

Nicola Manzoni

FENOMENOLOGIA DELLE REALTA' IMMATERIALI

Analisi e descrizioni di fenomeni spirituali

INDICE

PREMESSA METODOLOGICA.....	13
INTRODUZIONE: LA SENSIBILITA' ORIGINARIA E LE REALTA' IMMATERIALI.....	18
1. <i>La sensibilità originaria.....</i>	18
2. <i>I limiti e gli errori della sensibilità originaria.....</i>	21
3. <i>Le reazioni del pensiero critico di fronte ai limiti e agli errori della sensibilità originaria.....</i>	22
4. <i>La costruzione artificiosa di due mondi distinti e separati.....</i>	24
5. <i>La crisi del senso e del significato.....</i>	27
6. <i>Il presupposto basilare della sensibilità originaria e la sua negazione da parte del pensiero critico.....</i>	29
7. <i>La chiusura dell'uomo in se stesso, nell'abitacolo chiuso e protetto della mente e della interiorità.....</i>	31
8. <i>Il carattere platonico della scienza moderna.....</i>	34
9. <i>La cecità spirituale dell'uomo attuale ed "evoluto".....</i>	36
10. <i>I fenomeni immateriali costituiscono un regno autonomo, irriducibile ad altre eventuali tipologie di fenomeni.....</i>	38
11. <i>Esemplificazioni concrete di fenomeni immateriali.....</i>	39
PARTE PRIMA: NATURA E CARATTERISTICHE DELLE REALTA' IMMATERIALI.....	41
I. OGGETTI, EVENTI, REALTA' IMMATERIALI.....	42
1. <i>Il carattere specifico e peculiare dei fenomeni immateriali.....</i>	42
2. <i>Le "cose", o gli oggetti.....</i>	43
3. <i>La compattezza e il carattere concluso degli oggetti.....</i>	45
4. <i>L'aspetto sincronico, spaziale e strutturato degli oggetti.....</i>	46
5. <i>Il carattere esteso e la mancanza di intensità degli oggetti.....</i>	49
6. <i>La chiusura e l'impenetrabilità degli oggetti.....</i>	52
7. <i>Anche gli oggetti ideali sono chiusi e impenetrabili.....</i>	55
8. <i>Uno sguardo riassuntivo sulle caratteristiche degli oggetti.....</i>	62
9. <i>Gli eventi e i loro aspetti notevoli: il loro carattere essenzialmente temporale.....</i>	63
10. <i>Un caso particolare di eventi puri: i moti dell'animo.....</i>	64
11. <i>Alcune analogie tra gli oggetti e gli eventi: sia gli uni che gli altri sono estesi e strutturati.....</i>	65
12. <i>Gli eventi, come gli oggetti, non possono essere di per se stessi intensi.....</i>	67
13. <i>Struttura e funzione.....</i>	69

14. <i>Le realtà immateriali e la loro negazione da parte del moderno riduzionismo soggettivistico</i>	72
15. <i>Non tutto è riducibile a oggetti, a eventi e a fatti</i>	73
16. <i>Il tentativo di percorrere una strada diversa</i>	75
17. <i>Un esempio fra tanti: la notte come realtà immateriale</i>	76
18. <i>La notte, come tutte le realtà immateriali, non è un oggetto</i>	79
19. <i>La notte, come tutte le realtà immateriali, non è un evento</i>	80
20. <i>Le realtà immateriali non rientrano in alcunché di “interno” o di soggettivo</i>	82
21. <i>Le realtà immateriali non sono illusorie, e non derivano da “proiezioni mentali”</i>	83
II. CARATTERISTICHE DELLE REALTA' IMMATERIALI.....	86
1. <i>Realtà</i>	86
2. <i>Immaterialità</i>	86
3. <i>Spazialità immateriale</i>	87
4. <i>Intensità</i>	87
5. <i>Semplicità, indivisibilità e mancanza di struttura</i>	87
6. <i>Atemporalità, astoricità e immutabilità</i>	88
7. <i>Manifestazione “in filigrana”, attraverso gli oggetti e gli eventi</i>	88
8. <i>Carattere non oggettuale</i>	89
9. <i>Carattere non eventuale</i>	90
10. <i>Origine nascosta e invisibile</i>	91
III. SPAZIALITA' IMMATERIALE.....	92
1. <i>Definizione di spazialità immateriale</i>	92
2. <i>La differenza tra l'abitare e il trovarsi</i>	94
3. <i>Le realtà immateriali abitano lo spazio-tempo senza occuparlo, mentre gli oggetti e gli eventi occupano lo spazio-tempo senza poterlo abitare</i>	96
4. <i>Oblio della spazialità immateriale</i>	98
IV. ATEMPORALITA' E CARATTERE NON DIVENIENTE DELLE REALTA' IMMATERIALI.....	101
1. <i>Controtemporalità degli oggetti</i>	101
2. <i>(Con)temporalità degli eventi</i>	104
3. <i>Atemporalità delle realtà immateriali</i>	105
4. <i>Esemplificazione del carattere atemporale delle realtà immateriali</i>	107
5. <i>Il rapporto tra le realtà immateriali, gli oggetti e gli eventi</i>	109

V.	LE REALTA' IMMATERIALI NON HANNO STRUTTURA E APPAIONO "IN FILIGRANA".....	113
	1. <i>I fenomeni spirituali appaiono solo attraverso altri fenomeni</i>	113
	2. <i>Le realtà immateriali non sono strutturalmente schematizzabili</i>	115
	3. <i>Gli oggetti e gli eventi sono "antenne riceventi"</i>	116
VI.	LE REALTA' IMMATERIALI APPAIONO E SCOMPAIONO, MA NON POSSONO GENERARSI E DISTRUGGERSI PER AGGREGAZIONE E DISAGGREGAZIONE.....	118
	1. <i>I fenomeni spirituali possono solo apparire e scomparire</i>	118
	2. <i>La scomparsa degli oggetti e degli eventi viene di solito interpretata come un annichilimento</i>	119
	3. <i>L'apparire e lo scomparire delle realtà immateriali non viene, solitamente, vissuto come una "generazione spontanea" o come un annichilimento, ma come l'entrata e l'uscita da un "retro-spazio" latente e oscuro</i>	120
VII.	LE REALTA' IMMATERIALI NON SONO FENOMENI DELL'ESPERIENZA INTERNA, E SI DIFFERENZIANO DA TUTTO CIO' CHE E' SOLTANTO SOGGETTIVO O MENTALE.....	125
	1. <i>La riduzione dello spirituale al mentale, allo psichico e allo psicologico</i>	125
	2. <i>La crisi del senso e del significato</i>	126
	3. <i>Genesi ed essenza del nichilismo</i>	128
	4. <i>Realtà ed autonomia del contesto spirituale</i>	129
	5. <i>Il mondo "interno", soggettivo o mentale</i>	131
	6. <i>In che senso l'esperienza interna si trova "nel" soggetto</i>	132
	7. <i>Il carattere temporale e diveniente degli eventi dell'esperienza interna</i>	133
	8. <i>I fenomeni spirituali non sono oggetti o eventi dell'esperienza interna</i>	134
	9. <i>Il carattere pubblico ed "esterno" delle realtà immateriali</i>	135
	10. <i>La pace che "è sulle cime"</i>	136
	11. <i>La notte, come realtà immateriale, non è un evento o un oggetto del contesto "interno" o mentale</i>	139
	12. <i>Le realtà immateriali non sono concetti universali</i>	140
	13. <i>Il soggetto trascendentale e l'ipertrofia del contesto mentale o soggettivo</i>	146
	14. <i>Le realtà immateriali non sono categorie o forme a priori in senso kantiano</i>	149
	15. <i>Il rapporto tra le forme a priori in senso kantiano e i fenomeni spirituali e immateriali</i>	152
	16. <i>Le realtà immateriali non sono produzioni o costruzioni della soggettività, in qualsiasi senso essa venga considerata</i>	161
	17. <i>Conclusione sul carattere oggettivo e oltremondano delle realtà immateriali: esse attraversano i mondi condizionati dalle varie soggettività, mostrandosi, o non mostrandosi, per ciò che realmente sono</i>	165

VIII. I FENOMENI IMMATERIALI SONO REALI, E COSTITUISCONO IL MASSIMO GRADO DI REALTA' DIRETTAMENTE CONSTATABILE.....168

1. *Realtà ed extrasoggettività dei fenomeni spirituali*.....168
2. *Il problema della realtà*.....168
3. *Il carattere esterno ed extramentale della realtà*.....169
4. *Ciò che è reale deve, in qualche misura, differenziarsi dal puro fluire del tempo*.....171
5. *I gradienti di realtà*.....172
6. *Il carattere non pienamente reale degli oggetti e degli eventi del mondo fisico*.....176
7. *Il problema della realtà dei concetti universali e dei contenuti del pensiero puro*.....180
8. *Il gradiente di realtà dei fenomeni spirituali*.....183
9. *Il rapporto tra i fenomeni spirituali e i soggetti che eventualmente li colgono*.....189
10. *I fenomeni spirituali non sono produzioni invarianti di un'eventuale "soggettività trascendentale"*.....190
11. *Le realtà immateriali non sono creazioni della sfera psichica o psicologica*.....194
12. *I fenomeni spirituali non sono sogni o "allucinazioni collettive"*.....204
13. *Il regno dei fenomeni spirituali*.....209

IX. PROFONDITA' E DENSITA' ONTOLOGICA DELLE REALTA' IMMATERIALI.....212

1. *Significato, superficialità e profondità*.....212
2. *Superficialità degli oggetti e degli eventi*.....214
3. *Il significato, la profondità e il piano "spirituale"*.....216
4. *Le realtà immateriali sono "puri quid"*.....220
5. *I quid privi di densità ontologica: l'esistere come pura datità basilare*.....223
6. *I quid privi di densità ontologica: alcuni tipi di qualità semplici degli oggetti e degli eventi*.....226
7. *I quid ontologicamente densi: la profondità delle realtà immateriali*.....230
8. *Il rapporto tra le realtà immateriali e la profondità di ciò che è misterioso*.....235
9. *Il carattere "oltremondano" delle realtà immateriali e la loro origine celata e significativa*.....238
10. *Il rapporto tra la profondità oltremondana delle realtà immateriali e il carattere intramondano degli oggetti e degli eventi*.....243
11. *La meraviglia estatica di fronte al "che" del mondo e dell'esistenza*.....247

X. LE REALTA' IMMATERIALI SONO SOGGETTI, E NON SONO QUALITA', O PREDICATI, DEGLI OGGETTI E DEGLI EVENTI....251

1. *I soggetti e la loro profondità*.....251

2. <i>Le qualità</i>	252
3. <i>Le diverse tipologie di qualità</i>	253
4. <i>Le qualità semplici e non strutturali</i>	254
5. <i>Le qualità complesse o strutturali</i>	257
6. <i>Le funzioni o i "comportamenti"</i>	258
7. <i>Le qualità che risultano dall'interazione con eventuali soggetti</i>	259
8. <i>Le realtà immateriali possono essere ricondotte a qualità, o a predicati, di qualcosa?</i>	261
9. <i>I soggetti e i predicati considerati dal punto di vista fenomenologico</i>	262
10. <i>Cosa sono i soggetti</i>	264
11. <i>Le caratteristiche essenziali dei soggetti</i>	266
12. <i>I soggetti sono intensi e inestesi</i>	267
13. <i>I soggetti e le qualità semplici, o non strutturali</i>	271
14. <i>Il carattere autocentrato dei soggetti</i>	272
15. <i>La profondità e la densità ontologica dei soggetti</i>	273
16. <i>Il carattere stellare dei soggetti</i>	276
17. <i>L'aspetto oltremondano e oltre-naturale dei soggetti</i>	278
18. <i>I soggetti sono fenomeni atemporalmente e non divenienti</i>	280
19. <i>La sensibilità originaria non può riferirsi ai soggetti se non nelle modalità fenomenologiche prima descritte</i>	281
20. <i>I soggetti sono fenomeni onni e non localizzati</i>	282
21. <i>Sguardo riassuntivo sulle caratteristiche fenomenologiche notevoli dei soggetti</i>	283
22. <i>Le qualità come fenomeni reali e concreti</i>	284
23. <i>Intensità e carattere non diveniente delle qualità semplici e non strutturali</i>	285
24. <i>Il carattere periferico, non autocentrato, delle qualità</i>	286
25. <i>La mancanza di densità e di profondità ontologica, tipica delle qualità</i>	287
26. <i>La differenza tra l'intensità e l'atemporalità di certe qualità, e l'intensità e l'atemporalità delle realtà immateriali</i>	291
27. <i>La spazialità, tipica e peculiare, delle qualità, è diversa da quella manifestata dai soggetti</i>	294
28. <i>Le realtà immateriali sono sempre soggetti, e mai semplici qualità, o attributi, di qualcosa</i>	297
29. <i>Il firmamento del mondo: stelle, pianeti e satelliti</i>	298

XI. INTENSITA' FISICO-NATURALE E INTENSITA' SPIRITUALE.....305

1. <i>Il problema dell'intensità delle realtà immateriali</i>	305
2. <i>E' possibile parlare di intensità in sensi molto diversi</i>	306
3. <i>L'intensità fisico-naturale e le sue forme tipiche</i>	307
4. <i>L'intensità delle qualità semplici e non strutturali</i>	309
5. <i>L'intensità come descrizione di particolari eventi che accadono, o possono accadere</i>	310
6. <i>Il problema dell'energia</i>	312
7. <i>L'energia come concetto astratto</i>	313
8. <i>L'energia come concetto convenzionale</i>	318
9. <i>L'energia come fenomeno reale</i>	318
10. <i>Una prima differenza tra l'intensità dell'energia e l'intensità delle realtà immateriali</i>	320

