente non è misurata dal tempo d'espressione dei relativi tratti caratteristici, così come la melodia è molto di più del suono; «è presenza ritmica e assenza di suono in cui il silenzio e lo svanire delle note sono tanto importanti quanto il loro suonare» (Watts, 2017, p.163). Zen è perciò realizzare che non c'è modo né metodo di salvezza, né strada che conduca davvero altrove: l'io autentico non ha nascondigli, muta senza mai cancellare alcunché. Niente di quel che appare così come appare è necessario, ma niente di quel che appare è sacrificabile. Niente va perduto «poiché Vita e Realtà» recitano le scritture buddhiste «non sono cose che si possa avere per sé» (Watts, 2017, p.157). Comprendere che la singola parte non ha valore se viene separata dal resto, è cogliere l'essenza del *sūnyatā*, cioè l'interdipendenza stretta dei fenomeni, il fatto che tutto è causa ed effetto di altro, serve ad altro, ma in sé nulla può vantare una natura propria (Gnoli, 2001).

2.8 Verso il mistico, trascendendo la parola e abitando il silenzio.

L'universo si dà come relazione, danza e gioia (*ananda*), diversità nell'unità. Per citare un noto detto Zen: durante la pratica le montagne e i fiumi sconfinano il semplice essere montagne e fiumi, ma raggiunta l'illuminazione queste e questi tornano ad apparire al saggio così come apparivano prima di praticare (Capra, 2017). Non si tratta naturalmente, e ciò vale per l'intera filosofia asiatica, di veicolare dichiarazioni metafisiche positive quando ci si riferisce alla Realtà Ultima, ma di limitarsi a proposizioni di carattere negativo (Radhakrishnan, 1974). Nel linguaggio, si tratta cioè di giungere sin dove è possibile, e poi bisogna abbandonare la parola (trascendendola), proprio come si lascia la zattera una volta raggiunta la sponda opposta del fiume.

Lo stesso Wittgenstein (2009), nel *Tractatus* (6.54), ebbe modo di rimarcare il concetto per mostrare al fondo l'ideale raggiungimento di uno stato di saggezza silenziosa in cui ogni proposizione viene gettata come una scala non più utile una volta saliti.

In verità, spiega Hadot (2016), lo sforzo di Wittgenstein non pone però fine alla filosofia ma ci colloca dinnanzi all'inesauribile compito del filosofare stesso. Nonostante quest'arte si ritrovi a cospetto dell'indicibile, dell'ineffabile, dunque del *mistico* (6.522), ebbene non si esaurisce, anzi riluce come pratica, *esercizio trasformativo* (Hadot, 2005, 2008) capace per di più di mostrare *nell'aporia l'inesprimibile*, come scrisse Wein (Hadot, 2016).

Riconoscere il limite del linguaggio con ispirazione socratica, fa notare Hadot (2008), non mette a tacere; sprona semmai ad aprirsi all'altro, alla cultura che pensa diversamente, a ricercarsi *oltre* le parole *tramite* le parole; invita a impiegare il linguaggio attentamente. Compresa l'impossibilità a *dire veramente* e sino in fondo, spiega altresì Panikkar (2016), la fragile grandezza della parola può affacciarsi oltre la valenza informativa, perciò creativamente - come nel poetare (*Dichten*) heideggeriano - giocando con la lingua stessa, trattenendosi presso diverse forme del pensare, dischiudendo l'incontro vero (nel *dialogo dialogale*) ossia l'*ascolto* pieno dell'altro, cioè del prossimo quale *alius*.

L'interculturalità, scrive inoltre Panikkar (2016), è del resto incompatibile con il monolinguisimo; ed i nostri problemi ecologici, politici, sociali e spirituali non possono essere valutati o risolti «con una singola matrice religiosa o culturale»: mai come oggi, prosegue il pensatore, si gioca allora l'alternativa fra «l'omologazione del pensiero e del linguaggio su di un unico modello politicamente ed economicamente vincente, e l'apertura all'incontro e alla relazionalità» (Panikkar, 2016, pp.143-157). Sarebbe un miraggio pretendere di esaurire una volta per tutte la verità sulle cose attraverso la sola voce operativa ed efficientista (di tipo tecnico-

scientifico).

Disporsi all'ascolto significa al contrario accostarsi al luogo originario di ogni dire, commenta Heidegger (1946): ossia scegliere di abitare il *silenzio*, che non è mancanza di voce ma vicinanza alla lingua originaria dell'essere. Silenzio, nondimeno, che non è tanto relativismo linguistico bensì capacità di ascolto interiore, un saper far tacere i propri pregiudizi e le rappresentazioni culturali, l'arte dunque di accogliere autenticamente l'alterità (Galimberti, 2017).

