

Stefania Bascelli

UNA RIFLESSIONE SUL NEW AGE

Il "tramonto dell'Occidente", così come preme ed urge al pensiero di Martin Heidegger, è il compiersi di un senso racchiuso nella parola stessa che, derivata dal verbo latino *occidere* (tramontare), dice appunto: "tramontante". La parola *Occidente*, stante a questa interpretazione, viene allora ad esprimere un destino a cui non ci si può sottrarre.

Poiché il sole non si può fermare, il tramonto è inevitabile. E l'Occidente, il cui senso è custodito dalla stessa parola che lo dice come "terra della sera" (*Abend-land*), è, appunto, la terra destinata ad ospitare questo tramonto.

Generato dalla cultura biblica, l'Occidente sembra permanere nell'ambito di quelle stesse categorie che le profezie non cessarono di richiamare nell'anticipare il senso della futura vicenda umana. A molti di quanti attendono nuovi profeti, la situazione del nostro tempo appare simile a quella che risuona in un canto di Isaia nel periodo dell'esilio: "Sentinella, durerà ancora la notte?", e la sentinella risponde: "Verrà il mattino, ma la notte dura ancora. Se volete domandare tornate un'altra volta" (*Isaia* 21, 11-12).

La notte è l'assenza di senso, che si sottrae proprio in quanto nessuna domanda lo richiede; è il dischiudersi del nulla, il dilagare del

nichilismo che, come "il più inquietante degli ospiti, batte alla porta"¹, a testimoniare una caduta.

La "notte" è, dunque, l'esito nichilistico dell'evento occidentale, "nichilistico" nella sua essenza e nel suo destino proprio in quanto accaduto nell'oblio dell'essere, a favore del libero accadimento dell'ente.

La terra occidentale, ospitando l'oblio dell'essere, è stata avviata al tramonto – quindi alla fine – dal suo stesso sorgere che, nel racconto biblico, è segnato dalla prevaricazione superba dell'uomo che cede alla tentazione originaria: "Se mangerete il frutto, i vostri occhi si apriranno e diventerete come Dio, conoscitori del bene e del male" (*Genesi* 3,5).

La ribellione dell'essere, espressa nella trasgressione del precetto divino ("del frutto dell'albero che è nel mezzo del giardino, non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morrete" [*Genesi* 3,3]), respinge Adamo ed i suoi figli dal Paradiso e li condanna allo smarrimento del senso di Dio, prefigurato nella narrazione del peccato originale.

Realizzandosi nella liberazione dall'essere per rendere di propria volontà ciò che senza l'intervento della propria volontà è toccato in sorte, l'uomo occidentale si rende colpevole perché capovolge quel rapporto metafisico originario che prevede l'essere come dominante e l'uomo come custode di questo dominio. L'essere è così catturato dal sapere dell'uomo, questo dal suo potere, il potere dal volere che vuole dominare il mondo.

Ma alla violenza dell'uomo che si erge nella sfida si accompagna quella dell'essere che si esprime nell'abbandono dell'uomo. E, con il congedo dell'essere dalla terra della sera, si dischiude il nostro "tempo della povertà estrema caratterizzato da una duplice mancanza: che più non son gli dei fuggiti, né ancor sono i venienti"². In essa siamo ospitati come "ultimogeniti di una storia che va ora rapidamente verso la sua fine"³.

Muoversi in quest'epoca di povertà estrema, in cui si fanno totali il nostro vagare senza patria e la nostra lontananza da Dio, risulta difficoltoso e incerto.

¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950; tr. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, p. 199.

² M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 1944, p. 44; cfr. pure M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., pp. 247-248

³ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., p. 303.

Da questa *impasse*, da questo vero e proprio blocco dello sviluppo storico, nasce la ricerca odierna, spesso emotiva e priva di freni critici rigorosi, di un senso trascendente della presenza dell'uomo nell'universo, la sete – mai completamente sopita – di sacro, l'ansia di Assoluto.

Non si tratta più, semplicemente, delle distinzioni scolastiche che contrappongono il sacro al profano. La nozione stessa di sacro si profila e dispiega in tutta la sua portata: il sacro non si oppone semplicemente al profano, né indica solo ciò che è "affascinante" e "tremendo" nello stesso tempo. Il sacro si oppone anche al caos, per porsi come la produzione del senso e la garanzia del cosmo.