11. <i>La differenza decisiva tra l'energia in senso fisico-teorico e l'intensità delle realtà immateriali: i fenomeni immateriali sono individuali e qualificati, e non possono essere ridotti a forme di energia universale e indeterminata</i>	321
12. <i>L'energia come esperienza vissuta</i>	325
13. <i>Critica della metafisica dell'energia e della potenza</i>	328
14. <i>L'intensità delle realtà immateriali non rientra in alcuna delle quattro forme tipiche dell'intensità fisico-naturale</i>	331
15. <i>La pura intensità del significato</i>	332
16. <i>La pura intensità del significato è immateriale e reale</i>	335
17. <i>L'intensità dei fenomeni immateriali non ha nulla a che fare con la forza, la potenza, o l'energia intese nel senso dell'efficacia fisico-causale</i>	337
18. <i>Gli esseri personali sono irriducibili a pure forme di energia, di forza o di potere</i>	341
19. <i>L'energia spirituale</i>	342

XII. LA GIOIA AUTENTICA, LA FELICITA', E IL LORO RAPPORTO CON LE REALTA' IMMATERIALI.....344

1. <i>La felicità non consiste nel movimento e nei divenire</i>	344
2. <i>Il valore positivo dell'accadere</i>	345
3. <i>La felicità e la partecipazione alla stabilità delle realtà immateriali</i>	346

PARTE SECONDA: ESEMPI E DESCRIZIONI DI FENOMENI SPIRITUALI.....349

I. GLI SPIRITI DEI LUOGHI E DELLA NATURA.....350

COSA SONO GLI SPIRITI DEI LUOGHI.....351

1. <i>Ogni luogo dice ed esprime qualcosa</i>	351
2. <i>Gli spiriti dei luoghi e della natura hanno tutte le caratteristiche tipiche delle realtà immateriali</i>	354
3. <i>Gli spiriti dei luoghi sono nei luoghi stessi, abitandoli immaterialmente</i>	357
4. <i>Cosa è possibile dire degli spiriti dei luoghi</i>	359

COSA DICONO GLI SPIRITI DEI LUOGHI.....361

1. <i>Qualche considerazione preliminare</i>	361
2. <i>Il puro quid della notte immateriale</i>	362
3. <i>La notte, l'essere, i mondi</i>	363

4. <i>Il carattere diurno di ciò che è mondano: il giorno come oblio dell'essere</i>	365
5. <i>Il ritorno dell'essere al sopraggiungere della notte: la sospensione della temporalità operata dalla notte, la sua natura atemporale ed eterizzante</i>	366
6. <i>Il carattere saturo e ricolmo della notte: la sua "iperdensità" ontologica. La pienezza espressiva della notte nella Sera del di di festa</i>	368
7. <i>Il silenzio notturno</i>	370
8. <i>Un esempio della differenza tra il piano fisico-acustico e il livello spirituale o immateriale</i>	373
9. <i>Il mare e il cielo</i>	374
10. <i>Il carattere incompiuto, indefinito e inconosciuto del mare</i>	375
11. <i>L'aspetto dinamico del mare, il suo moto incessante. Il suo carattere dialettico e ambiguo</i>	377
12. <i>Il cielo come fenomeno originario: esso costituisce, sempre e comunque, un ultimo orizzonte. L'importanza di non confonderlo con uno spazio tridimensionale</i>	379
13. <i>L'infinità compiuta e perfetta del cielo, la sua immutabilità viva ed espressiva. L'orizzonte celeste non è mai vago e indefinito</i>	380
14. <i>Il cielo supera ogni dialettica, ed è scevro di ambiguità di qualsiasi tipo</i>	381
15. <i>Il cielo è l'apertura racchiudente che tutto oltrepassa, ma che non può essere oltrepassata</i>	384
16. <i>La densità ontologica del cielo e dell'azzurro crepuscolare</i>	389
17. <i>Ciò che accomuna la notte, il mare e il cielo</i>	391
18. <i>Il lago</i>	393
19. <i>Gli spiriti della valle e della foresta</i>	396
20. <i>Il sole</i>	402
21. <i>La zona media dell'apparire e i significati essenziali dell'apparenza</i>	404

II. LA BELLEZZA.....410

1. <i>La bellezza come realtà immateriale</i>	410
2. <i>Cosa non è la bellezza</i>	411
3. <i>Il carattere sorgivo e autonomo come caratteristica fenomenologica essenziale della bellezza</i>	413
4. <i>La bellezza è un modo d'essere delle cose, che non può identificarsi con le sensazioni provate internamente da un soggetto</i>	417
5. <i>La bellezza non può risolversi ed esaurirsi in un rapporto, o in una forma di armonia, che riguarda l'incontro tra il soggetto e l'oggetto</i>	420
6. <i>La bellezza è un quid semplice e non strutturale, irriducibile a qualità che risiedono nel soggetto, o che descrivono la struttura o le funzioni di oggetti e di eventi</i>	422
7. <i>La bellezza può essere considerata una qualità in senso fenomenologico?</i>	425
8. <i>La compiutezza ontologica non può identificarsi con la bellezza</i>	427
9. <i>I soggetti e le qualità considerati dal punto di vista fenomenologico (breve richiamo della tematica); la bellezza, i soggetti e le qualità</i>	429
10. <i>Lo splendore della bellezza</i>	433

11. <i>Il carattere stellare e autocentrato della bellezza</i>	435
12. <i>La profondità della bellezza: essa non è mai riducibile a qualcosa di meramente esteriore e superficiale</i>	437
13. <i>La densità ontologica della bellezza</i>	442
14. <i>L'atemporalità della bellezza e il suo carattere non diveniente</i>	444
15. <i>La bellezza è onni e non localizzata: essa abita immaterialmente lo spazio e il tempo</i>	445
16. <i>In che senso si può parlare di lati, forme o aspetti diversi della bellezza</i>	447
17. <i>L'apparente relatività della bellezza</i>	449
18. <i>La realtà e l'immaterialità della bellezza: la sua indeformabilità e il suo carattere oltremondano</i>	464
19. <i>La bellezza è un soggetto, e non un predicato, o una qualità, degli oggetti e degli eventi</i>	469

III. LE PERSONE.....473

CENNI INTRODUTTIVI.....474

COME LE PERSONE APPAIONO NEL MONDO E LO ABITANO IMMATERIALMENTE.....476

1. <i>L'unità e l'unicità delle persone sono "visibili" e appaiono nel mondo</i>	476
2. <i>Cosa non è una persona</i>	480
A. <i>La persona non è un oggetto, non è una cosa</i>	480
B. <i>La persona non è un evento o un insieme di eventi</i>	484
C. <i>La persona non è una struttura, ma un puro quid non strutturale</i>	489
D. <i>La persona non può ridursi a un quantum vuoto di pura energia, ma è un quid qualificato e precisamente individuato</i>	492
3. <i>Ancora sull'atemporalità e sul carattere non diveniente degli esseri personali</i>	494
4. <i>La stellarità e il carattere autocentrato delle persone: esse sono soggetti irriducibili a qualità, o a epifenomeni, di qualche oggetto o di qualche struttura</i>	495
5. <i>Gli esseri personali sono realtà immateriali, ontologicamente dense e profonde, irriducibili a funzioni, a prestazioni o a comportamenti</i>	497
6. <i>Conclusione</i>	499

UNITA' E "MOLTEPLICITA'" DELLA PERSONA.....502

1. <i>Semplicità e unicità della persona</i>	502
2. <i>Come l'unicità personale può sembrare molteplice e plurima</i>	503
3. <i>Come l'unicità atemporale della persona può manifestarsi attraverso eventi mutevoli e dinamici</i>	507
4. <i>Un semplice caso esemplificativo</i>	510
5. <i>Conclusione</i>	511

IL FIRMAMENTO DELLE PERSONE.....	513
1. <i>Origine ed eclissi degli esseri personali</i>	513
2. <i>Il carattere sorgivo e stellare delle persone</i>	515
IV. LA VITA.....	517
LA VITA COME FENOMENO ORIGINARIO.....	518
1. <i>Generalità e ampiezza del fenomeno della vita</i>	518
2. <i>L'intensità della vita</i>	520
3. <i>La vita non può identificarsi con particolari tipologie di oggetti e di eventi, né con particolari loro strutture o funzioni</i>	522
4. <i>La spontaneità della vita e il suo carattere sorgivo. La comparsa dell'interiorità</i>	525
5. <i>La profondità ontologica di ciò che è vivo</i>	531
6. <i>Il carattere stellare e autocentrato della vita</i>	533
7. <i>L'irriducibilità della vita a una forma di intensità di tipo fisico-naturale. La vita non è una forma di forza, di attività o di energia, ma un puro quid qualificato e individuato</i>	534
8. <i>L'immaterialità della vita. La sua realtà</i>	542
9. <i>La vita in senso biologico e il suo rapporto con la vita intesa come fenomeno originario e generale</i>	547
10. <i>Il modo con cui la vita abita gli organismi biologici è diverso rispetto a quello con cui essa permea e trasfigura gli oggetti e gli eventi inanimati</i>	553
11. <i>La vita non è una semplice qualità o un predicato, ma è un soggetto ontologicamente denso e significativo</i>	556
FENOMENOLOGIA DELLA MORTE.....	560
1. <i>Il fenomeno della morte</i>	560
2. <i>Gli oggetti e gli eventi finiscono, ma non muoiono. La morte è sempre una forma di "disabitazione" e di "disanimazione"</i>	560
3. <i>Possono morire anche le situazioni, le storie, i sentimenti e i significati</i>	564
4. <i>La morte degli organismi biologici. Ancora sulla vita come essenza qualificata immateriale (ripresa e completamento della tematica del capitolo precedente)</i>	566
V. LA LUCE.....	568
1. <i>La luce, il significato e le realtà immateriali</i>	568
2. <i>La luce come fenomeno spirituale: la sua realtà e la sua immaterialità</i>	569
3. <i>La funzione della luce, sia in senso fisico-naturale che in senso immateriale e spirituale: luce luminosa e luce oscura</i>	571

4. *La profondità ontologica della luce spirituale: il suo significato misterioso e ineffabile*.....573
5. *La luce spirituale è un soggetto, e non una semplice qualità, o un semplice epifenomeno accidentale*.....575

VI. LO SFONDO METAEMPIRICO.....577

1. *Dio e il divino dal punto di vista fenomenologico*.....577
2. *La “radiazione metaempirica di fondo”*.....580
3. *La tematica della differenza ontologica; essa, anche se forse non può essere logicamente dimostrata, si mostra fenomenologicamente*.....582
4. *Come la differenza ontologica si mostra e si manifesta nel mondo conosciuto*.....583
5. *L’espressività dello spazio profondo*.....586
6. *Le caratteristiche fenomenologiche dello sfondo metaempirico; la sua realtà e la sua immaterialità*.....588
7. *La differenza tra lo sfondo metaempirico e gli spiriti dei luoghi; il “grande spirito” e le altre realtà immateriali*.....592
8. *L’occultarsi dello sfondo metaempirico nel mondo moderno*.....595

CONCLUSIONE: LE FINESTRE DEL MONDO HANNO I VETRI SMERIGLIATI.....597

1. *I problemi fondamentali*.....597
2. *La metafisica tradizionale e i problemi fondamentali*.....600
3. *L’immanentismo moderno e la chiusura nei contesti specifici*.....602
4. *Il “coefficiente di apertura” degli ambienti particolari*.....603
5. *Forme e aspetti del tralucere*.....604
6. *La densità ontologica dei soggetti eccede qualsiasi contesto determinato*.....608
7. *Lo sguardo oltre i mondi*.....610

PREMESSA METODOLOGICA

Questo libro nasce da un atto di fiducia, e per questo richiede, per essere condiviso e compreso, una serena disposizione al coraggio e all'avventura. Chi non è disposto a condividere la fiducia iniziale in un certo tipo di esperienza può rinunciare subito a leggerne anche soltanto una pagina.

Occorre insomma il rischio appassionato di una scommessa senza la quale tutto il contenuto delle seguenti ricerche perderebbe ogni senso.

Diciamo subito, francamente e risolutamente, che le pagine che seguono non hanno la pretesa di *dimostrare* alcunché: esse si pongono, semplicemente, l'obiettivo di *mostrare* e *descrivere* una certa tipologia di fenomeni che gli scettici e i razionalisti non esiterebbero a metter subito in discussione.

Ebbene, per comprendere in cosa consiste l'atto di fiducia che andiamo considerando, occorre che ci riferiamo al *metodo* a cui tutte le nostre ricerche generalmente e originariamente si ispirano.

Si tratta di un metodo molto diverso dall'usuale modo di procedere del razionalismo contemporaneo, cioè dalle procedure normalmente usate da coloro che sono costantemente intenti ad esercitare la ragione critica e analitica.

Ci riferiamo, in modo del tutto generale e ampio, a ciò che viene chiamato metodo *fenomenologico*.

Per capire in cosa esso consiste occorre precisare alcuni aspetti notevoli del metodo che ad esso si contrappone, il quale altro non è che l'usuale modo di procedere delle menti che si definiscono *critiche* e *razionali*, un modo di procedere che è anche quello normalmente utilizzato nelle interpretazioni *scientifiche* dei fenomeni apparenti.

Si tratta dell'atteggiamento tipico di chi vuole *spiegare* qualcosa, cioè risalire alla comprensione delle *cause* che originano e determinano un fenomeno qualsiasi.