In questa chiave, Comolli (2012) fa del silenzio una via di pace, identificando il *tacere insieme* quale «pratica di rifondazione sociale e di rinascita individuale»: niente megafoni né slogan; il silenzio, prosegue l'autore, «ci ricorda [...] che la condizione mortale accomuna tutti, da qualsiasi parte noi si stia» (Comolli, 2012, pp.15-20); esso restituisce ciascuno a uno spazio di ordine superiore, agevola il dialogo, la riconciliazione, l'idea che a ben vedere non siamo poi così lontani. Accettare la muta presenza dell'altro accanto a sé, toglie le maschere sociali. «Sentire che io e te» commenta Comolli «stiamo respirando assieme; e che questo silente respirare mi accomuna a te, mi fa scoprire che, anche se la pensiamo in modo diverso o apparentiamo a religioni diverse, siamo fratelli e sorelle» (Comolli, 2012, p.25). Questa è l'origine pre-verbale dell'interculturalità, la sorgente di *convivenza riconciliata* in grado di farci percepire la sofferenza dell'altro, che il dolore altrui è il mio dolore perché fra il mio tacere e il suo tacere non v'è separazione.

Tacere non a caso è *meditare*, come insegnano le più grandi tradizioni spirituali del mondo: abitare il momento presente con presenza mentale, sperimentare *compassione* (*cum patior*), ovvero sentire insieme all'altro (Nhat Hanh, 2010) e «sentire il cuore segreto delle cose» (Le Breton, 2016a, p.43).

Il silenzio perciò è il sacro (Le Breton, 2016a), è il maestro; dischiude la vita e la via nella saggezza di rimbalzare la domanda. In ultima analisi, proprio in quel rimbalzo, in quel riverbero, in quell'eco che rilancia la questione senza posa, emerge la verità e il senso che in se stessa la *quête* custodisce senza fissare una risposta. Il silenzio del mondo, dinnanzi alla domanda di senso, lascia fiorire la ricerca, la *quaestio*, e così dà valore al percorso, a colui che, contemplando, si dà un sentiero (Le Breton, 2016a), una *vocazione* (Lavelle, 2012).

Il silenzio, può dunque argomentare Le Breton, è «un balsamo che lenisce la separazione dal mondo, dagli altri, da sé: ripristina simbolicamente l'unità perduta» (Le Breton, 2016a, p.27). *Si tacuisses, philosophus mansisses*, scrisse invero Boezio (*De consolatione philosophiae*, II, 7), a testimonianza che il silenzio è forse il solo custode della verità sul mondo; una verità non ancora parcellizzata dalla parola o sfocata dalla prospettiva contingente, ma

forse anche a conferma che - mutuando Raimondi (2012) - al silenzio interessano le interrogazioni, e la filosofia è domanda inesauribile, propensione all'ascolto.

Un *portatore di silenzio*, sostiene Raimondi, è colui che sceglie la compagnia della quiete, che accorda una possibilità alla narrazione originaria, presidiandola, stabilendo con essa un *patto d'attenzione*: «è decisamente importante comprendere che non si sta *nel* silenzio, ma *con* il silenzio e questo esserci appresso è ciò che fa la differenza» (Raimondi, 2012, p.31). Come il saggio in meditazione, il portatore di silenzio si dissolve nella domanda e diventa la risposta attraverso la postura, la pausa, l'ascolto, la pace: fa della propria vita il messaggio (Nhat Hanh, 2010; Fatibene & Fiorentini, 2017), impiega la parola sino alla soglia, conscio che il resto della strada dovrà essere percorso senza ulteriori indicazioni.

Il linguaggio accompagna sino ad un certo punto, fornendo lo spunto, il promontorio da cui prendere il volo. Pensiamo in questo senso al *mantra*, al *kōan*, oppure alla modalità psicagogica del discorso, come espone Hadot (2005, 2008), quel che trapela dagli scritti degli antichi greci e romani, ad esempio in Epitteto, Seneca (2017) o Marco Aurelio (Hadot, 2006). Anticamente si annotava e si scriveva, cioè, quel che nel quotidiano andava poi praticato. L'esercizio spirituale filosofico, spiega Hadot, utilizzava «formule giudicate appropriate per attualizzare, per rendere vivo ciò che è già presente all'interno della ragione di colui che scrive» (Hadot, 2005, p.174). Parimenti, l'aforisma - osserva Marchianò nella prefazione a un noto testo di Coomaraswamy -, altro non è se non il «grano di un rosario da trattenere in mano» affinché tutt'oggi il senso discenda nella carne, suggerendo, orientando (Coomaraswamy, 2013, p.11). Non si tratta allora di coatta omologazione alla parola, ma di trasformazione della percezione. Un portarsi dall'astratto al concreto, dalla teoria all'atto vivente, dall'esercizio di pensiero all'esercizio di volontà. Dalla parola, con la parola, oltre la parola. Secondo Hadot (2005, 2008), la filosofia, nella sua concezione più profonda e antica, esprime propriamente la tensione dell'intero essere verso uno stato di armonia con il cosmo. E tutto ciò è più che mai evidente nello stoicismo e nell'epicureismo, sebbene l'amore della sapienza come metodo di progresso spirituale si presenti quale modo di vivere in primis nel cinico - si pensi a Diogene "il cane" -, che nulla ha lasciato scritto (Foucault, 2016).