Ma ecco che – perversione tutt'altro che inedita – lo strumento si è mutato in fine. Anziché passare dal sacro al mistico, si passa piuttosto dal mistico alla mistificazione. La domanda di senso e significato è vera e genuina, ma la risposta che le strutture ierocratiche offrono ad essa è spesso interessata e illusoria. Sull'autentico bisogno di sacro, ossia di significato comunitario metautilitario, si innestano gli interessi settoriali delle gerarchie. Ma il bisogno resta genuino, l'angoscia è vera, la fame di sacro e di significati trascendenti è una fame autentica. Solo la risposta è in ritardo.

Trionfano – e non dovrebbe a rigore meravigliare – i surrogati, il *bricolage*, ossia il sacro fatto in casa, il "*do it yourself*" applicato ai valori supremi. Ciò che un tempo l'illuminista e il filosofo razionalista di stretta osservanza avrebbero indicato con disprezzo come "superstizione" è oggi il segno d'un trascendente eluso, la nostalgia di una certezza tramontata. E non si tratta di una sopravvivenza, di un mero residuo destinato a essere assorbito ed eliminato dalla progressiva marcia della ragione e l'approssimarsi dei suoi "lumi". Resta, piuttosto, come un bisogno insoddisfatto e aperto, il riflesso d'una paura che cerca un segno positivo al di là della miseria e dell'aridità della razionalità nazionalistica.

E così lo stesso *New Age* – movimento di pensiero, tra l'altro, assai rispettabile – è fatto spesso oggetto, per mancanza di buon senso o talvolta di onestà, di un commercio in cui si gioca senza ritegno sulla vulnerabilità e sulle aspettative di chi è alla ricerca di nuove forme di spiritualità o di guarigione della psiche dal male della modernità.

Questa tensione è certamente esposta al rischio d'una caduta nell'irrazionalismo. Il fenomeno è stato da più parti rilevato. Si assiste in effetti a una preoccupante riemersione del senso religioso, che è

però un senso religioso di tipo sostanzialmente irrazionalistico; si assiste a un sacro selvaggio che riesplode e si esprime con dubbio gusto per gli atteggiamenti regressivi e la ricerca di un'impossibile innocenza delle origini, che si manifestano chiaramente nel ritorno camuffato di credenze e riti magici, e in un ripullulare di superstizioni più o meno latenti, esempi impressionanti di sincretismo religioso, e insieme di folklore e pratiche precristiane e magico-superstiziose. E, quel che è peggio, tutto questo sembra alla fine confluire ad ingrassare un consistente *business* d'oltreoceano e non solo. Gli articoli esposti derivano spesso da una vecchia panoplia da poco riciclata: il *channelling* sostituisce lo spiritismo d'inizio secolo, e i viaggi fuori del corpo danno il cambio al mesmerismo dell'Ottocento.

Sono in molti a rendersene conto. *Sources*, una delle riviste più rappresentative del *New Age*, appuntava alcune devianze e imposture che rivestono il labirinto delle attuali forme di riciclaggio spirituale: "Il movimento *New Age* cerca di associare la meditazione, il pensiero positivo, la guarigione tramite la fede, il *rolfing*, i nuovi regimi alimentari, l'ecologia, il misticismo, lo yoga, le cure a base d'acqua, l'agopuntura, l'incenso, l'astrologia, la psicologia di Jung, il *biofeed-back*, le percezioni extrasensoriali, la spiritualità, la dieta vegetariana, la teoria dell'evoluzione, le terapie sessuali di Reich, le antiche mitologie, i culti arcaici della natura, il sufismo, la massoneria, la cabala, la chirotterapia, la medicina naturale, l'ipnosi e molte altre recenti tecniche utili ad accrescere la coscienza, compresi gli elementi recuperati dalle principali tradizioni religiose. Ma una simile congerie, se a volte può offrire un temporaneo alleviamento ai sintomi di disagio spirituale, non può tuttavia essere equiparabile a una conversione religiosa, a una vera trasformazione dell'animo. E neppure a un'adesione intellettuale a un nuovo punto di vista che possa resistere a una seria indagine. Quello che manca a queste religioni sostitutive è la disciplina spirituale"⁴.