La scienza, e in generale la mentalità critico-razionale, parte dalla sistematica diffidenza per un'apparenza che sostanzialmente inganna, e intende *spiegare* una simile apparenza.

Ora, cosa significa spiegare qualcosa in questo senso specifico?

Significa *sostituire* all'apparenza fenomenica, a ciò che appare *immediatamente* davanti a noi, un altro insieme di fenomeni che non appaiono immediatamente, e che, spesso e

volentieri, sono visti e compresi dallo *sguardo mentale*, cioè che si manifestano in una sorta di camera oscura che si presenta nel momento in cui chiudiamo gli occhi fisici e ci concentriamo su una sorta di visione interna, o puramente concettuale.

In questo modo il mondo dell'apparenza immediata viene in pratica sostituito da un altro mondo giudicato più affidabile e più autentico, da un contesto di astrazioni che sembra dotato di un maggior grado di realtà e di validità.

Per rendere meglio l'idea di cosa voglia dire spiegare razionalmente qualcosa, ricorriamo ad una situazione esemplificativa.

Supponiamo di avere appena comprato un melone succoso, veramente bello e maturo: è di fronte a noi vicino a un dolcissimo prosciutto di Parma e a un pane caldo e appena sfornato. Assaporiamo il cibo con un robusto e gagliardo appetito, e avvertiamo, concretamente, la corposa e autentica bontà di tutto questo.

Sazi e soddisfatti stiamo per predisporci a una pausa ristoratrice e ricostituente quando, alle nostre spalle, si profila l'ombra affilata di un logico analitico, di un uomo che non si accontenta dell'apparenza, di ciò che si manifesta di primo acchito, e che vuole *spiegare* qualsiasi fenomeno gli capita a tiro.

Egli non potrà fare a meno di analizzare le *cause* del nostro pranzetto saporito, ci dirà che la bontà del melone è dovuta all'incontro delle nostre papille gustative con altre strutture articolate, si riferirà alla morfologia del cervello, al sistema nervoso e al complesso di interazioni rappresentato dal nostro corpo.

Alla fine egli sosterrà di avere *spiegato* tutto, e se ne andrà bello e soddisfatto a spiegare tante altre cose.

A questo punto cosa è successo?

E' successo che la nostra esperienza originaria è stata sostituita da un altro ambito giudicato più vero e più sostanziale, quello delle cause in senso fisico-scientifico. La bontà corposa e concreta del melone è stata implicitamente degradata ad esperienza "soltanto soggettiva" e, in definitiva, non autenticamente reale. *Un altro mondo* ha sostituito il mondo della nostra esperienza, mentre quest'ultimo è stato, in sostanza, declassato ad ambito secondario e meramente relativo, "soggettivo" insomma nel senso fluttuante ed epifenomenico della parola.

E', questo, ciò che accade quando si vuole spiegare logicamente qualcosa.

La spiegazione fagocita l'evento, lo ingurgita, si impone con prepotenza sgomitando con la sua forza bruta e schiacciando il più debole, il quale è, quasi sempre, l'esperienza originale che deve appunto essere "spiegata".

Ciò che originariamente si manifesta viene in definitiva ucciso, poiché viene ad esso sostituito un mondo solido, condivisibile e stabile, mentre si diffida dell'esperienza primigenia giudicandola "relativa", "soggettiva", "instabile", insomma labile e di per sé inaffidabile.

Il presupposto di ogni "spiegazione logica" è perfettamente platonico: deriva dall'intento di sostituire all'esperienza concreta, di cui non ci fidiamo, un *altro mondo* giudicato più solido e più sostanziale, un altro mondo in cui possiamo finalmente confidare e a cui possiamo serenamente affidarci.

Alla causa viene attribuito un essere più nobile di quello contenuto nell'effetto, l'effetto riducendosi, semmai, a un'eco effimera ed evanescente dell'essere della sua causa, composto, quest'ultimo, di una lega e di un materiale migliore.

La causa è la sostanza, ciò che sussiste stabilmente e veramente, l'effetto è un mero fenomeno, che in definitiva non è in grado di sussistere per suo conto e di imporsi con costanza e stabilità.

Che ne è stato, dopo la spiegazione logico-razionale, della bontà intensa e corposa del melone che abbiamo assaporato? Essa è stata ridotta a una "impressione sensoriale" che cesserebbe di esistere se noi non ci fossimo, mentre ciò che continuerebbe ad esserci è il cosiddetto "mondo oggettivo della materia-energia", con le sue leggi e i suoi movimenti rilevabili e controllabili dall'apparato scientifico-tecnologico.

Inserire l'esperienza immediata in una prospettiva più ampia, visibile soltanto dallo sguardo mentale in grado di cogliere un insieme di contenuti concettuali giudicato maggiormente vero, vasto e autentico, vuol dire, in definitiva, degradare ciò che viene appreso dall'esperienza a un tassello trascurabile di un panorama complessivo che solo la mente è in grado di cogliere e di comprendere: questo inserimento dell'immediato in una vastità di mediazioni concettuali comporta, a conti fatti, l'uccisione del *valore* dell'apparenza nel momento in cui essa viene considerata *solo in se stessa*.

Il metodo critico-razionale, figlio dell'esercizio costante del dubbio e della diffidenza, è *negatore* e *sostitutivo*, poiché, in sostanza, esso finisce col *negare* ciò che immediatamente appare e col *sostituire* ad esso un altro mondo astratto, visibile solo e soltanto nella cella incolore e rarefatta del pensiero puro.

Ebbene, le nostre ricerche non intendono seguire una simile strada: esse, al contrario, si propongono di muovere da un atto di fiducia nel valore veritativo dell'esperienza concreta, e per questo si ispirano a ciò che, in senso ampio e generale, viene chiamato metodo *fenomenologico*, il quale consiste nel guardare il mondo che ci circonda *aprendo bene gli*

occhi, e cercando di *descrivere* i fenomeni cosiddetti apparenti *in tutta la loro ricchezza originaria*.

Un importante presupposto di questo metodo consiste nella riabilitazione di ciò che chiameremo *sensibilità complessiva di tutta la persona*.

Esiste cioè, accanto all'esercizio specifico e specialistico della sensorialità soltanto percettiva, anche un *sentire globale* con cui, a nostro avviso, vengono avvertiti e recepiti fenomeni che non possono ridursi a semplici oggetti e a semplici eventi percepiti dai sensi considerati in maniera avulsa da una simile apprensione complessiva.

Per fare un esempio, è chiaro che la bellezza di qualcosa, oppure l'intensa profondità di uno sguardo espressivo, non possono essere percepiti dall'attività specificamente sensoriale: con l'esercizio della vista noi possiamo vedere il colore azzurro, ma non potremo mai percepire la bellezza e l'espressività significativa di questo colore.

La ragione critico-analitica, partendo dalla non percepibilità localizzata di fenomeni come questi, finisce col ridurli ad elementi soltanto "interni" o soggettivi, collocando nella mente, o nella soggettività, tutto ciò che non è percepibile dagli organi di senso, oppure rilevabile e misurabile da sensori artificiali quali possono essere specifici macchinari sperimentali, ecc.

Il nostro approccio fenomenologico, al contrario, implica un atto di fiducia preliminare nell'esperienza originaria, e nella sensibilità complessiva con cui *tutta* la persona entra in contatto con il mondo.

Se invece continuiamo, come ombrosi cultori del dubbio scettico, a diffidare delle cosiddette apparenze, noi finiremo, letteralmente, col non vedere più proprio l'*essenziale* che traspare dai fenomeni che ci circondano.

Il fatto che l'esperienza molto spesso inganni non ci pare una ragione valida per diffidare dei corposi significati che attraverso di essa si manifestano.

Quello che cercheremo di mostrare, infatti, è che attraverso i dati dell'esperienza sensoriale si manifestano fenomeni non rilevabili da quest'ultima, ma avvertibili solo dalla sensibilità dell'intero essere personale: il fatto che questi fenomeni vengano afferrati dalla sensibilità globale, e non dalla percezione localizzata, non significa che essi non esistano, o che siano semplici proiezioni mentali, cioè meri parti del contesto interno o soggettivo.

Credo insomma che sia giunto il momento di imparare di nuovo a vedere, in un'epoca dove il pensiero ha finito col fagocitare la vista, poiché sempre più spesso chiudiamo volontariamente gli occhi della nostra sensibilità per fidarci, solo e soltanto, di ciò che vediamo comparire su uno "schermo mentale" grigiastro, diafano e incolore.

Per questo le ricerche che seguono non si propongono di *spiegare* alcunché, ma, solo e soltanto, di *descrivere*, il più realisticamente possibile, la ricchezza significativa di fenomeni a nostro avviso irriducibili a elementi soltanto soggettivi o mentali.

Chi però non si affida nobilmente, e non scommette inizialmente, sul valore veritativo e prezioso della sensibilità umana, può anche, a questo punto non troppo faticoso della lettura, lasciar perdere le pagine che seguono e pensare ad altro.

INTRODUZIONE: LA SENSIBILITA' ORIGINARIA E LE REALTA' IMMATERIALI

1. *La sensibilità originaria*

Le ricerche che verranno presentate nelle pagine di questo libro, e che a poco a poco formeranno, per chi avrà la pazienza e la volontà di seguire il loro percorso, un quadro d'insieme che si farà sempre più completo, sono tutte dedicate a un certo tipo di sensibilità che, al giorno d'oggi, è a dir poco desueta o dimenticata, anche se, a mio avviso, essa non è affatto venuta meno, ma si è, per così dire, insabbiata e perduta nei vicoli nascosti e nei territori sotterranei che, spesso in modo affrettato e sbrigativo, vengono considerati irrazionali o illogici, e, di conseguenza, vengono liquidati come sopravvivenze arcaiche di ciò che, si dice, costituiva il modo primitivo di rapportarsi alle situazioni del mondo e della vita.

Una tale sensibilità costituisce, per così dire, il *sentire originario* dell'uomo, e rappresenta, sicuramente, la fonte principale a cui le riflessioni filosofiche qui presentate intendono attingere.

I residui, tutt'altro che trascurabili, di un tale modo di avvertire la vita e l'esperienza, si trovano ancor oggi negli strati psicologici che potrebbero essere definiti prelogici o arazionali, intendendo per tali tutte le matrici simboliche di cui, in buona parte, la psicologia umana si nutre e si alimenta.

I poeti, i romanzieri, i bambini, e tutti noi in quanto individui vivi e concreti irriducibili a macchine logiche o calcolanti, abbiamo profondamente a che fare con queste stratificazioni originarie, con questa sensibilità genuina che l'uomo cosiddetto evoluto, spesso e volentieri, fa di tutto per negare e per invalidare.

Possiamo definire un simile sentire o avvertire come lo sguardo di *tutto* l'uomo che si relaziona al mondo, mentre, in seguito, si è verificato un processo di disintegrazione e di parzializzazione dell'esperienza che ha ridotto il conoscere e il sapere a ciò che riguarda soltanto singoli settori dell'individuo, per esempio il settore categoriale-calcolante della logica o della ragione, oppure l'esercizio specializzato e specifico degli organi sensoriali depurati dall'avvertire originario di tutta la persona.

In altre parole, intendo sicuramente rivalutare, opponendomi alla tanto diffusa cultura del sospetto e della diffidenza, un atteggiamento di serena fiducia nella globalità dell'avvertire umano, il quale ha dovuto purtroppo, nel corso dei secoli, subire gli attacchi, feroci e distruttivi, di tutti coloro che, armati degli affilatissimi bisturi della logica e della critica, se la sono violentemente presa con ciò che *in primis* e originariamente l'uomo intuiva e presagiva.

Non c'è dubbio che lo sguardo della sensibilità complessiva spesso si è sbagliato e ha commesso errori talvolta anche madornali, confondendo ciò che è reale col frutto artificioso di creazioni sovrabbondanti, fantasiose e fasulle, e questo stato confusionale in cui il sentire originario si è spesso trovato ha contribuito a screditare il suo nucleo in realtà positivo e prezioso – cercherò in seguito di mostrare, tra l'altro, il perché dei suoi errori e dei suoi fraintendimenti.

Io sono tuttavia convinto che la sensibilità globale dell'intera persona continui a mantenere, nel suo fondo segreto, un rapporto diretto e immediato con la verità dell'essere e delle cose, per cui, a mio parere, è veramente molto importante cercare di riabilitare e di riscoprire ciò che non tanto la nostra ragione, la quale è pur sempre un settore, sia pure notevole, dell'uomo come individuo complessivo, e neppure i nostri sensi considerati in modo empiristicamente specializzato e astratto, quanto la *globalità del nostro avvertire*, comunica e coglie senza magari riuscire a spiegarlo o a comprenderlo pienamente.

Ora, al di là di tutte le sottigliezze teoriche e di tutti i distinguo che si potrebbero fare analizzando i vari casi ad uno ad uno, possiamo dire, in generale, che originariamente l'uomo, quando si rapportava ai fatti e agli eventi del mondo e della vita, li avvertiva costantemente *immersi e permeati da presenze significative* che trascendevano, in modo netto e radicale, ciò che noi moderni intendiamo con i termini di "mondo fisico" o di "natura".

In altre parole, gli oggetti, gli eventi e i fatti che circondavano, e che tutt'ora circondano, gli esseri umani, non si presentavano, originariamente, nella pura coincidenza con se stessi, ma erano, per così dire, costantemente *abitati* da fenomeni "oltrenaturali" di cui costituivano segni o simboli.