L'esercizio filosofico dell'antico si radica nell'istante puntuale. Egli «pensa e agisce in una prospettiva universale. Ha il presentimento di appartenere a un tutto che eccede i limiti dell'individualità» (Hadot, 2005, p.165). Filosofo è perciò quel praticante intenzionato a inquadarsi nell'unità; *toti se inserens mundo*, citando Seneca (Hadot, 2005).

Perciò, se la scienza classica elimina la centralità della percezione dell'individuo per ridurre la conoscenza a procedimento matematico presupponente un'immagine meccanicistica del

reale, ebbene recuperare la filosofia come esercizio spirituale può senz'altro aiutare l'uomo a riprendere coscienza del mondo in vista di una «percezione più completa della realtà» quale auspica Bergson (2000). L'occhio educato dalla filosofia, capace di concentrarsi sul *qui e ora*, custode della domanda originaria e della meraviglia, si libera infatti dell'abitudine e torna a vedere l'Aperto di cui parla Rilke (1994) ne l'*Ottava elegia*, a stupirsi dinnanzi all'universo, *tamquam spectator novus*, come scrive Seneca (*Lettere a Lucilio*, LXIV, 6). Procedere similmente ricolloca nella prospettiva di comunione con l'alterità, di identità universale in cui l'oggetto contingente *co-nasce* con il mondo, spiega Hadot (2005) riprendendo Claudel, e ogni cosa si compenetra e si sostiene reciprocamente al di là del visibile e del nominabile, come nei noti versi de *Gli auguri dell'innocenza* (Blake, 1996) o nella metafora illustrata dall'*Avatamsaka-sūtra* della rete di Indra (Capra, 2017).

Conoscere autenticamente, ricorda invero Panikkar (2015), è impossibile senza amore, consapevolezza di co-appartenenza, esperienza unitiva fra soggetto e oggetto.

Conclusioni: la filosofia come esercizio di morte

«Le manifestazioni fenomeniche del Vuoto mistico, come le particelle subatomiche, non sono statiche e permanenti, ma dinamiche e transitorie» riassume Capra: esse «entrano nell'esistenza e svaniscono in una incessante danza di movimento e di energia» (Capra, 2017, p.243).

Temere la morte equivale allora al permanere in un errore di valutazione, in una rappresentazione del mondo obsoleta e nichilista, propria del materialismo e del realismo ingenuo, ove il mondo è degli enti e il congedo dell'ente conduce al nulla. Da ciò consegue un peculiare stile di soggiornare, emblema dell'estrema precarietà che giocoforza suscita sgomento e paura, allontanamento, rimozione dell'alterità per eccellenza quale è la morte.

Questa non curanza e questa paura tipiche dell'Occidente dettano uno stile di vita irrequieto, agitato, in perenne ricerca dell'innovazione quale salvagente nei confronti dell'impermanenza; ovviamente a discapito dell'ambiente e delle culture considerate marginali (Latouche, 2004, 2010).

Il sentimento di mancanza e di insicurezza spinge all'accumulo, al consumo di massa quale simbolico argine verso il nulla presentito "dietro l'angolo". Prestazione tormentosa e velocità ossessiva si affacciano infine come correlati del mito del benessere e della giovinezza: niente meno che lo scongiuro dell'inutilità imputata alla senescenza.

Complessivamente, nell'età di massima espressione tecnica e di opulenza materiale, assistiamo ad uno svuotamento, a una perdita di senso e a un generale impoverimento

dell'esperienza anziché un senso di pienezza di vita. I rapporti si fanno superficiali, spiega Le Breton (2016b), l'allacciamento alla rete tarda a tradurre *connessione* in *relazione*. L'esistenza, prosegue l'autore, precipita nell'urgenza: prendere parte al sistema richiede sempre più spesso l'uso di psicofarmaci «come regolatori per riuscire a essere sempre all'altezza, per migliorare la performance, moltiplicare le energie, talvolta al limite della scissione interiore» (Le Breton, 2016b, p.58). Non resta che la fuga, da sé, dallo sguardo dell'abisso; non resta che l'erranza fisica, la narcosi dell'eccesso (alcol, droga, cibo, sesso), l'aggrapparsi a un guru o alla spiritualità esotica pur di smettere di affaticarsi a essere se stessi (Le Breton, 2016b).