In una società ormai ipersatura di calmanti, religioni di questo tipo rischiano di introdurre una nuova droga, un nuovo oppio, pur affermando all'opposto di volerla liberare proprio da tutto ciò. E molti dirigenti danno prova di una preoccupante incultura teologica, o semplicemente religiosa, dimostrando di confondere con estrema facilità genere e dottrine in realtà diversi.

⁴ *Sources*, 16 (1988), pp. 7-16. Cfr. anche *ivi*, 17 (1988).

Ma la proliferazione di queste offerte, diciamo così, "a buon mercato", è al contempo il segnale di una mancata risposta alle molte attese mistiche e spirituali. Si tratta forse di una domanda, quella originariamente rivolta alle Chiese e alle società, rimasta delusa e confluita altrove. L'adesione frettolosa ad altre culture, dovuta all'ansia di possedere certezze, è sicuramente una dichiarazione di sconfitta davanti alle proprie domande.

Non è un caso, al riguardo, che "culla" del *New Age* sia stata la California. In quel mosaico di Stati qual è l'America – che ama considerarsi il laboratorio di sperimentazione del mondo occidentale e industrializzato – il gusto dell'innovazione è prerogativa assoluta della California, paese giovane e nuovo che ha, oltretutto, funzioni di cerniera tra l'Oriente e l'Occidente: è qui che si inaugurano tutti i cambiamenti di paradigma e tutte le mode. È qui che si trovano più premi Nobel. che in qualunque altro Stato; qui che gran parte delle arti ha stabilito il luogo privilegiato per la propria creazione.

La California è anche uno stato d'animo: è il sogno californiano, rappresentante il mito della vita facile e del paese ideale, dove tutto appare possibile. Il paese ha conosciuto le ondate successive della droga, della rivoluzione sessuale, del movimento *hippy*, della rivoluzione di Gesù. Ne consegue una grande forza d'attrazione anche sul piano mistico e religioso.

Il sogno americano, infatti, ha sempre presentato due facce: l'una rivolta verso tutto ciò che è tangibile e verso il benessere materiale, l'altra rivolta verso gli ideali, verso la vita spirituale, cioè verso la dimensione fantastica. Il sogno originario dei padri fondatori del secolo XVIII e il loro ideale di libertà e di fraternità spirituale dovevano già molto al fatto di appartenere in massima parte alla tradizione mistica: rosacroce, massoni, ermetici. Nella loro rivoluzione, essi vedevano un archetipo della futura evoluzione dell'umanità. Successivamente i trascendentalisti dell'Ottocento insistettero sulla ricerca interiore. Nel solco della tradizione puritana e quacchera, greca e orientale, essi sottolineavano l'importanza dell'autorità interiore della coscienza. Credevano d'altronde nella continuità tra lo spirito e la materia, nell'esistenza di una "ragione trascendentale", una sorta di flusso universale che anima l'uomo e l'universo. Da ciò derivava l'importanza che essi attribuivano alla vita spirituale. E, pur operando concretamente per il diritto di voto o contro la guerra e la schiavitù, essi sostenevano prima di tutto l'importanza di una riforma interiore che precedesse la riforma sociale.

I "cospiratori dell'Acquario" si sono inseriti in questo nobile disegno.

Questo risulta altrettanto evidente se si osservano due componenti tipiche della mentalità collettiva degli Americani. In primo luogo una sorta di attesa millenaristica e mistica. Sin da quando è nata, l'America si è sempre sentita chiamata a guidare il mondo verso la sua unità e la sua perfezione. È soltanto un esempio il caso di Joseph Smith, fondatore del mormonismo del secolo XIX, il quale rivela che il ritorno di Cristo per il suo millennio avverrà in America e che la Nuova Gerusalemme sarà edificata a Salt Lake City. La stessa convinzione che gli Stati Uniti siano chiamati a svolgere un ruolo profetico e messianico nella storia del mondo caratterizza alcuni teorici del *New Age*.

In secondo luogo, è caratteristica dell'"american way of life" una certa componente religiosa, che tuttavia non si è mai lasciata esaurire da nessuna religione di Stato, né ufficiale né ufficioso. La religiosità *New Age* trova un terreno d'elezione assicurato in questo immenso Paese in cui nessuna Chiesa ha mai dominato con leggi rigide o anche soltanto *de facto* la vita morale, intellettuale, artistica, politica.