L'uomo "primitivo" percepiva costantemente, intorno a sé, un affollatissimo andirivieni di "spiriti", ossia di entità perfettamente *reali*, cioè esterne alla propria fantasia e alle proprie costruzioni mentali, ma, al contempo, irriducibili alla semplice costituzione fisico-naturale di oggetti e di eventi che nascono, divengono e muoiono.

La sfera naturale non era mai percepita nella propria nuda autopresentazione: piuttosto, essa veniva vissuta come una sorta di teatro da cui entravano e uscivano attori che provenivano da lontano, come se ogni “spirito” avesse fatto il suo ingresso dalle “quinte del mondo”, per poi uscire di scena e ritrarsi in un “retro-spazio” oscuro ma, proprio in questa sua oscurità, fortemente incombente sulla luce visibile ed esperibile delle cose e della natura.

Gli spiriti della foresta, delle montagne, degli animali, le anime degli avi e degli antenati, erano elementi significativi con cui l'uomo antico aveva costantemente a che fare, e proprio per questo, probabilmente, egli non era in fondo mai solo, poiché anche nei momenti di apparente isolamento doveva fronteggiare ospiti silenziosi che saturavano, magari in modo anche angoscioso e inquietante, solitudini assai diverse da quelle, desolate e deserte, in cui l'uomo moderno talvolta si imbatte.

In questo senso il mondo fisico-naturale non era mai, un tempo, disabitato: attraverso di esso si manifestavano, come luci che filtrano da vetri smerigliati, fenomeni perfettamente reali ma irriducibili alle semplici strutturazioni di cose, oggetti ed eventi che nascono, si sviluppano e muoiono.

La natura non era solo natura, il mondo non era solo mondo, e per questo essi non erano soli.

L'avvertire originario dell'uomo si muoveva, costantemente, su di un piano che si potrebbe definire, in senso lato, “simbolico” o *spirituale*, dove per *spirito* non si intende un prodotto intellettuale astratto, ma un contesto di *presenze reali* le quali, pur manifestandosi concretamente nel mondo, risultano in via di principio irriducibili al divenire spaziotemporale della materia-energia organizzata: e se la parola “spirituale” risulta un poco stonata per gli uomini primevi o “primitivi”, questo avviene soltanto perché essa ha acquisito un che di esangue e di rarefatto dopo che è stata intellettualizzata e svuotata di concretezza dalla tradizione teologico-filosofica che, alla lunga, ha reso lo spirito qualcosa di invisibile, di trasparente e di diafano, e dunque ha finito col concepirlo proprio al contrario di come esso appariva originariamente.

Gli spiriti *abitano* le cose ma non ne condividono la materialità e la divisibilità, *permeano* e *attraversano* gli oggetti e gli eventi senza coincidervi, tanto è vero che, in concomitanza con la disgregazione o la fine di un'entità naturale, lo spirito che la animava e la abitava non risulta a sua volta disgregato, ma, semplicemente, esce di scena e scompare, ritraendosi in un “retrospazio” indefinito e incombente – ancor oggi si dice che i defunti *ci lasciano, scompaiono o se ne vanno*, mentre suonerebbe per lo meno strano affermare

che essi vengono distrutti (distrutti sono i loro corpi, e, in concomitanza di questa distruzione, “qualcosa” se ne va, o scompare inesorabilmente).

2. I limiti e gli errori della sensibilità originaria

L'avvertire originario dell'uomo cosiddetto primitivo era sensibilissimo al piano di ciò che può definirsi “spirituale” o “oltre-naturale”, per cui il mondo in cui egli viveva non era mai deserto e disabitato, ma continuamente attraversato e affollato da realtà che dicevano ed esprimevano qualcosa *attraverso* le entità naturali.

Tuttavia la sensibilissima disposizione ad avvertire gli “spiriti” raramente, o forse mai, si manifestava nella sua purezza e nella sua matura autoconsapevolezza.

Quest'ipersensibilità era talmente immediata e irriflessa da trovarsi, per così dire, in un perenne stato confusionale, come se, in un certo senso, essa fosse costantemente ebbra e obnubilata: infatti il contesto spirituale veniva, spesso e volentieri, confuso con l'ambito degli oggetti e degli eventi fisico-spazio-temporali, come se risultasse costantemente mescolato e frammischiato a quest'ultimo.

Il sentire originario avvertiva, immediatamente, fenomeni espressivi ed eloquenti che abitavano le cose e gli eventi, tuttavia tendeva, più o meno inesorabilmente, a confondere questi fenomeni immateriali col piano della materia e della natura, senza comprendere, per così dire, la differenza ontologica tra i due livelli.

Da questo “stato confusionale” sono nate l'*idolatria* e la *superstizione*, come tendenze deprecabili e giustamente criticabili da cui, spesso e volentieri, sono a loro volta scaturite le pericolosissime conseguenze della violenza e del fanatismo.

I fenomeni della natura venivano divinizzati e deificati, mentre, viceversa, le entità immateriali e spirituali assumevano il volto degli oggetti e degli eventi da esse abitati e permeati: le stelle diventavano divinità, certi animali venivano adorati in quanto tali, l'intensità immateriale della vita finiva col diventare, nelle antiche visioni ilozoistiche, un tutt'uno con la concretezza e la materialità dell'universo.

Il cosmo naturale non era mai solo, perché risplendeva di una luce che lo oltrepassava costantemente: tuttavia una simile luce veniva quasi sempre confusa e scambiata con i corpi opachi che essa trasfigurava e illuminava, come in certi pasticci di sapore idealistico o orientaleggiante, in cui tutto è uno, la materia è spirito, lo spirito materia, l'uomo è Dio e Dio è l'uomo, sicché, in fine, l'esito è quello di un panteismo onnitrovole dove qualsiasi seria e accurata distinzione di grado o di livello diventa insensata e impossibile.

In fondo l'origine prima di ogni forma di superstizione e di idolatria, così come di ogni fanatismo ottuso e pseudoreligioso, altro non è che la tendenza a *divinizzare entità mondane e naturali* o, il che è in definitiva lo stesso, a *materializzare o mondanizzare fenomeni puramente spirituali e immateriali*.

Ebbene, l'avvertire originario dell'uomo era sensibilmente e ricettivamente aperto al piano spirituale o immateriale, a un livello di fenomeni che non erano riducibili alla materialità e alla divisibilità dei corpi fisico-naturali: tuttavia, al contempo, mancava della maturità e della consapevolezza necessaria a, correttamente e rigorosamente, distinguere e sceverare i due piani.

L'esito di questa sorta di stato confusionale è stato, a dir poco, disastroso, poiché la superstizione e l'idolatria, madri del fanatismo violento e ottuso, inquinavano costantemente le modalità concrete, teoriche e pratiche, con cui l'uomo si rapportava al mondo e alle cose.

Chi è troppo sensibile, spesso, perde la lucidità necessaria per capire dove si situano le linee di confine che stabiliscono e individuano le tipologie dei fenomeni che rendono bello e variegato il mondo conosciuto: egli, spesso, sbaglia la misura e "pasticcia", nel senso che, per così dire, "prende lucciole per lanterne" inciampando, in modo affrettato perché entusiastico ed emotivamente coinvolto, in un disordine in cui non riesce a raccapezzarsi.

Se la sensibilità di tutto l'uomo che si relaziona alla vita avverte il mondo costantemente permeato e abitato da "spiriti" e da significati che trascendono la materialità dei corpi, questa stessa ipersensibilità finisce col confondere e col mescolare i livelli, proprio come gli amanti che, presi dalla focosa irragionevolezza della loro passione, talvolta scambiano l'intimità spirituale dell'eros con un selvaggio possesso del corpo materiale della persona che amano.

3. Le reazioni del pensiero critico di fronte ai limiti e agli errori della sensibilità originaria

L'ipersensibilità di un soggetto può determinare, e spesso determina, reazioni eccessive ed esagerate, per non parlare degli sbagli di misura che può compiere chi si sente coinvolto e travolto da una delicatezza emotiva fuori del comune.

Ora, di fronte agli errori e alle esagerazioni che, per es., possono contraddistinguere certe personalità nevrotiche e "folli", ossia ebre e obnubilate, possiamo decidere di seguire due strade opposte e reciprocamente inconciliabili: possiamo cercare di vederci chiaro in modo

da rispettare e da salvaguardare il nucleo originario e prezioso della sensibilità che, proprio in quanto fine e delicata, non dobbiamo reprimere o sopprimere, perché così facendo sopprimeremmo l'attitudine a cogliere e ad avvertire le verità, espressive e intense, della vita e del mondo; ma possiamo anche decidere di usare, per così dire, le maniere forti, sopprimendo quella stessa sensibilità che, travolta da alcune sue esagerate deviazioni, è stata la causa delle nevrosi e dei comportamenti che giudichiamo erronei e riprovevoli.

Se un soggetto nevrotico o "folle" viene sedato o, peggio, lobotomizzato, egli potrà sembrare, a prima vista, guarito, poiché potrà apparire rientrato nel senno di chi si comporta normalmente: in realtà è stata soppressa, in toto, la personalità concreta e unica che determinava i suoi comportamenti e i suoi errori.

Chi è apparentemente rinsavito può, a volte, essere semplicemente *morto*, nel senso che può continuare a "funzionare" in senso bio-logico senza per questo essere più *lui*, oppure può continuare ad essere un soggetto monco e sminuito proprio nella parte preziosa ed essenziale che lo caratterizzava, cioè nella sensibilità più profonda che lo animava.

Ebbene, quando la logica e il pensiero critico sono, giustamente e con tutte le loro ragioni, insorti contro lo stato confusionale del sentire e dell'avvertire originari, essi hanno cominciato a mettere ordine in un coacervo caotico che veniva giudicato, senza mezzi termini, poco sensato e a dir poco illusorio: gli uomini proiettavano, senza tante sottigliezze e senza accurate distinzioni, le loro fantasie sulla realtà, sicché, in fine, ciò che emergeva era la visione di una mente iperfantasiosa che, spesso e più che volentieri, sbagliava le misure e si ingannava illudendosi continuamente.

Il problema, tuttavia, è che il pensiero critico, con l'intenzione di riuscire, finalmente, a mettere a fuoco la verità salvandola dagli attacchi dell'errore e dell'illusione, ha risolto la faccenda commettendo, per così dire, un delitto imperdonabile, proprio come chi, per guarire qualcuno dalla sua follia, in realtà lo uccide o, per lo meno, distrugge ed elimina la sensibilità fine e profonda che, originariamente, lo caratterizzava.

Cerchiamo di capire come è avvenuta questa sorta di "omicidio", questa sistematica repressione e svalutazione del *modo originario* con cui l'uomo esperiva i contesti da lui stesso vissuti.

Il pensiero critico-razionale ha deciso, come assunto di partenza, di diffidare, ossia di non fidarsi, delle modalità immediate e "istintive" con cui tutto l'uomo si relazionava ai fatti e agli eventi del mondo e della vita.

Queste modalità immediate e “istintive” sono state, senza mezzi termini, giudicate erranee e sbagliate, come se fossero il risultato di una sorta di visione infantile e illusoria.

Il pensiero critico-razionale è partito dalla convinzione per cui “la prima impressione è *sempre* erronea”, poiché si fonda su un fraintendimento radicale della verità, secondo l’adagio millenario per cui “l’apparenza inganna”.

La mente logico-filosofica ha finito, in sostanza, col rifiutare in blocco l’essenza stessa di quella sensibilità e di quel sentire originario che, a suo parere, era irrimediabilmente intriso di errori e di illusioni da non poter essere ritenuto credibile e affidabile.

Proprio per questo è cominciato quel processo di *chiusura della ragione in se stessa* che, secondo me, ha caratterizzato l’intera evoluzione del pensiero occidentale (e, forse, anche orientale), compresi gli sviluppi di ciò che gli europei chiamano *scienza sperimentale* con le sue applicazioni pratico-tecnologiche che dovrebbero, almeno in teoria, aumentare in modo decisivo e considerevole il dominio dell’uomo sulla natura.

Il modo originario con cui la sensibilità di tutta la persona si relazionava al mondo è stato sistematicamente represso e svalutato, nel senso che, senza mezzi termini e senza troppi complimenti, è stato relegato e confinato nell’ambito delle “proiezioni” fantastico-poetiche come pure creazioni e come puri parti dell’umana fantasia e dell’umana invenzione.

4. *La costruzione artificiosa di due mondi distinti e separati*

Dalla repressione sistematica e metodica di ciò che inizialmente l’uomo sentiva e avvertiva sono nati *due mondi ben distinti e separati*, che, al massimo e nella migliore delle ipotesi, possono interagire e collaborare reciprocamente in modo tale che l’uno ingigantisca continuamente l’altro: due mondi che, nel loro astratto isolamento, in realtà non esistono, perché l’unica realtà che concretamente e fenomenologicamente si offre è proprio quell’unico mondo in cui originariamente l’uomo agiva e viveva.

Se cerchiamo di mettere ordine in un contesto caotico e confuso, per esempio in una stanza che è tutta sottosopra, poi, a ordine fatto e stabilito, vedremo sicuramente in modo cartesianamente chiaro e distinto: tuttavia potrebbe darsi che, proprio mettendo ordine nel caos iniziale, qualcosa di essenziale esca di scena inesorabilmente, per es. la creatività, originale e irripetibile, che traluceva e traspariva *proprio in quel disordine vivo e unico*. Apparentemente vediamo più chiaramente quando le cose sono distinte e ordinate: ma un tale “vedere più chiaro” può anche ridursi a un vedere meno ricco e meno essenziale, a un

conoscere più povero e più rarefatto in cui qualcosa di estremamente significativo è, per così dire, evaporato e fuggito via.