Si vis vitam para mortem, scrisse Freud (Testoni, 2015); ma se l'uomo cerca riparo e anestesia nella tecnica per prolungare quanto più a lungo possibile la propria permanenza a dispetto di tutto il resto (sia esso umano o non-umano), se l'uomo si illude di allontanare lo spauracchio del decadimento fisico e quindi il fantasma della mortalità con il talismano estetico e farmacologico, ebbene si priva inesorabilmente del senso di compartecipazione, di unità, di gioia del presente che la *meditatio mortis* per eccellenza dischiude (Hadot, 2005). Nel pensiero aurorale, al contrario, la filosofia incarnava la scelta di tenere viva la domanda senza risposta. Il filosofo non mirava a persuadere, a costruire un edificio di pensiero che assicurasse l'ente; egli proponeva un esercizio formativo; custode dell'interrogativo sul senso, superava la parzialità del proprio io e si scopriva appartenente alla comunità, in una prospettiva universale. Ad animarlo, v'era, sottolinea Hadot (2008), la coscienza di dover sempre tenere avanti a sé tale *koinomia*.

Ripercorrere le parole degli antichi, ovvero tornare a pensare l'impensato, ciò che il paradigma scientifico non è in grado di dischiudere, può allora fornire un valido spunto di Death Education primaria, aiutando l'individuo a superare lo sgomento del suo *esserci senza perché*, per riscoprire il valore dello spazio di cui è parte; e ancora, per vivere il proprio tempo in armonia con il vivente, in apertura al prossimo, in consapevolezza e serbando gratitudine. D'altra parte, se la filosofia ha nel tempo smarrito l'originario valore terapeutico, di pieno contatto con il mondo (ritirandosi nelle aule e nei programmi accademici), essa pur custodisce inalterato il valore pedagogico di fondo, la possibilità *maieutica* e feconda di preparare l'allievo alla difficoltà, al dolore, affinché non li fugga ma - animato da un atteggiamento interiore, incoraggiato dalla possibilità di dialogo, ispirato da un'intima rivoluzione - li affronti dalla prospettiva cosmica, nella rimembranza che ciò che egli è trascende lo stato in cui *si dà*.

Il filosofare rinasce, oggi come ieri, dall'*esercizio di morte*, dal sostenere lo sguardo con sé

stessi, l'egocentrismo, l'illusione della separatezza. Ci si rappresentano in anticipo le difficoltà del vivere, come nella *premeditatio malorum* stoica (Hadot, 2005), ci si sforza di vivere il momento presente, dando valore incommensurabile all'oraziano istante che corre, in uno spirito di fratellanza con la natura, così come insegna il taoista, il buddhista, l'induista.

Ora, non si tratta di accordare al soggetto una *fuga mundi*. Non si tratta cioè di ignorare l'evidenza fenomenologica della perdita, della morte, per trovare rifugio in una ideologia consolatoria ove tutto perdura magicamente (o peggio, ove niente ha realtà o esiste "per davvero"). Al contrario, si tratta di praticare un difficile e responsabile esercizio di revisione dei propri assunti, per *sentire*, esprimere e incarnare un messaggio di profonda fratellanza, «unità indivisa» nella «molteplicità differenziata di ciascun essere» (Panikkar, 2015, p.17); una *continuità simbiotica*.

Si potrebbe, in tal senso, e cioè con una DeEd primaria articolata su più fronti, agevolare l'esercizio introspettivo, guidando progressivamente l'individuo alla riscoperta dei temi che lo abitano, lenendo l'angoscia della morte e al contempo favorendo il passaggio dall'ecologia - ossia dalla prescrizione di misure correttive quali esito di un mero "parametrare" il danno ambientale senza tradurre appartenenza - alla prospettiva ecosofica ben illustrata da Panikkar (2015), ossia al riconoscimento di dignità e intelligenza a ogni forma di vita, nel rispetto della Terra (*bhūmi*) che ci ospita e che, in fondo, siamo.

Accettando l'impermanenza, i cambiamenti di ciclo, nonché comprendendo l'interdipendenza di ogni fenomeno, impareremmo a coglierci come acqua e non già solo come onda, a unirci sotto lo stesso *silenzio operoso*, nel nome della stessa causa, affinché le nuove generazioni possano avere la medesima opportunità di essere felici e di godere della bellezza del fenomeno originario, del soggiorno in una natura che parla e rivela soltanto nella lingua del silenzio (Milani, 2014).

Con ogni evidenza, poiché l'*askesis thanatou* richiede una metabolizzazione progressiva dei contenuti e l'elaborazione personale di un sapere che deve giungere a vivificare la fisicità del condursi, l'intervento di DeEd andrebbe proposto con sguardo prospettico, prima che morte e perdita si facciano imminenti, dunque già a livello scolastico, in via curriculare ed extra-curriculare ad esempio, articolando momenti di tutela, incontro e relazione con il dato naturale (la scoperta del paesaggio, della campagna e dell'orto), nonché di educazione al tacere insieme (Sini, 2013) e al relativismo culturale (per cogliere la ricchezza delle tradizioni e la parzialità della prospettiva personale), implementando al crescere dell'età dei discenti anche la profondità dei riferimenti (i contributi filosofici, della fisica e della scienza della coscienza).