La stessa Marilyn Ferguson, teorica del *New Age*, ritiene non accidentale che la cospirazione dell'Acquario si sia diffusa in seno a una popolazione portata dalla propria ricchezza relativa a sentirsi frustrata da un sogno materialista vissuto nella sua forma più edonistica e in un ambiente pluralista privo dei vincoli della tradizione, che accoglie tutte le filosofie, tutti i mutamenti e tutte le esperienze. In una situazione di secolarizzazione estrema, il movimento del *New Age* sorgerebbe dunque – sempre secondo la Ferguson – come un nuovo millenarismo in vista del 2000, come un "risveglio" della società americana reso inevitabile dallo stesso benessere materiale da essa raggiunto: quando l'uomo odierno, sovrasaturato di mezzi per vivere (la società dei consumi americana ne è l'esempio tipico), cerca delle ragioni per vivere, allora si forma nel suo animo una profonda spaccatura, che è al contempo un'apertura. Il benessere, come libertà dalle necessità materiali, creerebbe cioè i presupposti per la ricerca della liberazione psicologica, come obiettivo immateriale, ma ad un tempo più essenziale ed elusivo⁵.

⁵ M. FERGUSON, *The Aquarian conspiracy*, Los Angeles 1960 (op. non trad. in it.); trad. *Les enfants du Verseau*, Paris 1981, p. 4.

Negli Stati Uniti essa può diffondersi più facilmente in quanto il Paese è dotato di un sistema di comunicazione paragonabile a un sistema nervoso ultraramificato: reti televisive, quotidiani, radio, piccole case editrici e innumerevoli microriviste. Gli autoadesivi e le magliette fungono da supporto occasionale per la trasmissione dell'informazione. Come diceva Marshall McLuhan: "le reti elettroniche stanno orientalizzando l'Occidente. Il circoscritto, il distinto, il separato – retaggio del nostro mondo occidentale – sono sostituiti dal mobile, l'unificato, il fuso"⁶. Il fenomeno associativo è diffuso in questo Paese del successo personale, dove spesso l'uomo è solo e intimorito dinanzi all'immensità dell'avventura umana. Ne deriva un gran numero di gruppuscoli e di reti, comprese varie associazioni religiose anticonformiste. Le idee del *New Age* si diffondono in modo capillare. E poiché, come è risaputo, le mode e le idee nate negli Stati Uniti attraversano in breve tempo l'Atlantico per propagarsi in Europa, non c'è da meravigliarsi nel vederle invadere a ondate successive anche i Paesi del Vecchio Continente, compreso il nostro.

E questa è, difatti, la storia anche di noi europei: c'è stata, in questo secolo, una fuoriuscita dall'Occidente, un essere arrivati in fondo alle sue strade, che a livello di massa si è espresso nella contestazione degli anni '60, la quale ha urlato l'insopportabilità della condizione tipica dell'uomo occidentale: la divisione. Divisione tra classi, tra Nord e Sud, tra spirito e materia, tra scienza e natura, tra legge e morale; contro queste ed altre divisioni, la contestazione chiedeva sostanzialmente (anche se in forme talvolta utopiche o inadeguate, o vecchie quanto le cose che voleva cambiare) che si ricostruisse l'unità dell'uomo: nella sua interiorità, nella società da lui costruita, nel suo rapporto con il cosmo.

La contestazione fu l'annuncio di una nuova epoca, ma senza che ci fosse la possibilità di cominciare davvero a realizzarla: alcune generazioni hanno vissuto drammaticamente questa sfasatura storica, tra l'enormemente nuovo che si intravedeva nel futuro e si sarebbe voluto sperimentare subito, e l'inadeguatezza degli strumenti disponibili per attuarlo, quindi l'incapacità di esprimerlo e di pensarlo in termini concreti. Il *New Age* riapre, a suo modo, l'orizzonte perduto della contestazione, ponendosi di nuovo l'obiettivo antico dell'unificazione dell'uomo e del suo mondo.

⁶ M. MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, Milano 1967, p. 21.

Ma il cammino verso il "nuovo paradigma", così come F. Capra, considerato il "padre" del movimento, l'ha brillantemente prospettato, è rimasto ancorato prevalentemente alla sfera individuale, con tutti i rischi connessi di involuzione individualistica e superficialità nella fruizione di nuove idee: rischi in cui è facile incorrere quando un progetto non riesce ad incanalarsi in una azione sociale di reale portata collettiva, ma resta circoscritto in un disegno che è in corrispondenza più a inquietudini di minoranze intellettuali che ad andamenti di comportamento generali.