Ed è proprio quel che è successo quando, mettendo ordine nel coacervo confuso della sensibilità “primitiva”, da quell’unità originaria sono stati creati e ben ordinati due contesti o mondi distinti e separati: da un lato il cosiddetto *mondo fisico*, che costituisce la *natura* come *materia-energia organizzata* in corpi o flussi energetici codificati da ben precise e misurabili leggi scientifiche; d’altro lato il *mondo “interno”* della mente e della soggettività, in cui è stato, progressivamente, “stipato” e situato tutto ciò che sembrava non stare nel mondo fisico-naturale, tutto ciò che non veniva considerato fisicamente e concretamente reale e tangibile.

Quello che non è, in senso generico, *corpo*, intendendo per tale ciò che *si estende* nello spazio-tempo al modo della materia-energia misurabile e quantificabile – e in questa accezione anche i flussi e i campi energetici sono “corpi” in senso lato – non è stato considerato reale o oggettivo, ed è stato, di conseguenza, collocato e recluso nel “teatro mentale” di una soggettività che è divenuta, poco a poco, sempre più ipertrofica e dilatata. Nella mente, o nella soggettività che dir si voglia, sono andati a finire numerosissimi elementi che prima l’uomo considerava perfettamente reali o “esterni”.

Ad esempio, l’avvertire originario dell’uomo antico, il quale riemerge in ogni stato d’animo di genuino e sincero entusiasmo di fronte a ciò che riteniamo avvincente o interessante, si è sempre riferito alla *bellezza* o al *valore* di qualcosa come a sue qualità intrinseche e perfettamente reali, poiché nessuno crede veramente, nel momento in cui è realmente interessato a un contenuto che lo affascina e lo coinvolge, che la bellezza e il fascino di quest’ultimo risiedano soltanto nella propria mente o nella propria soggettività: nel momento in cui qualcosa ci piace veramente non possiamo fare a meno di considerarlo *in se stesso* bello ed espressivo, mentre se cominciamo a pensare che la sua bellezza o il suo valore si riducano a un nostro modo di vederlo e di considerarlo, già cominciamo a non considerare più ciò a cui ci riferiamo *veramente e fino in fondo* affascinante e significativo.

Le cose belle, valide ed espressive, se dobbiamo attenerci al modo in cui esse fenomenologicamente si offrono a una visione originaria che prescindendo da ogni giudizio intellettualistico successivo, sono “stelle” che brillano di luce propria e non riflessa: il loro fascino e la loro bellezza costituiscono uno splendore reale e autonomo da cui il soggetto può, o meno, essere illuminato e abbagliato – la bellezza, il fascino e il valore sono “luci delle cose”, e queste “luci”, nell’unico mondo reale e originario dato all’uomo prima che il

pensiero critico lo uccidesse e lo dissezionasse, sono caratteristiche (immateriali) *delle cose stesse*, e non certo modi soggettivi e mentali con cui le cose vengono considerate.

Solo che i valori e la bellezza, per restare nell'ambito di questi esempi, non appartengono al cosiddetto "mondo fisico della materia-energia organizzata", per cui, non essendo essi oggetti ed eventi di per sé considerabili e quantificabili, non resta, al pensiero ordinante e schematizzante della ragione critica, che collocarli nel *secondo mondo*, ben distinto e separato dal primo, cioè nel mondo "interno" della cosiddetta "mente" o "soggettività".

"Soggettivi" o "mentali" sono diventati tutti i valori e gli elementi che appartengono alle sfere etica ed estetica, mentre, a poco a poco, serie sempre più ampie di contenuti sono andate a collocarsi nel recinto di una soggettività diventata sempre più ipertrofica: la bellezza, la bontà e l'espressività delle cose, la verità intesa come applicazione di categorie e di modalità che partono dall'io deformando inevitabilmente una realtà di per sé inconoscibile, per non parlare delle qualità cosiddette "secondarie" o "soggettive", come, ad es., il colore delle foglie di un albero (il quale, tra l'altro, non verrebbe *mai* considerato soggettivo e mentale da un boscaiolo ragionevole e sano di mente).

Mentre, da un lato, il mondo "interno" della soggettività si è andato riempiendo di una serie sempre più dilatata e ampia di elementi inizialmente considerati perfettamente reali e oggettivi, d'altro lato il cosiddetto mondo esterno è stato prosciugato e privato di tutto ciò che non è riducibile a oggetti ed eventi di per sé quantificabili e misurabili, per cui il risultato è che "là fuori" non troviamo più la realtà viva e ricca, luminosa ed espressiva, che originariamente si imponeva e si offriva all'uomo: una volta che ogni "luce" e significato divengono "interni" e soggettivi, ciò che "là fuori" resta finisce con l'essere una sorta di intelaiatura residuale dell'intensità, brillante e non reificabile, che prima formava, per così dire, un *tutt'uno* con gli oggetti e gli eventi dell'esperienza concreta.

Alla fine dei conti tutto ciò che l'uomo considera significativo e intenso, tutto ciò per cui vale la pena vivere e talvolta anche sacrificarsi o "morire", cessa di essere reale e oggettivo per diventare "soggettivo", "mentale" o "interiore"; d'altro canto l'essere "oggettivo" e reale del mondo "esterno" finisce col risultare di per sé *neutro e asettico*, come se fosse formato da una pura massa estesa di per sé priva di senso e di valore - ogni valore e significato derivando dal *modo soggettivo* con cui una tale massa viene vissuta e considerata.

5. *La crisi del senso e del significato*

Il problema, a questo punto, è che il soggetto non può fare a meno di intuirsi, immediatamente e “istintivamente”, di per sé *labile e insussistente*: nonostante tutte le illusioni e i deliri dell’idealismo, del vitalismo, del soggettivismo e dello scientismo moderni e contemporanei, è impossibile, da parte dell’uomo, non avvertire la propria fragilità costitutiva, poiché l’uomo sa benissimo che, in assenza di un essere reale ed extrasoggettivo che lo soccorra e che, per così dire, stia dalla sua parte e lo sostenga, egli è, prima o poi, destinato ad essere travolto e inesorabilmente sommerso dall’imponenza di quella natura di cui è un insignificante frammento.

Nonostante i fiumi di parole che sono stati versati da filosofi e intellettuali di ogni tempo e di ogni luogo, il soggetto, di per sé considerato, è *intuitivamente certo di non poter sussistere*, cioè di non poter costituire una sostanza *di per sé* eterna e infinita, tanto è vero che egli fa di tutto per trovare, come alleato, una qualche sorta o tipologia di essere oggettivo ed extrasoggettivo in grado di salvarlo dalla sua inconsistenza – sia questo essere lo spirito, Dio, o la materia-energia organizzata e opportunamente dominata in cui crede la fede positivista nel progresso scientifico-tecnologico.

Se tutto ciò che conta o importa è soggettivo o “interno”, e se l’unica realtà eterna e infinita è la pura massa dell’universo fisico di per sé asettica, neutra e priva di senso e di valore, l’esito, alla lunga, non può che essere sintetizzato da una semplice frase che, secondo me, riassume il senso del nichilismo e della crisi dell’uomo attuale: *ciò che vale non sussiste, ciò che sussiste non vale*.

Inizialmente i valori erano un tutt’uno con l’essere, manifestandosi, saldamente e indissolubilmente, uniti a *un essere che valeva*: il mondo risplendeva di una luce che era perfettamente reale, nel senso che *abitava “là fuori”* e sgorgava dalle cose stesse, così come, per fare un paragone, i raggi delle stelle sono parte costitutiva e inscindibile della concretezza reale degli astri.

Questo, tuttavia, implicava l’assunto, imprescindibile e fondamentale, per cui il mondo non era mai solo mondo e natura, nel senso che non era mai riducibile a un semplice insieme di oggetti e di eventi che, combinati in certi modi specifici, danno luogo a ciò che il pensiero moderno chiama i *fatti*: c’erano altri fenomeni che erano, per così dire, “luci espressive e significative” che permeavano, abitavano e trasfiguravano i fatti, *senza essere a loro volta eventi o fatti, ma senza neppure ridursi a mere “proiezioni” e creazioni di una soggettività di per sé labile e inconsistente*.

Tali “luci espressive e significative” erano perfettamente *reali*, nel senso che costituivano lo splendore sorgivo delle cose, per cui, tra l’altro, la verità, la bontà e l’essere formavano un tutt’uno indissolubile.

Ciò che valeva, per il modo originario con cui tutto l’uomo si relazionava all’esperienza e alla vita, era l’apice emergente di un essere reale che esisteva veramente e fortemente, di un essere che poteva anche, addirittura, sussistere, cioè esistere di per se stesso senza bisogno di aiuto e di sostegno da parte di altri elementi.

Per fare un esempio tra i molti possibili, quando la sensibilità originaria dell’uomo - la quale, attenzione, è ancora dentro di noi ma in modo per così dire represso, nascosto e compresso, come se non riuscissimo più a fidarci di noi stessi e del nostro avvertire più profondo – guardava l’azzurro terso e suggestivo di certi crepuscoli, oppure la trasparenza cristallina della volta celeste, essa confidava e si affidava a un’espressività assolutamente reale, come se il cielo stesso “dicesse” e comunicasse qualcosa di meraviglioso e di suggestivo, qualcosa che veniva vissuto come lo splendore significativo e concreto della natura e della realtà: il cielo, in altri termini, generava di per se stesso, in modo perfettamente autonomo e indipendente, i significati immateriali e spirituali indissolubilmente legati al suo esistere, per cui non si trattava mai di un cielo meramente astronomico, cioè di una serie di oggetti e di eventi in se stessi neutri e asettici, di una molteplicità di fatti privi di senso e di valore a meno che il soggetto non vi “proietti sopra” i sensi e i significati da lui stesso stabiliti o creati.

Se il cielo terso e cristallino di certi crepuscoli risplendeva di eterna e purissima perfezione, esso, per la sensibilità primigenia e originaria, *diceva la verità*, nel senso che rivelava veramente un essere eterno e infinito che attraverso il cielo si annunciava e si esprimeva – anche se poi il suo messaggio invariante veniva diversamente interpretato e declinato dalle umane fantasie e dai miti, diversi e molteplici, dei popoli e dei luoghi della terra e del mondo.

Quando, invece, è l’uomo moderno a guardare e ad ammirare la volta celeste in certi momenti magici e suggestivi, egli lo fa comunque diffidando di ciò che la propria stessa sensibilità avverte immediatamente e profondamente: per cui, alla fine dei conti, il soggetto attuale non è più capace di “lasciarsi andare” e di credere a ciò che il suo stesso avvertire gli comunica, e finisce col pensare che, in fondo, ogni significato che il cielo sembra avere sia un’attribuzione di senso *soggettiva*, una sorta di “proiezione mentale” con cui il soggetto vive ed esperisce la realtà, ma che poco o nulla c’entra con la massa estesa e neutra di una materia-energia organizzata in se stessa priva di senso e di valore.

L'esito di questo processo di svuotamento di senso del mondo reale non può che essere, alla lunga, profondamente deprimente e mortificante, poiché qualcosa che non è *in se stesso* significativo ed espressivo non può entusiasmare sul serio: ogni autentico entusiasmo, infatti, implica l'immediato riferimento al valore reale e autonomo del contenuto al quale l'entusiasmo si riferisce.

Mentre per l'uomo antico l'azzurro terso del cielo diceva la verità, per la sensibilità – o per l'insensibilità? - moderna ed "evoluta" esso, sostanzialmente, illude, poiché su di esso noi moderni siamo convinti di proiettare sensi e significati che, in fondo, non sono reali, nel senso che nulla hanno a che vedere con un'autentica e inossidabile eterna perfezione: ciò che resta, in definitiva, è un'illusione di perfezione dovuta a una sorta di inganno della natura, il che avviene perché l'uomo attuale diffida di se stesso, cioè di ciò che il suo genuino e immediato avvertire sembrerebbe comunicargli.

6. Il presupposto basilare della sensibilità originaria e la sua negazione da parte del pensiero critico

Ma ora lasciamo perdere lo scetticismo deprimente tipico dell'uomo vecchio ed "evoluto", per concentrarci sui presupposti di quell'avvertire originario che, in realtà, è ancora dentro di noi, ma in modo per così dire compresso e nascosto, perché l'ombra lunga e tortuosa della diffidenza ha finito con l'insinuarsi perfino sull'opinione che il soggetto si forma di se stesso, per cui non solo non ci fidiamo più della cosiddetta apparenza esteriore, ma neppure più ci affidiamo a ciò che la nostra stessa sensibilità immediata intuisce e avverte. Ebbene, io credo che il presupposto basilare su cui si fonda la sensibilità originaria con cui *tutta* la persona si riferisce al mondo e alla vita sia, in definitiva, il seguente: *ad essere reali, cioè a dimorare nel mondo in modo autonomo e indipendente da una soggettività che può o meno coglierli e riceverli, non sono soltanto i fatti del contesto fisico-naturale, ma, anche e soprattutto, i fenomeni spirituali che li attraversano e li abitano, intendendo per tali fenomeni con caratteristiche proprie e peculiari rispetto agli oggetti e agli eventi puramente mondani, fenomeni che, pur essendo perfettamente autonomi e inassimilabili ad aggregati materiali che si estendono nello spazio-tempo, non sono neppure riducibili a "proiezioni" o a creazioni soggettive e mentali.*

Per tornare al precedente esempio dell'azzurro terso e cristallino che, in certi crepuscoli, esprime la purezza di una perfezione enigmatica e misteriosa, è evidente che esso, per così dire, risplende di un chiarore non puramente visivo o percettivo, nel senso che è

attraversato e permeato da una “nube di significati” che trascendono, in modo netto e sostanziale, il semplice dato di fatto di un colore inteso in modo puramente ottico, cioè come semplice effetto secondario di una certa lunghezza d’onda che colpisce e impressiona la retina di un organismo vivente.