In questa direzione, sarebbe poi interessante intercettare la relazionalità e perciò l'interculturalità ancor prima della parola, semplicemente nell'esercizio del respiro in prossimità. Il *tacere insieme* - insegnano esperienze quali *La Tenda del Silenzio* o *La Stanza della Quietè* al Palazzo dell'Onu (Comolli, 2012) - può essere lo spunto ideale per coltivare l'ascolto profondo, meditativo; in primis del proprio corpo - come peraltro già insegna la Mindfulness (Kabat-Zinn, 2017, 2018; Berrino & Fontana, 2017) - dunque del dato naturale: affinché lo sguardo superi il semplice guardare e, nel percepibile che si fa presenza, il soggetto giunga a padroneggiare la facoltà contemplativa, somma virtù e più alta fonte di felicità, come sosteneva Aristotele (Milani, 2014).

Del resto, «si può morire in pace, con amore» scrive il buddhista Nhat Hanh, solo se «abbiamo in noi la visione profonda dell'interessere e se sappiamo entrare in contatto con la nostra vera natura di non-nascita e non-morte»; un'accettazione, prosegue il monaco, che passa necessariamente per il saper «condurre una vita sana e piena di compassione, senza più far soffrire noi stessi né gli altri» (Nhat Hanh, 2010, pp.89-90).

Per chiudere: «quando affronteremo davvero il fatto che un giorno moriremo (e forse prima di quanto pensiamo), non ci renderemo più ridicoli facendo cose assurde, per conservare l'illusione di poter vivere per sempre» (Nhat Hanh, 2013, p.47). Ma se non è possibile far pace con l'idea di una fine senza aver fatto pace con la terra (nella prospettiva *ecosofica*), per far pace con la terra dobbiamo fare pace con l'idea della nostra fine, dei nostri limiti. Portando avanti insieme DeEd ed ecosofia, potremmo abituare le nuove generazioni a scorgerne la permanenza nell'impermanenza, nonché agevolarle nel vitale compito di preservare l'*oikos* e dare senso al vivere e al morire nella prospettiva del Tutto.

Bibliografia

Anders, G. (2012a). *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (L. Dallapiccola, Trans.). Torino: Bollati Boringhieri. (Original work published in 1956).

Anders, G. (2012b). *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (M. A. Mori, Trans.). Torino: Bollati Boringhieri. (Original work published in 1980).

Aristotele, *Etica Nicomachea*. Bari: Laterza.

Aristotele, *Politica*. Milano: BUR.

Bauman, Z. (2010). *Consumo, dunque sono* (M. Cupellaro, Trans.). Bari: Laterza. (Original work published in 2007).

- Bergson, H. (2000). *Pensiero e movimento* (F. Sforza, Trans.). Milano: Bompiani. (Original work published in 1946).
- Berrino F., Fontana, L. (2017). *La Grande Via: Alimentazione, movimento, meditazione per una lunga vita felice, sana e creativa*. Milano: Mondadori.
- Blake, W. (1996). *Selected poems* (G. Bataille & G. Ungaretti, Trans.). Torino: Einaudi. (Original work published in 1957).
- Boezio, *De consolatione philosophiae*. Torino: Einaudi.
- Bohr, N. (1961). *Teoria dell'atomo e della conoscenza umana*. Torino: Bollati Boringhieri. (Original work published in 1958).
- Bouquet, A. C. (1972). *Breve storia delle religioni* (M. Cenerini, Trans.). Milano: Mondadori. (Original work published in 1941).
- Capra, F. (2015). *La scienza della vita: Le connessioni nascoste fra la natura e gli esseri viventi*. Milano: RCS. (Original work published in 2002).
- Capra, F. (2017). *Il Tao della fisica* (G. Salio, Trans.). Milano: Adelphi. (Original work published in 1975).
- Carnap, R. (1966). *La costruzione logica del mondo: Pseudoproblemi nella filosofia*. Milano: Fabbri. (Original work published in 1928).
- Chalmers, D. (1999). *The conscious mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2014). *Che cos'è la coscienza?* (N. Zippel, Trans.). Roma: Lit Edizioni. (Original work published in 1995-1996).
- Chamovitz, D. (2013). *Quel che una pianta sa: Guida ai sensi del mondo vegetale* (P. L. Gaspa, Trans.). Milano: Raffaello Cortina. (Original work published in 2012).
- Comolli, G. (2012). *Una luminosa quiete: La ricerca del silenzio nelle pratiche di meditazione*. Milano: Mimesis.
- Coomaraswamy, A. K. (2013). *Tempo ed eternità* (R. Rajko, Trans.). Roma: Edizioni Mediterranee.
- Corte, M. (2014). *Giornalismo interculturale e comunicazione dell'era del digitale: Il ruolo dei media in una società pluralistica*. Padova: CEDAM.
- Ellul, J. (2009). *Il sistema tecnico: La gabbia delle società contemporanee* (G. Carbonelli, Trans.). Milano: Jaca Book. (Original work published in 1977).
- Facco, E. (2010). *Esperienze di premorte: Scienza e coscienza ai confini tra fisica e metafisica*. Lungavilla: Edizioni Altravista.
- Facco, E. (2014). *Meditazione e Ipnosi tra neuroscienze, filosofia e pregiudizio*. Lungavilla: Edizioni Altravista.
- Facco, E. (2018). *L'enigma della coscienza*. Milano: Mondadori.
- Fatibene, M., Fiorentini, G. (2017). *Resuscitare i vivi: I Koan nello Zen. Una via per trovare se stessi nel quotidiano e nell'assoluto*. Torino: Libreria Editrice Psiche.