Senza il supporto di un reale movimento di trasformazione sociale, il *New Age* – di per sé vaporoso e suggestivo – rischia di ridursi anch'esso ad una ideologia che stimola e giustifica una nuova area di consumi ecologici, psicologici e spirituali, immergendoli in una atmosfera "numinosa" che però spesso, e assai facilmente, apre la porta a non giustificate fughe nell'irrazionale.

Oggi è sicuramente vero che la razionalità ci domina al punto che non si è più in grado di riconoscere e apprezzare altro tipo di razionalità. Ed è altrettanto vero che il mondo costruito da questo tipo di razionalità oppone resistenza all'immaginario.

In fondo la crisi dell'individuo illuministico – questa straordinaria invenzione della cultura occidentale, un esito minoritario e fragile che solo un pregiudizio eurocentrico poteva proiettare e amplificare come una conquista di tutto il genere umano –, e la sua odierna impotenza, si colloca oggi al di là delle possibilità di controllo individuale: essa si pone come il problema individuale nella società industriale di massa, in cui si amplia rapidamente e si generalizza la sensazione di essere alla mercé di decisioni ed eventi individualmente non dominabili, spesso neppure tempestivamente conoscibili.

La razionalità che ci domina è, dunque, di tipo "itinerante": essa sembra aver abbandonato l'individuo per divenire un attributo delle grandi organizzazioni burocratiche formali. Queste organizzazioni, nate per assolvere compiti sociali specifici, tendono in realtà a porsi come fini in sé e funzionano di fatto al servizio di se medesime mentre si scatenano gli interessi settoriali, che si pongono e s'impongono sotto le mentite spoglie dell'interesse generale. Impersonali e anonimi, i processi tecnici generalizzati innescano un processo parallelo di deresponsabilizzazione dell'esperienza vitale. Si registra così una crisi della testimonianza e della presenza responsabili, come il vissuto specifico viene diluito nella generica pratica standardizzata.

Tutto ciò viene oggi genericamente inteso come "secolarizzazione". Si allude con questo termine non soltanto alla presunta perdita di rilevanza pubblica e politica del fenomeno religioso nel mondo contemporaneo, ma anche alla trasformazione – e non già estinzione – di un sentire atavico, un sentire profondo che antropologi e sociologi rintracciano in tutte le civiltà. Questi ne parlano come di una dimensione antropologica costante, la quale si esplica come "esperienza del sacro", anche se si preferisce denominare questo sentire e sperimentare come "religioso" – anziché come, genericamente, "sacrale" – quando esso è mediato da articolate forme culturali tipiche di società avanzate. Qui l'esperienza del sacro non plasma la cultura dominante, ma una dimensione particolare della civiltà – la dimensione religiosa, appunto.

Oggi, nell'ambito della nostra cultura che si vuole secolarizzata e avanzata, si assiste al riesplodere di questa dimensione come dichiarata rinuncia alla ragione – che ha deluso – e come ritorno all'irrazionale, al puro sentire di per sé gratificante, ma che non assicura e anzi priva di solidi agganci al reale.

Certamente il fallimento della ragione moderna nel suo tentativo di creare un mondo a misura d'uomo per il presente e per il futuro è evidente, e indubbiamente sano è il viscerale bisogno di ritrovare il proprio posto in un mondo ormai avvertito come estraneo e scisso da noi. Lodevole è perciò il tentativo attuato a questo scopo dalla visione gnostica: ad essa va il merito di aver rifiutato – e una volta per tutte sfatato – la frattura tra soggetto e oggetto, immaginario e speculativo, sacro e profano, e di aver denunciato e protestato contro la perdita di magia del mondo. Ma non è solo "incantando" di nuovo questo mondo, che essa riuscirà a dargli un senso.

L'evidente fallimento di una ragione logica assolutizzata e onnipresente e il conseguente crollo di quel mondo che essa ha generato non giustificano affatto, a nostro avviso, il ritorno ad uno stadio precritico del pensiero che, oltretutto, finirebbe con l'imporre una visione tanto rigida e dogmatica quanto la visione che è suo stesso intento denunciare.