E’ evidente che la “nube di significati” in cui l’azzurro vive e respira è una specie di “aura” *immateriale*, poiché nessun macchinario sperimentale, così come nessun organo di senso circoscritto alle sue funzioni naturali e meramente organiche, potrebbe mai captarla, rilevarla e descriverla: solo i “sensori finissimi” dell’animo umano, cioè della sensibilità di tutta la persona che si relaziona all’essere che la circonda, è in grado di “vedere” e di accogliere l’immaterialità di ciò che l’azzurro dice, esprime e comunica.

Ma ecco che, a questo punto, si erge e si profila il bisturi letale e tagliente del pensiero critico-razionale, il quale comincia a dividere e a dissezionare il mondo originario per mettere ordine in quello stato confusionale che, spesso e volentieri, finisce col confondere la purezza immateriale dei fenomeni spirituali con la concretezza tangibile dei corpi naturali.

Il pensiero critico, che ci tiene tanto a mettere a fuoco le cose in modo chiaro e distinto, ragiona in questo modo: dato che la “nube di significati” che l’azzurro *sembra* dire e comunicare *non è un fatto di natura*, nel senso che non è rilevabile e concretamente quantificabile secondo le modalità di aggregati energetico-materiali che *occupano* porzioni precise di spazio-tempo *estendendosi* in esse, ciò significa che essa deve avere un’origine *soggettiva* o “*interna*”, come se tutto ciò che non è materia-energia in senso naturale ed empiricamente rilevabile fosse una sorta di prodotto mentale o soggettivo.

L’esito di questo processo di dissezione critica, di divisione e di distruzione del mondo unitario e originario che inizialmente si offre all’uomo, è la *drastica e netta riduzione dello spirituale allo psichico e allo psicologico, o, per lo meno, al soggettivo e al mentale*, anche se, talvolta, non si parla soltanto del soggetto psicologico ma anche di una soggettività che, in qualche modo e in senso magari logico o trascendentale, supererebbe il carattere specifico di una psiche intesa in senso solo individuale.

Tutto ciò che non è materia-energia organizzata, cioè che non si riconduce all’intelaiatura “scheletrica” di un mondo prosciugato da ogni autonomo e reale splendore significativo, cessa di abitare “là fuori” e di permeare *veramente* i fatti naturali: dunque esso va ad abitare “dentro di noi”, nel senso che viene considerato, dal pensiero critico-razionale, un prodotto della mente o della soggettività il quale, in un secondo momento, verrebbe in qualche modo “proiettato” sul mondo esterno naturale.

Così è diventato “mentale” o “soggettivo” tutto ciò che non è riducibile a fatti, oggetti ed eventi che si estendono nello spazio-tempo al modo della materia-energia rigorosamente misurabile e quantificabile, mentre a costituire il cosiddetto mondo reale e naturale è rimasta soltanto una serie di residui in se stessi neutri e privi di ogni significato autonomo e reale.

L'unico mondo, concreto e vivo, in cui gli oggetti, i fatti, gli eventi e le loro funzioni erano costantemente permeati e attraversati da *presenze immateriali* che donavano alle cose fascino, bellezza e significato, quest'unico mondo vivo e concreto è stato tagliato a pezzi e ucciso, in modo tale che “fuori” è rimasto soltanto uno “scheletro di mondo”, cioè un'impalcatura sostanzialmente morta e residuale di quella realtà infinitamente più ricca in cui originariamente l'uomo agiva e viveva.

I significati, i valori, la verità, la bellezza, insomma tutti i contenuti per cui valeva la pena vivere e sacrificarsi, sono andati a finire nella mente o nella soggettività, mentre i cosiddetti fatti si sono a tal punto inariditi e rattrappiti da essere diventati residui sterili senza più alcun valore autonomo, come se il mondo si fosse ridotto a un inerte materiale neutro a cui soltanto una mano di vernice puramente mentale o soggettiva è in grado di ridare smalto, vita e significato.

Lo scopo principale delle ricerche che seguiranno sarà quello di cercare di riabilitare la *realtà* e l'*autonomia* del regno dei fenomeni spirituali, il quale non è affatto riducibile al banale e semplicistico dualismo che contrappone l'io al mondo, come se le uniche realtà esistenti fossero quelle di un soggetto divenuto ipertrofico e, d'altro lato, di una natura impoverita e ridotta a pura massa, a pura intelaiatura residuale neutra e arida.

7. *La chiusura dell'uomo in se stesso, nell'abitacolo chiuso e protetto della mente e dell'interiorità*

Ora, è d'obbligo sottolineare che, quando parliamo di fenomeni spirituali, ci riferiamo a fenomeni ben diversi da ciò che la tradizione teologico-filosofica dell'occidente “evoluto” ha finito, spesso e volentieri, con l'intendere e con l'esprimere.

Lo *spirito*, per la teologia e per la filosofia occidentali, a mio avviso ha poco o nulla a che vedere con ciò che la sensibilità originaria dell'uomo intendeva con questo termine.

Per capire questo slittamento di significato, che in realtà porta a un fraintendimento tutt'altro che trascurabile dei fenomeni che ci siamo ripromessi di studiare e di descrivere, occorre partire dal processo di *chiusura della ragione in se stessa* che, secondo me, ha

caratterizzato praticamente l'intera cultura occidentale, compresa la cosiddetta scienza sperimentale che, almeno in teoria, dovrebbe in realtà basarsi sullo studio dei fatti extrasoggettivi ed extramentali.

Il pensiero critico-razionale, deluso dall'esteriorità di un'apparenza che, a sua detta, sostanzialmente inganna, ha finito col rifiutare e col negare il mondo reale come appare originariamente, e per considerare autentici e affidabili soltanto i mondi visibili con *lo sguardo mentale*, cioè ricreati nel chiuso e nel "buio" della soggettività o dell'interiorità.

Non a caso Alfred Whitehead ebbe a sostenere che l'intera filosofia occidentale altro non è che una serie di note a Platone e al platonismo, il che vale, secondo me, anche per la scienza sperimentale e per ciò che normalmente viene chiamato empirismo – e forse soltanto la fenomenologia si è opposta a questa dannosa ed esiziale tendenza.

Ciò che è sotto gli occhi di tutti viene in pratica rifiutato, per cui, insieme alla presunta illusorietà dell'apparenza, vengono gettati via e rifiutati anche i *significati essenziali* che *attraverso* l'apparenza si manifestano e cercano di comunicarci qualcosa.

Per fare un esempio, il pensiero critico si è da tempo accorto che l'esperienza immediata dell'immobilità della terra è frutto di un'illusione, poiché la terra, che oltretutto è sferica e non piatta, in realtà si muove, velocissima e inquieta, negli spazi siderali sconfinati.

Visto dunque che l'immobilità e la stabilità della terra altro non sono che illusioni dovute all'incompletezza della prospettiva particolare dei suoi abitanti, l'esito è stato quello di degradare e di declassare un'esperienza fondamentale dell'uomo – l'esperienza dell'affidabilità, solida e salda, della madre terra – a un effetto in definitiva soltanto illusorio e soggettivo dovuto a fattori, particolari e contingenti, in cui gli esseri umani si trovano.

Ecco un esempio evidente di come il *significato* che la terra *realmente esprime* se osservata da una certa prospettiva diventa un tutt'uno con la relatività e con la non assolutezza dell'esperienza come tale, per cui, in fine, esso stesso viene considerato irreal e apparente, cioè frutto di una semplice induzione soggettiva, di una sorta di inganno sensoriale.

Si dimentica, in questo modo, che *attraverso* le esperienze fisico-naturali si esprimono significati atemporal e immateriali i quali, anche se filtrano e sgorgano da fenomeni di per sé effimeri e relativi, non sono affatto riducibili a questi ultimi, né, d'altro lato, possono essere ridotti a mere "proiezioni" create di sana pianta dalla mente o dalla soggettività, come invece l'impostazione moderna vorrebbe farci credere.

L'uomo antico si fidava e si affidava a ciò che la terra e il cielo esprimevano e gli comunicavano: essi, per lui, dicevano la verità, nel senso che i significati simbolici della

terra e del cielo costituivano lo splendore sorgivo e reale delle cose stesse, e non erano affatto semplici invenzioni e creazioni presenti soltanto nella mente e nel soggetto – se la terra, come accade nei terremoti, si muoveva e si agitava, essa tradiva i propri stessi significati essenziali, per cui veniva meno a ciò che autenticamente esprimeva (un po' come una persona la quale, non mantenendo la parola data, viene in un certo senso meno a se stessa).

Così la ragione critica, diffidando dell'esperienza, si è progressivamente chiusa in se stessa, diffidando anche dei significati, autonomi e reali, che i fatti naturali irraggiano ed esprimono (come stelle vive e concrete che generano, dal loro nucleo interno, corone di raggi).

La diffidenza nei confronti di ciò che appare ha portato la ragione a isolarsi progressivamente dal mondo e a privilegiare, in modo sempre più netto e radicale, la *via dell'interiorità*, la strada che si segue chiudendo gli occhi fisici e aprendo quelli mentali, per ricreare, nel chiuso della mente, una realtà radicalmente diversa rispetto a quella in cui concretamente viviamo.

Gli *oggetti ideali* e i *costrutti teorici* sono, in pratica, considerati gli unici contenuti *veri e affidabili*, e vengono accuratamente distinti dalla massa imponente di dati mentali che sono considerati illusori e apparenti proprio perché ancora troppo legati a un materiale sensibile di cui non ci si può assolutamente fidare (illusioni o “proiezioni” mentali, fantasie svariate, produzioni poetico-immaginative, ecc.): lo stesso contenuto della mente, o della soggettività che dir si voglia, subisce un processo di duplicazione e di dissezione critica, poiché viene considerato, sostanzialmente, illusorio e inaffidabile tutto ciò che, nella mente stessa, risulta in qualche modo “contagiato” da elementi sensibili e dunque opinabili (i sogni, le fantasie, le immagini mentali, ecc), mentre conserva un valore veritativo in senso forte solo la parte della mente che rifiuta ciò che è sensibile per concentrarsi sul rarefatto e vertiginoso ambito del pensiero puro (ciò che Aristotele, tanto per intenderci, chiamava “anima razionale”).

Poco importa se l'impostazione è platonica o, al contrario, kantiana, o ancora convenzionalistica e relativistica, poiché sempre di oggetti mentali si tratta, solo che per i filosofi kantiani o per i convenzionalisti essi sono il frutto di *produzioni e di costruzioni* della soggettività, mentre per i platonici essi, pur comparando nell'ambito chiuso e protetto della mente, sono comunque dotati di un'esistenza autonoma e indipendente dalla mente stessa: in ogni caso si tratta di oggetti mentali o teorici visibili soltanto nell'abitacolo dell'interiorità.

La verità, la bellezza, il senso, il valore e il significato, tutti questi elementi traslocano dal mondo esterno alla soggettività, mentre là fuori resta soltanto la nuda massa indifferente di un'intelaiatura neutra e insensata – i cosiddetti *fatti di natura* percepibili dagli organi di senso considerati nel loro astratto isolamento, ossia accuratamente e gelidamente isolati dalla sensibilità di *tutto* l'essere umano e personale.

8. *Il carattere platonico della scienza moderna*

Ora, questo progressivo chiudersi dell'uomo nella sua soggettività, per cui, in pratica, viene considerato affidabile e valido solo ciò che compare nel vuoto rarefatto di una sorta di "schermo mentale" - accuratamente isolato non solo dal mondo esterno, ma perfino da tutti gli elementi interni e soggettivi che al mondo esterno risultano ancora in qualche modo legati (come le illusioni, le fantasie, ecc.) - a mio avviso ha coinvolto e travolto anche la *scienza sperimentale*, la quale, almeno in teoria, dovrebbe considerare i fatti per come essi sono in se stessi.

Apparentemente la scienza sperimentale dovrebbe spiegare i fenomeni, cioè salvarli dalle illusorie e false apparenze che, essenzialmente, derivano dagli errori di prospettive limitate e anguste.

Spiegare i fatti dovrebbe significare inserirli entro prospettive più ampie, in modo tale da guardare le cose per come esse si presentano in realtà, poiché viste dalle erronee e illusorie angolature del senso comune e immediato esse non si mostrano per come realmente sono.

Questo almeno in teoria, secondo le dichiarazioni programmatiche della scienza sperimentale e degli scienziati concretamente operanti.

In pratica, però, secondo me la faccenda è andata in modo assai diverso, per non dire, addirittura, opposto a quello che a prima vista sembrerebbe.

Infatti le prospettive più ampie da cui lo sguardo d'aquila della ragione scientifica dovrebbe capire come stanno veramente le cose, in pratica finiscono, almeno nella maggioranza dei casi, con l'essere serie di *costrutti teorici*, di *contenuti visibili solo dagli occhi mentali* e non più da quelli fisici e concreti: si pensi, a titolo di esempio, al vertiginoso livello di astrazione raggiunto dalle entità della fisica quantistica e delle moderne teorie astronomiche e cosmologiche (teoria delle stringhe, particelle subatomiche in via di principio invisibili e paradossali, e quant'altro).

In realtà il mondo apparente viene, letteralmente, fagocitato e assorbito da un ben più imponente *mondo invisibile*, o meglio visibile soltanto nel chiuso dello “schermo mentale”, da un mondo composto di *entità teoriche e astratte* che nessuno vedrà mai realmente, là fuori, in carne ed ossa.