- Foucault, M. (2010). *Sicurezza, territorio, popolazione: Corso al Collège de France (1977-1978)* (P. Napoli, Trans.). Milano: Feltrinelli. (Original work published in 2004).
- Foucault, M. (2012). *Nascita della biopolitica: Corso al Collège de France (1978-1979)* (M. Bertani & V. Zini, Trans.). Milano: Feltrinelli. (Original work published in 2004).
- Foucault, M. (2016). *Il coraggio della verità: Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)* (M. Galzigna, Trans.). Milano: Feltrinelli. (Original work published in 2009).
- Galimberti, K. (2011). *La consulenza filosofica e le verità complesse: La consulenza filosofica nel reparto ospedaliero di oncologia di Saronno*. In Galimberti U., Perissinotto, L., Rossi, A. (2011). *Tra il dire e il fare: Saggi e testimonianze sulla consulenza filosofica* (107-126). Milano: Mimesis.
- Galimberti, U. (2016). *I miti del nostro tempo*. Milano: Feltrinelli. (Original work published in 2009).
- Galimberti, U. (2017). *Il tramonto dell'Occidente: nella lettura di Heidegger e Jaspers*. Milano: Feltrinelli. (Original work published in 2005).
- Gaudâpada. (2010). *Upaniṣad*. Milano: Bompiani.
- Giaccardi, C. (2005). *La comunicazione interculturale*. Bologna: il Mulino.
- Gnoli, R. (2001). *La rivelazione del Buddha: Testi antichi*. Milano: Mondadori.
- Hadot, P. (2005). *Esercizi spirituali e filosofia antica* (A. M. Marietti & A. Taglia, Trans.). Torino: Einaudi. (Original work published in 2002).
- Hadot, P. (2006). *La cittadella interiore: Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio* (A. Bori & M. Natali, Trans.). Milano: Vita e pensiero. (Original work published in 1992).
- Hadot, P. (2008). *La filosofia come modo di vivere: Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson* (A. C. Peduzzi & L. Cremonesi, Trans.). Torino: Einaudi. (Original work published in 2001).
- Hadot, P. (2016). *Wittgenstein e i limiti del linguaggio* (B. Chtiussi, Trans.). Torino: Bollati Boringhieri. (Original work published in 2004).
- Han, B.-C. (2012). *La società della stanchezza* (F. Buongiorno, Trans.). Roma: Nottetempo. (Original work published in 2010).
- Han, B.-C. (2014). *La società della trasparenza* (F. Buongiorno, Trans.). Roma: Nottetempo. (Original work published in 2012).
- Han, B.-C. (2015). *Nello sciame: Visioni del digitale* (F. Buongiorno, Trans.). Roma: Nottetempo. (Original work published in 2013).
- Hawking, S. W. (2017). *La grande storia del tempo: Guida ai misteri del cosmo* (D. Didero, Trans.). Milano: BUR. (Original work published in 2005).
- Heidegger, M. (1942). *La dottrina platonica della verità*. In Heidegger, M. (1987). *Segnavia*. Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (1943). *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*. In Heidegger, M. (1968). *Sentieri interrotti*. Firenze: La Nuova Italia.