Noi crediamo pertanto che, se si vuole attuare una critica dell'assolutizzazione della ragione, occorra adoperare gli strumenti di questa stessa ragione. Occorre, cioè, ricostruire una razionalità postrazionalistica – non più dicotomica, fondata sul dilemma razionale-irrazionale, bensì capace di dar conto delle pulsioni arazionali e metara-

zionali che fanno parte ed entrano anzi come componenti decisive dell'esperienza umana.

E qui si inserisce la nostra esigenza di "ritrovare un pensiero": ma un pensiero che non sia quello semplicista del calcolare tecnico, bensì quello complesso del pensare la totalità del reale inteso come mondo-della-vita.

Spostandoci nell'ottica di Fritjof Capra, potremmo vedere in una concezione semplicista – anziché complessa – del mondo la vera responsabile della sua doppia degenerazione, "dogmatico-totalitaria" all'Est e "pragmatico-gestionale" all'Ovest. Ormai non è questo o quel paese ma tutta la Terra a essere sottoposta alle stesse minacce – minacce del futuro incontrollato e del caos economico, ecologico, atomico –, e dunque se non saremo capaci di globalizzare i problemi e di ritrovare uno spirito di associazione, sarà la fine, la guerra di tutti contro tutti⁷.

L'esigenza di "ritrovare un pensiero" esprime perciò l'urgenza di ricominciare a "pensare complesso", per restaurare un'idea di futuro che si opponga al dilagare delle due barbarie che dilanano il mondo: quella primitiva, fatta di odio, fanatismo, crudeltà, e la nuova barbarie delle tecnoscienze e delle tecnoburocrazie che sta strangolando la nostra "avanzata" civiltà.

Si tratta di un compito immenso, che si potrà affrontare solo mediante l'acquisizione di una visione planetaria e non settoriale dei problemi. Tale visione è quanto dovrebbe restituire la vista ad una intelligenza "accecata" da quel "paradigma di semplificazione" delle cui basi è responsabile Cartesio, e dei cui effetti è vittima l'intero pensiero occidentale. Creando un dualismo insanabile tra pensiero e materia, e teorizzando che non può esistere dialogo tra la filosofia che si occupa dello spirito e la scienza che si occupa delle cose materiali, questo paradigma ha finito per far prevalere la disgiunzione sulla congiunzione e dunque per ridurre a semplice ciò che invece è complesso. Uno dei risultati più clamorosamente confermati di tale "acceccamento", è visibile nel modo di organizzazione del nostro sapere in sistemi di idee (teorie, ideologie, dogmatismi). Allo stesso sviluppo della scienza si lega oggi una nuova ignoranza: quella creata dalla ri-

⁷ Cfr. F. CAPRA, *The turning point. Science, Society, and the Rising Culture*, New York 1982; tr. it. a cura di L. Sosio, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, Milano 1984.

partizione della medesima scienza in specializzazioni, le quali sempre più tendono a divenire iperspecializzazioni. E questo, oltre a impedire alle diverse discipline di comunicare fra loro, rende chi è competente di una determinata disciplina incapace di capire il suo vicino della stessa disciplina. Il risultato è che questi superesperti non controllano più il senso e la natura delle loro scoperte che, isolate, parcellizzate, finiscono nelle memorie informatiche dove vengono manipolate da poteri anonimi. E tanto meno questo controllo possiamo assumerlo noi, i cittadini, condannati all'ignoranza dei media e da tutta la gestione occulta del sapere da parte del potere costituito.

Pascal diceva che è meglio sapere un po' di tutto piuttosto che tutto di una sola cosa, perché sentiva quanto fosse necessario legare tra loro le conoscenze. Invece, pare che si sia preferito dare retta a Cartesio...

Questa incapacità di concepire quanto sia complessa la realtà antropo-sociale – o, se si vuole, il nostro bisogno malato di semplificare tutto – è sicuramente all'origine di un numero infinito di tragedie: le idee che sono degenerare in idealismo, le teorie in dogmatismo, e la ragione in razionalizzazione.

La nostra esigenza di "razionalità postrazionalistica" potrebbe a questo punto tradursi in un passaggio dalla razionalizzazione alla razionalità.