Il mondo concreto e reale, con tutta la sua ricchezza, viva e sorgiva, di suggestioni e di significati, viene *negato* proprio da ciò che intenderebbe spiegarlo, sicché *spiegare i fatti* vuol dire, alla fin fine, *sostituire ai fatti insieme di oggetti prodotti o visti dalla mente*: una mole sempre più imponente di costrutti teorici, di cifre, schemi, diagrammi, una massa sempre più dilatata di leggi o formule, oppure di strane entità assolutamente invisibili nella loro reale e mondana fisicità, finisce con lo schiacciare e col fagocitare il povero mondo percepibile e visibile, il quale viene, sostanzialmente, declassato, svilito e ridotto a illusoria e ingannevole apparenza.

Il metodo della scienza sperimentale è *negatore e sostitutivo*: spiegare un fenomeno significa, in pratica, dissolverlo e distruggerlo, mettendo al suo posto una *serie di oggetti ideali, costruiti o visti dalla mente* – a seconda che l'impostazione sia platonica, oppure kantiana o convenzionalistica.

I fatti del mondo diventano il combustibile che alimenta un contesto teorico cresciuto a dismisura: in definitiva spiegare il mondo vuol dire, letteralmente, non vederlo più, e vedere, al suo posto, *un altro mondo* composto, pressoché interamente, da entità ideali visibili soltanto nella chiusura dell’“abitacolo mentale”.

Mi rendo conto che forse sto un po' esagerando, ma talvolta è proprio esagerando che ci si avvicina al vero, poiché nell'esagerazione, come nelle caricature, gli elementi notevoli appaiono ingranditi e si vedono meglio e più chiaramente: dunque esagero volutamente, e mi spingo a dire che, forse, ciò che normalmente viene chiamato “progresso della ragione” altro non è, in fondo, che il progressivo imbozzolarsi dell'uomo in un reticolo sempre più fitto e intricato di schemi creati o visti nella chiusura della sua mente, o della sua soggettività che dir si voglia, mentre la concretezza viva e concreta del mondo reale viene sostanzialmente rifiutata e negata, la natura risultando ridotta a una pura “intelaiatura residuale” neutra e asettica – quale non è affatto originariamente, cioè vista dal modo primigenio con cui la sensibilità di tutta la persona si riferisce alle cose del mondo.

L'uomo moderno è convinto di vedere sempre più lontano, e in realtà egli guarda *sempre più vicino a sé*, dando retta solo a ciò che viene rivisto o ricreato nel buio incolore e rarefatto del suo “castello interiore” (tra l'altro anche la via del misticismo segue

implacabilmente questa direzione, e non è dunque, a conti fatti, così distante dalla via del razionalismo e della scienza sperimentale).

C'è una frase, attribuita a Democrito e agli antichi atomisti, che sintetizza, nella sua concisa brevità, l'intero programma razionalistico della scienza sperimentale moderna: "Opinione è il colore, opinione il dolce, opinione l'amaro, verità gli atomi e il vuoto".

La parola *opinione*, nel contesto di questa frase, riassume la mole di elementi soggettivi i quali risultano ancora contagiati dall'illusorietà solo apparente del mondo esterno quale appare immediatamente e concretamente, un mondo di cui, come è noto, non ci si può fidare, poiché l'apparenza inganna profondamente: dunque in sostanza dobbiamo rifiutare le presunte verità che ci comunicano i sensi, e dobbiamo anche rifiutare il valore veritativo di tutto ciò che, nella soggettività, risulta, per così dire, ancora inquinato da ciò che è sensibile e immediato.

Alla fine di questo processo di purificazione e di decantazione, cosa resta? Restano *gli atomi e il vuoto*, precisando che si tratta del *vuoto assoluto*, di un vuoto in cui nessuno si imbatte mai concretamente, poiché ciò che i nostri sensi chiamano "vuoto" è una semplice porzione di spazio in cui non troviamo ciò che ci aspettavamo di trovare.

A questo punto abbiamo sostituito il mondo concreto con *un altro mondo* che dovrebbe, almeno in teoria, spiegarlo, ma che in realtà finisce, surrettiziamente, col *negarlo*: gli atomi e il vuoto, in pratica, altro non sono che *costrutti o oggetti ideali* presenti "nella testa" o "nella mente" di Democrito, e forse anche esistenti in realtà, ma in una realtà infinitamente lontana che nessuno mai esperirà concretamente e vividamente.

La scienza moderna ha superato la semplicità, ingenua e infantile, degli atomi e del vuoto come venivano intesi da Democrito e dagli atomisti: ma l'idea di fondo è rimasta la stessa, ed è quella di spiegare le cose sostituendo ciò che immediatamente si vede con serie, divenute oggi complicatissime, di costrutti teorici e astratti, che finiscono col ricreare un'altra dimensione che prende il posto del mondo concreto, un'altra dimensione che è possibile vedere solo nella cella, incolore e rarefatta, del "teatro mentale".

9. *La cecità spirituale dell'uomo attuale ed "evoluto"*

Ora, questo processo di rifiuto della corposa e suggestiva concretezza del mondo reale e sensibile, con la conseguente implosione dell'interiorità in se stessa, questa tendenza per cui l'essere umano ha finito col rannicchiarsi nella propria mente, diffidando e continuamente sospettando di ciò che vede all'esterno, ha colpito inesorabilmente anche –

e forse soprattutto – il regno degli fenomeni spirituali, intesi come fenomeni immateriali che abitano “là fuori”, manifestandosi *attraverso* gli oggetti e gli eventi del mondo fisico-naturale.

La tradizione filosofico-teologica occidentale ha a lungo dissertato e teorizzato sulla dimensione dello spirito, la quale rappresenta un elemento centrale di molte impostazioni tutt'altro che superficiali: ebbene, tutte queste continue elucubrazioni teologico-filosofiche sullo *spirito*, sul *verbo*, o sul *logos* che dir si voglia, hanno comportato il ritrarsi della dimensione spirituale nel contesto dell'*invisibile*, o meglio di ciò che, in pratica, risulta visibile soltanto dallo sguardo mentale, come se lo spirito si rivelasse soltanto nella dimensione dell'“interiorità”, oppure, al massimo, potesse essere in qualche modo inferito e indotto dal comportamento di un mondo esterno *mosso* e *animato* dallo spirito, ma in cui lo spirito non si mostra *immediatamente*, così come si mostrano gli eventi della natura e della storia.

In altre parole, l'ambito dello spirituale si è, col tempo, intellettualizzato, e si è progressivamente ritirato dai suoi modi originari di abitare concretamente il mondo.

Meglio sarebbe dire che è stato l'uomo a non guardare più il mondo in un certo modo, a chiudersi in se stesso e a fidarsi soltanto di ciò che sembrerebbe rivelarsi “dentro di lui”, perché in realtà i fenomeni spirituali, come cercherò di mostrare in queste ricerche, abitano ancora “là fuori”, solo che quasi nessuno, ormai, li guarda e li considera più per come *realmente* appaiono e per come concretamente si manifestano: si preferisce, nel migliore dei casi, *pensare* lo spirito, con ogni sorta di elucubrazioni e di teorizzazioni intellettualistiche e astratte che, a conti fatti e nonostante tutta la loro raffinatezza, finiscono con l'impovertire il mondo anziché arricchirlo.

Alla fine non resta, a un uomo che si sente sempre più solo in un mondo indifferente e residuale, in un mondo che è ormai *solo* mondo e in una natura che è si è ormai ridotta *soltanto* a natura, che avere, almeno in certi casi, *fede* in una dimensione spirituale divenuta completamente invisibile e inafferrabile, in una dimensione che deve essere pregata e invocata poiché sembra situata lassù oltre il cielo, in una regione ignota e nel migliore dei casi solo creduta e sperata.

Ecco perché, quando nel corso di queste ricerche cercherò di *mostrare* e di *descrivere* – *non* di pensare o di dimostrare – il regno dei fenomeni spirituali e delle realtà immateriali, non mi riferirò affatto a ciò che la ragione teologico-filosofica ha chiamato *spirito* o *logos*, anche se, inevitabilmente, alcuni aspetti di questi contenuti verranno riattualizzati concretamente, cioè nell'ambito di descrizioni spero vivide ed efficaci.

Tanto per intenderci e per mettere fino in fondo tutte le carte in tavola, le mie simpatie si schierano molto più dalla parte degli uomini originari e “primitivi”, i quali vivevano in un mondo concretamente e visibilmente permeato da presenze significative e immateriali che abitavano tutt’intorno nei boschi, nei fiumi e nel cielo, e molto meno dalla parte della tradizione intellettualistica della teologia e della filosofia, i cui esponenti, chiusi nei loro studioli accoglienti, hanno cercato di ricreare, nel chiuso nelle loro menti, la visione mentale di un contesto spirituale ormai divenuto esangue, incolore e rarefatto.

Per questo lo scopo principale dei capitoli che seguiranno sarà quello di riabilitare la *realtà concreta* del contesto delle realtà immateriali, cercando di “togliere dalla testa”, o dalla soggettività che dir si voglia, un sacco di cose che negli ultimi secoli sono state interiorizzate e sono andate a finire “dentro di noi”, provocando quell’ipertrofia della dimensione soggettiva e interiore che ha finito col fagocitare praticamente quasi tutto, “là fuori” essendo rimasta soltanto una scabra intelaiatura residuale, monotona e asettica.

10.1 fenomeni immateriali costituiscono un regno autonomo, irriducibile ad altre eventuali tipologie di fenomeni

Quando, nelle pagine che seguiranno, parlerò di *realtà immateriali*, mi riferirò ad una classe di fenomeni che è stata quasi completamente misconosciuta dall’intera tradizione del pensiero occidentale (e forse anche orientale).

Questi fenomeni non sono oggetti o eventi appartenenti al contesto della materia-energia organizzata, e dunque sono irriducibili a ciò che il pensiero moderno chiama “fatti naturali”; d’altro lato, tuttavia, essi sono anche irriducibili a ciò che è soggettivo, psicologico o mentale, nel senso che non si tratta affatto di proiezioni di elementi “interni” sul sostrato, di per sé neutro e indifferente, del mondo fisico: al contrario, si tratta di fenomeni che dimorano realmente nel mondo, permeando e trasfigurando, come luci reali e significative, gli oggetti e gli eventi della natura e della storia, e potendo, in certi casi, anche irrompere nel chiuso delle menti e dei soggetti per saturarli e arricchirli con l’intensità della loro presenza.

Parlando di realtà immateriali, sarà molto importante sottolineare il fatto che *non si tratta di oggetti ideali di tipo platonico*, cioè di forme atemporali visibili soltanto in uno spazio logico isolato e avulso dal contesto sensibile.

Al contrario, per cogliere e notare questi fenomeni occorre *aprire bene gli occhi della sensibilità complessiva*, cioè della sensibilità di *tutta* la persona che interagisce col modo

globale con cui il mondo inizialmente e originariamente si offre e si manifesta: se invece si circoscrive l'idea di visione ai soli organi di senso accuratamente e chirurgicamente isolati dalla sensibilità di tutto l'uomo che si relaziona al mondo, allora i fenomeni da noi studiati sfuggono e risultano invisibili e impercipienti.

Nel corso dei prossimi capitoli, a poco a poco, cercheremo di illuminare e di descrivere un "terzo regno" che non sarà né quello della materia-energia organizzata, né, d'altro canto, quello della mente, della psiche o della soggettività, o di ciò che, pur esistendo autonomamente, è visibile soltanto "dentro" la mente o la soggettività.

Sarà, questo, il regno dei fenomeni spirituali, i quali, come vedremo, dimorano nel mondo e permeano, trasfigurandoli profondamente, gli oggetti e gli eventi della natura e della storia.

Descriveremo un contesto di presenze vivide e significative, intense e profonde, che, per dire il vero, hanno poco o nulla a che fare con ciò che la tradizione teologico-filosofica ha chiamato "spirito" o "logos", poiché, come abbiamo in precedenza notato, elementi del genere sono, in fondo, prodotti dell'inesorabile tendenza che privilegia lo sguardo interiore e la chiusura nella "cella mentale", per cui, progressivamente, lo spirituale si è intellettualizzato e si è, in definitiva, ritratto nell'invisibile e nel puramente ideale.

11. Esempificazioni concrete di fenomeni immateriali

A questo punto, e per concludere la nostra introduzione, è importante mostrare concretamente ciò di cui stiamo parlando.

Nella prima parte del libro ci occuperemo della natura e delle principali caratteristiche dei fenomeni immateriali, i quali verranno maggiormente descritti ed esemplificati nel corso della seconda parte.

Tuttavia è importante, e lo sarà non solo ora ma anche nei capitoli che seguiranno, procedere a particolari anticipazioni di questa o quella realtà immateriale, anche se ci riserveremo di descrivere queste realtà più in dettaglio, e di mostrarle meglio una per una, nella seconda parte, dopo che, nella prima, avremo approfondito certe caratteristiche tipiche che meglio risalteranno durante descrizioni più particolareggiate e dettagliate.

Spesso richiameremo, nei prossimi capitoli, alcuni fenomeni immateriali, che già cominceranno a palesarsi per ciò che effettivamente sono e per come concretamente si presentano.