- Heidegger, M. (1946). *Lettera sull'“umanismo”*. In Heidegger, M. (1987). *Segnavia*, cit.
- Heidegger, M. (1994). *Nietzsche*. Milano: Adelphi. (Original work published in 1936-1946, 1961).
- Heidegger, M. (2005). *Essere e tempo* (P. Chiodi, Trans.). Milano: Longanesi. (Original work published in 1927).
- Heisenberg, W. (2015). *Fisica e filosofia* (G. Gignoli, Trans.). Milano: Il Saggiatore. (Original work published in 1958).
- Illich, I. (2005). *La convivialità: Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo* (M. Cucchi, Trans.). Milano: Boroli Editore. (Original work published in 1973).
- Illich, I. (2005a). *Nello specchio del passato: Le radici storiche dei moderni concetti di pace, economia, sviluppo, linguaggio, salute, educazione* (A. Sabbadini, Trans.). Milano: Boroli Editore. (Original work published in 1992).
- Illich, I. (2005b). *Disoccupazione creativa: Un nuovo equilibrio tra le attività svincolate dalle leggi di mercato e il diritto all'impiego* (E. Capriolo, Trans.). Milano: Boroli Editore. (Original work published in 1978).
- Illich, I. (2009). *La perdita dei sensi* (G. Pucci, Trans.). Firenze: Libreria Editrice Fiorentina. (Original work published in 2004).
- Jankélévitch, V. (2009). *La morte* (V. Zini, Trans.) Torino: Einaudi. (Original work published in 1977).
- Jaspers, K. (1982). *La situazione spirituale del tempo* (R. De Domenico, Trans.) Roma: Jouvence. (Original work published in 1931).
- Jaspers, K. (1984). *I grandi filosofi* (F. Costa, Trans.). Milano: Longanesi. (Original work published in 1957).
- Jaspers, K. (2010). *Introduzione alla filosofia* (P. Chiodi, Trans.). Milano: Raffaello Cortina Editore. (Original work published in 1953).
- Jaspers, K. (2014). *Origine e senso della storia* (A. Guadagnin, Trans.). Milano: Mimesis. (Original work published in 1959).
- Jaspers, K. (2017). *Cifre della trascendenza*. Roma: Fazi. (Original work published in 1970).
- Kabat-Zinn, J. (2017). *Dovunque tu vada ci sei già: Capire la ricchezza del nostro presente per iniziare il cammino verso la consapevolezza* (G. Arduin, Trans.) Milano: Corbaccio. (Original work published in 1994).
- Kabat-Zinn, J. (2018). *Vivere momento per momento: Sconfiggere lo stress, il dolore, l'ansia e la malattia con la mindfulness* (A. S. Sabbadini, Trans.). Milano: TEA. (Original work published in 1990).
- Krishnamurti, J., Bohm, D. (1986). *Dove il tempo finisce* (C. Minoli, Trans.) Roma: Ubaldini. (Original work published in 1985).
- Krishnamurti, J., Bohm, D. (2009). *I limiti del pensiero: Discussioni* (G. Biolghini, Trans.) Roma: Armando. (Original work published in 1999).

- Lao-Tzu (2018). *Tao Te Ching: Una guida all'interpretazione del libro fondamentale del taoismo* (A. S. Sabbadini, Trans.) Milano: Feltrinelli.
- Latouche, S. (2004). *Giustizia senza limiti: La sfida dell'etica in una economia mondializzata* (A. Salsano, Trans.). Torino: Bollati Boringhieri. (Original work published in 2003).
- Latouche, S. (2010). *Come sopravvivere allo sviluppo: Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa* (F. Grillenzoni, Trans.). Torino: Bollati Boringhieri. (Original work published in 2004).
- Latouche, S. (2013a). *La scommessa della decrescita* (M. Schianchi, Trans.). Milano: Feltrinelli. (Original work published in 2006).
- Latouche, S. (2013b). *Limite* (F. Grillenzoni, Trans.). Torino: Bollati Boringhieri.
- Latouche, S. (2014). *Jacques Ellul: contro il totalitarismo tecnico* (G. Carbonelli, Trans.). Milano: Jaca Book. (Original work published in 2013).
- Lavelle, L. (2012). *L'errore di Narciso* (A. Bertagni & T. Bosso, Trans.). Milano: IPOC. (Original work published in 1939).
- Le Breton, D. (2016a). *Sovranità del silenzio* (E. Mancino, Trans.). Milano: Mimesis.
- Le Breton, D. (2016b). *Fuggire da sé: Una tentazione contemporanea* (M. Gregorio, Trans.). Milano: Raffaello Cortina. (Original work published in 2015).
- Longo, G. (2003). *Il nuovo golem. Come il computer cambia la nostra cultura*. Roma: Laterza.
- Louv, R. (2008). *Last Child in the Woods: Saving Our Children from Nature-Deficit Disorder* (2nd ed.). North Carolina: Algonquin Books. (Original work published in 2005).
- Mancuso, S. (2013). *Verde brillante: Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*. Milano: Giunti.
- Manghi, S. (2004). *La conoscenza ecologica: L'attualità di Gregory Bateson*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Maturana, H. R., Varela, F. J. (2016) *Autopoiesi e cognizione: La realizzazione del vivente* (A. Stragapede, Trans.). Venezia: Marsilio. (Original work published in 1980).
- Milani, R. (2014). *I paesaggi del silenzio*. Milano: Mimesis.
- Milindapañha. Le domande del re Milinda* (M. A. Falà, Trans.) Roma: Ubaldini.
- Newton, I. (2018). *Principi matematici della filosofia naturale*. Torino: Einaudi. (Original work published in 1687).
- Nhat Hanh, T. (2002). *Discorsi ai bambini: E al bambino interiore* (T. Faggiani, Trans.) Roma: Ubaldini.
- Nhat Hanh, T. (2010). *L'unico mondo che abbiamo: La pace e l'ecologia secondo l'etica buddhista* (D. Pelech, Trans.). Firenze: Terra Nuova Edizioni. (Original work published in 2008).