Intendiamo, per "razionalità", l'intelligenza dell'uomo che cerca di adattare le sue capacità logiche ai fenomeni che osserva per arrivare alla conoscenza del mondo reale. Ma si tratterebbe in questo caso di un dialogo sempre aperto nel corso del quale l'uomo, allorché prende coscienza della propria incapacità di ridurre tutto il mondo alla sua logica, conclude che esistono realtà oltrepassanti la sua logica, e accetta l'idea che tali realtà esistano. In altre parole, la razionalità – senza rinunciare a se stessa – riconosce l'irrazionalità e dialoga con "l'irrazionabile". Niente a che vedere, dunque, con la razionalizzazione che invece, a partire da un certo numero di dati (che, necessariamente, non possono che essere insufficienti), costruisce un sistema del tutto coerente e che non avrà più bisogno di essere verificato. In questo delirio logico si finisce per negare gli elementi che contraddicono la teoria e per accettare solo quelli che le si adattano. Probabilmente è proprio da questa patologia della ragione che sono nati i lager nazisti e il socialismo da caserma.

Un uso corretto della ragione è quanto potrebbe, invece, aprire le

porte al pensiero complesso.

Trasferire il pensiero complesso dalla scienza, che lo ha fatto nascere, alla realtà antro-po-sociale, che ne ha tanto urgentemente bisogno, diventa semplice, dal momento che la complessità risulta indissolubilmente legata alla solidarietà. Una società complessa presenterà molto spazio per la libertà, l'iniziativa, la libera creatività, l'autonomia. Ma tutto ciò potrebbe condurre alla sua disintegrazione. Allora, per mantenere la coesione senza dover far ricorso alla coercizione, è alla solidarietà che si dovrà far appello.

Non c'è bisogno di nessuna "lotta finale" per cominciare a ricostruire il futuro. Forse non siamo neppure agli inizi di una lotta iniziale... Ma forte è la tentazione di credervi, e di sperarvi. «Ormai solo un Dio ci può salvare»⁸: così, nella famosa intervista apparsa postuma sul settimanale *Der Spiegel* il 13 maggio 1976, si esprime Martin Heidegger, che Fritjof Capra colloca lungo la strada che, dal "punto di svolta", (o dalla *Kehre*, come Heidegger la chiama), conduce alla "saggezza dell'ecologia profonda", quale percezione della realtà che, oltrepassando i confini della cornice scientifica (o più precisamente metafisica, per Heidegger) attinge a una consapevolezza intuitiva dell'unità originaria che raccoglie in sé ogni forma di vita⁹.

Heidegger riconosce giustamente che la metafisica (la cui estrema risoluzione è rappresentata dal pensare, o meglio dal *non pensare*, tecnico-scientifico) non conosce la cosità della cosa in quanto risolve tutte le cose in oggetti di rappresentazione o in prodotti del fare umano: in quanto, appunto, è "azionalizzazione" anziché "pensiero". Ciò induce l'uomo a non incontrare mai la cosa come tale, ma sempre e solo se stesso come soggetto della rappresentazione o della produzione. In ciò si smarriscono le tracce dell'essere come "altro da sé", e, con ciò, il senso del mistero, e del divino.

Si potrebbe pensare, sentendo Heidegger invocare "un dio" che ancora "può salvarci", che egli si riferisca a Dio nella sua determinazione religiosa, quindi che nessun significato nascosto sia celato in questa frase, ma solo la vertigine di un'illuminazione, la speranza di un avvento. Ma forse, e allora il terreno metaforico ci si schiuderebbe sotto i piedi per aprirci ad un altro abissale regno, forse qui egli gioca la sua ultima carta filosofica in una partita che gli sta sfuggendo di

⁸ M HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Parma 1987, p. 136.

⁹ F. CAPRA, *Il punto di svolta*, cit., p. 340.

mano, lasciando un'impronta e un richiamo che consentano di ripro-nunciare la domanda fondamentale e, quindi, di ritrovare la via deci-siva: la domanda sul destino dell'essere e, da qui, il sentiero della *Li-chtung*. Se Heidegger ha davvero pensato in questi termini, allora è possibile delineare i contorni della sua figura filosofica nel contesto delle nostre conclusioni. Nell'ultimo tratto del suo cammino, egli ri-scontrava malinconicamente la povertà del linguaggio, la sua inad-equatezza a condurci là dove il mistero si rischiarava, là dove l'essere può portarsi alla parola. Qualcosa ci viene a mancare nell'attimo del dire. Nemmeno l'intera tradizione può assisterci in questo scacco. Tutto procede su una strada cieca, al cui termine si scorge l'annichi-limento dell'essere¹⁰.

Dimenticanza e distruzione, anche qui, sono legate da un unico nesso causale: la caduta del pensiero nella tecnica. Tutto sembra oggi parlare in favore di quest'ultima, e la filosofia aver perso il senso del suo farsi.

Ridare un segnale verso cui volgere lo sguardo può significare, allora, richiamare l'attenzione verso l'essenziale, verso le cose stesse.

L'appello fenomenologico, o il significato ultimo di un sostare nella fenomenologia, guarderà con attenzione all'ipotesi e alla realiz-zabilità filosofica di un progetto di fondo rivolto verso la dimora nel mondo-della-vita. Il fenomeno del mondo è così rimesso alla cono-scenza non oggettivante, in cui possa compiersi la cospirazione uni-versale fra i soggetti e le cose. Il destino dell'essere: un fanciullo che gioca, dice Heidegger. Il pensiero calcolante è rovesciato nel gioco. Il gioco è senza perché, è soltanto un infinito "sostare" (*weilen*). Il per-ché (*weil*) sprofonda nel gioco: il tutto, l'uno, l'unico .

E, se l'essere – o il tutto, o l'uno, o l'unico – è ciò che soltanto do-mina e si impone, è necessario che l'uomo abbandoni quella posizio-ne centrale che con tracotanza ha impropriamente occupato per tutto l'arco della storia occidentale, e, da dominatore dell'essere, dovrà tra-dursi in pastore e custode della sua verità, con atteggiamento "aper-to" e "rilassato" contraddistinto dall'"attesa" (*Warter*)¹¹.

Allo scopo dovranno crollare tutte quelle forme storiche in cui tale

¹⁰ Cfr. M HEIDEGGER , *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973-1984, pp. 191 ss.

¹¹ Cfr. M HEIDEGGER, *Gelassenheit – Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken*, Pfullingen 1959, p. 52.

dominio si è attualizzato: dalla teologia mondana del medioevo, alla scienza e alla tecnica del soggettivismo moderno, alla volontà di potenza dell'etica contemporanea. Il nulla che sorgerà dalla loro scomparsa sarà, per l'essere del filosofo o per il Sacro del poeta, rinnovata possibilità di manifestazione, ossia di verità.

La "morte di Dio", proclamata da Nietzsche, ha nel frattempo già determinato quel "tempo della povertà estrema" (il nostro), in cui "più non son gli déi fuggiti, né ancor sono i venienti"¹². Difficoltoso e incerto può risultare il muoversi in quest'epoca di carenza caratterizzata dal crollo delle idee, degli ideali e dei valori metafisici (gli déi fuggiti) di cui l'occidente fino ad oggi si è nutrito. Ma, proprio in quest'epoca di carenza e di massimo pericolo, assume una particolare forza profetica l'annuncio heideggeriano di un "futuro da venire" dopo la "notte del mondo" creata dalla metafisica: ciò che Nietzsche ha indicato come "la filosofia del mattino", e lo stesso Heidegger come "aurora del primo mattino" (*die Frühe der Frühzeit des Abendlands*)¹³.

Siccome, però, il tempo presente è anche il tempo del "non ancora degli déi venienti", l'uomo odierno non può sapere e conoscere, ma solo presentire, ciò che "ancora" gli sarà dato da pensare, ma che "finora" gli è rimasto celato.

Nel frattempo, nell'attesa che albeggi il nuovo giorno del Sacro, in cui l'essere stesso verrà a tralucere, l'invito rivolto a quanti ancora abitano la terra-della-sera, l'Occidente, è ancora una volta quello di cor-rispondere.

Il futuro pensare all'avvento dell'essere non ha ancora trovato la propria dimora adeguata, sicché il pensare è ancora "per via" (*unterwegs*). Lungo la via, il pensatore che parla dell'essere incontra il poeta che parla dal Sacro. Nulla si sa del loro colloquio; si sa, però, che "il Sacro congiunge il divino. Il divino avvicina Dio"¹⁴.

Pensiero e poesia, in fondo, hanno aperto e ancora aprono sentieri che chiedono viandanti.

¹² M HEIDEGGER, *Erläuterung...* cit., p. 44; cfr. pure M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., pp. 247-248.

¹³ *Ivi*, p. 304.

¹⁴ *Ivi*, p. 296.