- Nhat Hanh, T. (2015). *Trasformare la sofferenza: L'arte di generare la felicità* (M. Pochettino & D. Petech, Trans.) Firenze: Terra Nuova Edizioni. (Original work published in 2014).
- Nhat Hanh, T. (2017). *Paura: Superare la tempesta con la saggezza* (P. Barberis, Trans.). Cesena: Gruppo Macro. (Original work published in 2012).
- Nisargadatta Maharaj, S. (2001). *Io sono quello: Conversazioni col maestro* (S. Trippodo, Trans.) Roma: Ubaldini. (Original work published in 1973).
- Nussbaum, M. C. (2006). *Coltivare l'umanità: I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea* (S. Paderni, Trans.) Roma: Carocci. (Original work published in 1997).
- Oppenheimer, J. R. (1965). *Scienza e pensiero comune*. Torino: Bollati Boringhieri. (Original work published in 1954).
- Ordine, N. (2013). *L'utilità dell'inutile: Manifesto*. Milano: Bompiani.
- Ortega y Gasset, J. (2001). *La ribellione delle masse* (S. Battaglia, C. Greppi, Trans.) Milano: SE. (Original work published in 1929).
- Panikkar, R. (2015). *Ecosofia: La saggezza della Terra* (D. Rivarossa, Trans.). Milano: Jaca Book.
- Panikkar, R. (2016). *Lo spirito della parola* (G. J. Forzani & M. C. Pavan, Trans.). Torino: Bollati Boringhieri.
- Panikkar, R., Severino, E. (2014) *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo fra Oriente e Occidente*. Milano: Jaca Book.
- Papa Francesco (2015). *Laudato si': Testo integrale dell'enciclica*. Segrate: Edizioni Piemme.
- Radhakrishnan, S. (1974). *La filosofia indiana: Dal Veda al Buddhismo* (E. Agazzi, Trans.). Torino: Einaudi. (Original work published in 1923).
- Raimondi, S. (2012). *Portatori di silenzio*. Milano: Mimesis.
- Randazzo, G. (2012). *Dentro, attraverso, oltre la finitudine: la sfida della consulenza filosofica*. In Testoni, I. (2012). *Dopo la notizia peggiore: Elaborazione del morire nella relazione* (353-369). Padova: Piccin.
- Rilke, R. M. (1994). *Elegie duinesi* (F. Rella, Trans.). Milano: BUR. (Original work published in 1923).
- Rovelli, C. (2017). *L'ordine del tempo*. Milano: Adelphi.
- Seneca, *De vita beata*. Lecce: Congedo Editore.
- Seneca, *Lettere a Lucilio*. Milano: Garzanti.
- Sepúlveda, L., Petrini, C. (2014). *Un'idea di felicità*. Parma: Slow Food Editore.
- Severino, E. (1982). *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi. (Original work published in 1972).
- Sini, C. (2013). *Il gioco del silenzio*. Milano: Mimesis.

- Smith, C. M. (2014). *Jung e lo sciamanesimo: L'anima fra psicanalisi e sciamanesimo* (M. Amarillis Rossi, Trans.). Torino: Amrita. (Original work published in 2007).
- Spinelli, B. (2005). *Ricordati che eri straniero*. Comunità di Bose: Qiqajon Edizioni.
- Strehlow, T. G. (2006). *I sentieri dei sogni: La religione degli aborigeni dell'Australia centrale* (G. Gisolo, Trans.). Milano: Mimesis.
- Testoni, I. (2015). *L'ultima nascita: Psicologia del morire e Death Education*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Thorne, K. (2017). *Buchi neri e salti temporali: L'eredità di Einstein* (D. Santoro, Trans.). Roma: Castelvecchi.
- Tilocca, G. (2009). *L'uomo e il suo ambiente: Le ragioni di una crisi*. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Watts, A. W. (1977). *Il Tao: La via dell'acqua che scorre* (A. Mantici Lavagnino, Trans.). Roma: Ubaldini. (Original work published in 1975).
- Watts, A. W. (1999). *Taoismo: La via oltre la ricerca* (V. Hefti, Trans.) Como: red Edizioni. (Original work published in 1997).
- Watts, A. W. (2017). *Diventa ciò che sei* (A. Tozzi, Trans.) Prato: Piano B Edizioni. (Original work published in 1995).
- Watts, A. W. (2018). *La saggezza del dubbio: Messaggio per l'età dell'angoscia* (A. Menzio, Trans.). Roma: Ubaldini. (Original work published in 1951).
- Watzlawick, P. (2013). *Il linguaggio del cambiamento: Elementi di comunicazione terapeutica* (L. Cornalba, Trans.). Milano: Feltrinelli. (Original work published in 1978).
- Weil, É. (1997). *Logica della filosofia*. Torino: il Mulino. (Original work published in 1950).
- Wells, S. (2011). *Il seme di Pandora: Le conseguenze non previste della civilizzazione* (A. Panini, Trans.). Torino: Codice Edizioni. (Original work published in 2010).
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916* (A. G. Conte, Trans.). Torino: Einaudi.
- Zagrebelsky, G. (2016). *Senza adulti*. Torino: Einaudi.
- Zhuang-Zi (1982). (*Chuang-Tzu*). Milano: Adelphi.