Sostanzialmente le realtà immateriali che anticiperemo e presenteremo nelle nostre analisi saranno le seguenti: anzitutto *gli spiriti dei luoghi e della natura*, intendendo per tali le presenze espressive e significative che abitano e trasfigurano gli spazi naturali, le quali sono irriducibili a qualsivoglia sommatoria di eventi o di fatti percepibili dai singoli organi di senso isolati dalla sensibilità di tutta la persona che si relaziona al mondo, così come a “proiezioni” mentali o a eventi psichici, “interni” o soggettivi; parleremo inoltre degli *esseri personali*, ossia delle *persone* come individualità semplici e ineffabili che non è possibile assimilare a oggetti, a eventi o a funzioni (a “comportamenti” o “funzionamenti”) di qualsiasi sorta; ci imatteremo, poi, nella *bellezza*, ovvero nello “splendore immateriale” che sgorga, come i raggi dalle stelle, dagli oggetti e dagli eventi della natura e della storia; a un tale splendore è legata la realtà immateriale della *luce*, intesa in senso non meramente fisico e ottico, come quando, ad esempio, si parla della luminosità di un volto, o della trasparenza del clavicembalo ben temperato di Bach, o del blu enigmatico di certi crepuscoli che sembrano esprimere e comunicare qualcosa; procedendo oltre incontreremo la *vita*, la quale, come vedremo, è una forma di intensità profonda e significativa irriducibile a qualsivoglia struttura o funzione della materia-energia organizzata; infine, per concludere, parleremo di ciò che è stato chiamato *divino*, intendendo per tale lo *sfondo metaempirico* che si mostra, a nostro avviso in modo fenomenologicamente evidente, come una presenza che eccede qualsiasi entità conosciuta o conoscibile, una presenza che, per così dire, traluce e filtra dalle “pareti del mondo” in particolari situazioni, in particolari luoghi e in particolari circostanze, e che, naturalmente, non può ridursi a una semplice “proiezione” di elementi psichici, “interni” o soggettivi che dir si voglia.

Le analisi e le descrizioni che seguiranno avranno lo scopo di mostrare l'autonomia e la realtà dei fenomeni immateriali, in modo da riscoprire i significati, profondi ed eloquenti, che attraverso l'apparenza si annunciano, si presentano e vogliono, magari a modo loro, comunicare con noi e dirci qualcosa.

Forse lo scopo ultimo di questo libro è quello, in definitiva, di riabilitare l'espressività, autentica e importante, del contesto dell'esperienza immediata, il quale è stato, dalla quasi totalità della tradizione filosofico-scientifica più o meno recente, svilito, svalutato e ridotto a illusoria e ingannevole apparenza.

PARTE PRIMA

NATURA E CARATTERISTICHE DELLE REALTA' IMMATERIALI

OGGETTI, EVENTI, REALTA' IMMATERIALI

1. Il carattere specifico e peculiare dei fenomeni immateriali

Le realtà immateriali che, a poco a poco, presenteremo, analizzeremo e studieremo, costituiscono una classe peculiare di fenomeni irriducibile a qualsiasi altra tipologia di entità.

Sarà importante, in tal senso, individuare precisamente gli elementi di differenza, a mio avviso notevoli e salienti, che rendono i contenuti che studieremo *unici*, particolari e inconfondibili.

A questo scopo dobbiamo, anzitutto, cercare di vederci un po' chiaro nella varietà di fenomeni che costituiscono e affollano il mondo conosciuto.

Ebbene, senza per ora escludere la presenza e l'esistenza di altri elementi che magari in seguito incontreremo e specificheremo, a me pare che, tanto per cominciare, si potrebbe, grosso modo, suddividere i fenomeni che noi tutti incontriamo nella concretezza della nostra esperienza nelle due classi, o nei due insiemi che dir si voglia, degli *oggetti* e degli *eventi* (anche se, naturalmente, vedremo che le realtà immateriali non sono né gli uni né gli altri).

Ai fini del discorso che qui viene svolto è importante capire, anzitutto, cosa distingue un oggetto da un evento, e anche cercare di comprendere cosa sono gli oggetti e cosa sono gli eventi, o, per lo meno, cercare di individuare le loro caratteristiche più salienti e significative – senza pretendere, il che sarebbe forse eccessivo, di esaurirne l'essenza più riposta, e accontentandoci di descrivere i loro aspetti più notevoli in rapporto alle tesi che verranno in seguito sostenute.

Esplorando le caratteristiche degli oggetti e degli eventi, ci accorgeremo che i fenomeni immateriali da noi considerati possiedono alcuni lati che li distinguono da ogni oggetto e da ogni evento possibile o reale, per cui, in definitiva, non resterà che sostenere *l'irriducibilità delle realtà immateriali a qualsivoglia entità dal carattere in qualche senso eventuale o "cosale"-oggettuale*.

I fenomeni immateriali non sono oggetti, né logico-ideali né sensibili, e tanto meno essi sono eventi di qualsiasi sorta o tipologia.

Non essendo oggetti e/o eventi, le realtà immateriali non possono neppure ridursi a particolari *funzioni* e “*comportamenti*” di “cose” o oggetti, poiché ogni funzione, e ogni modo di agire o di “comportarsi”, ha un carattere *eventuale*, ossia è in qualche modo riducibile a un qualche tipo di evento o di accadimento.

Vedremo, nelle analisi che si dipaneranno nel corso delle due parti del libro, che le realtà immateriali sono puri *quid*, o “che”, mentre ogni oggetto o evento è, in qualche senso, un’entità *strutturata*, di cui è possibile dire “come è fatta” o “in che modo” accade, il che è in via di principio impossibile per il regno dei fenomeni immateriali.

Cambierà anche, e non di poco, il tipo di rapporto che le realtà immateriali dispiegano col tempo e con la temporalità, rispetto alle normali caratteristiche temporali degli oggetti e degli eventi, per cui, anche in questo senso, noteremo profonde e significative differenze.

Descrivere e analizzare le peculiarità che distinguono le realtà immateriali dagli *eventi* sarà importante per evitare la confusione, che spessissimo viene fatta, tra i fenomeni che costituiscono l’ambito dello “spirituale” in senso lato, e il mondo o il contesto dell’*esperienza interna*: infatti i fenomeni dell’esperienza interna o sono *oggetti mentali*, oppure sono *eventi intrapsichici o intracorporei*, mentre le nostre realtà immateriali si distinguono, in modo inconfondibile, sia dagli uni che dagli altri, non essendo, appunto, né oggetti né eventi di qualsiasi tipologia possibile.

Più oltre, e precisamente nel capitolo che affronta il problema della profondità delle realtà immateriali, mostreremo anche la loro irriducibilità alle *qualità* che, in modo piano e semplice, aderiscono linearmente agli oggetti e agli eventi: i fenomeni spirituali sono “*campi qualificati autonomi e reali*” in cui gli oggetti e gli eventi sono in qualche modo *immersi*, e da cui essi sono permeati e trasfigurati, il che li distingue, in modo decisivo, appunto dalle qualità semplici e lineari che aderiscono più o meno accidentalmente alle “cose” e agli accadimenti – detto in altri termini, vedremo come le entità immateriali non siano epifenomeni o “accidenti”, ma, al contrario, siano “sostanziali” e autonome.

2. Le “cose”, o gli oggetti

Il mondo in cui viviamo, se lo abbracciamo con un primo sguardo, si mostra in una molteplicità di “cose” o “oggetti”. Quando parliamo di oggetti, naturalmente, ci riferiamo al significato ristretto e comune del termine, e non al senso, del tutto generale e indeterminato, che la parola “oggetto” può talvolta assumere, poiché, in senso lato e universale, *tutto* può essere considerato *oggetto* di indagine e di attenzione.

Ebbene, gli oggetti a cui qui ci riferiremo non esauriscono tutti i contenuti possibili di un atto conoscitivo, ma sono, più modestamente e limitatamente, ciò che il senso comune chiama “cose naturali o artificiali”, come, ad es., una casa, un albero, il corpo vivente di un animale, una stella, un libro, ecc.

Oltre alle “cose”, naturali o artificiali, a cui si riferisce il senso comune, possiamo anche parlare di “oggetti mentali e/o logico-ideali”, i quali si rivelano nell’“abitacolo” della soggettività, alla cui *esperienza interna* possono presentarsi, ad es., immagini fantastiche, contenuti puramente logici come i concetti universali o gli oggetti geometrico-matematici, e altro ancora di questo genere.

Gli oggetti possono essere *fisici* o *mentali*, a seconda che essi si trovino nel mondo esterno pubblicamente esperibile e controllabile, oppure risultino visibili dal solo sguardo della mente o dell’immaginazione.

Tra gli oggetti fisici possiamo anche comprendere entità non tangibili, come, per es., eventuali campi energetici e campi di forza, i fotoni di un raggio di luce o le particelle subatomiche, e altro del genere, la cui esistenza, anche se non esperibile dagli organi di senso, venga comunque rilevata all’interno del contesto fisico-naturale, o sia manifestata e captata, anche indirettamente, da macchinari sperimentali appositamente predisposti.

In generale possiamo dire che è un *oggetto fisico*, in senso lato e del tutto generico, *qualsiasi oggetto in grado di essere rilevato, direttamente o indirettamente, da sensori localizzati naturali o artificiali*: per *sensori localizzati* intendiamo, per es., gli organi di senso considerati nelle loro specifiche funzioni, ma anche eventuali *sensori artificiali* di macchinari in grado di rilevare ciò che è, e che magari resterà sempre, invisibile a occhio nudo. Per questo sono oggetti fisici anche gli atomi o le particelle subatomiche, anche se non verranno mai percepiti da nessuno, e lo sono perché le loro *tracce*, o “*orme*”, vengono captate e rilevate da appositi congegni (per es. le camere a bolle sono in grado di evidenziare la traccia della traiettoria di una particella, ecc.).

Al contrario degli oggetti fisici, gli oggetti mentali non vengono mai rilevati da sensori *specifici* (naturali o artificiali), ma solo da una sorta di attività mentale complessiva e non precisamente localizzata.

Le realtà immateriali, dal canto loro, vengono “captate” e percepite dalla sensibilità complessiva di *tutta* la persona, per cui nessun apparato localizzato, naturale o artificiale che sia, è in grado di rilevarle e di evidenziarle – solo i “sensori finissimi dell’anima”, considerata nella sua globalità, sono in grado di notarle e di vederle, ma, al contrario degli

oggetti mentali, esse, come vedremo più avanti, dimorano nel mondo e non solo “dentro di noi”.

Un albero, un corpo vivente e un raggio di luce sono oggetti fisici, il teorema di Pitagora o una legge della fisica teorica sono oggetti mentali, una chimera è un oggetto immaginario che riguarda l’ambito fantastico dell’esperienza interna, mentre l’espressività significativa dell’azzurro di certi crepuscoli è un fenomeno spirituale, ossia una realtà immateriale.

Ora, nelle ricerche che seguiranno verrà messo totalmente tra parentesi il problema dell’eventuale realtà, o irrealtà, degli oggetti logico-ideali mentali, come per es. i concetti universali, poiché un simile problema, non influisce minimamente sulle descrizioni e sulle analisi che riguardano le realtà immateriali.

Oggetti come i concetti universali o i teoremi geometrico-matematici *sono comunque oggetti logico-ideali*, visibili cioè nell’ambito della soggettività in un ambito diverso e specifico rispetto al mondo sensibile: essi possono essere interpretati come *costrutti mentali*, qualora si aderisca alle impostazioni nominalistico-aristotelica, kantiana o convenzionalistica, oppure come oggetti *reali* che *si rivelano* alla mente ma non sono costruiti dalla mente stessa, ma nell’un caso come nell’altro restano pur sempre oggetti logico-ideali mentali, poiché non possiedono le tipiche caratteristiche degli oggetti sensibili (colore, dimensioni materiali, peso, consistenza tattile, ecc.).

Il problema se gli oggetti ideali siano *costruiti* o *semplicemente visti* dalla mente non cambia la loro natura logico-ideale, poiché anche un oggetto mentale costruito o prodotto dalla mente viene, al contempo, visto e “percepito” da essa, così come, per intenderci, un falegname può ammirare e contemplare una sedia da lui stesso forgiata e fabbricata.

3. *La compattezza e il carattere concluso degli oggetti*

A questo punto ci chiediamo *cosa sia un oggetto* (fisico o mentale), o meglio quali siano le *caratteristiche essenziali* senza le quali un oggetto, o una “cosa” che dir si voglia, non sarebbe tale.

Tanto per cominciare mi viene in mente una caratteristica del tutto generale e forse scontata, ma che in realtà è tutt’altro che trascurabile e che è bene sottolineare ed evidenziare: *un oggetto è qualcosa che è sempre possibile considerare di per sé*, nel senso che è *sempre* possibile, per così dire, “ritagliarlo” e isolarlo dal contesto circostante. Ogni oggetto appare *spiccando su uno sfondo*, in una sostanziale *compattezza* che lo rende *di per se stesso* considerabile. Questa caratteristica vale *sempre e per ogni tipo* di

oggetto, mentre non altrettanto si può dire degli eventi, i quali sono *solo talvolta* considerabili di per se stessi, e non si può dire *mai* delle realtà immateriali, le quali, come vedremo a suo tempo, appaiono sempre “in filigrana”, cioè *attraverso* gli oggetti e gli eventi.

Anche qualora i nostri sensi non ci permettano di percepire precisamente i contorni di un oggetto, dobbiamo sempre presumere che ciò avvenga per i loro limiti e non per la natura dell'oggetto come tale, il quale è comunque isolabile dal contesto e di per se stesso considerabile, anche se, ad un primo sguardo, potrebbe dar l'impressione di “mischiarsi ad altro” e di essere vago e indeterminato.

Con buona pace dei poeti e degli animi romantici, in realtà nessun oggetto è di per sé indefinito e indeterminato, al massimo può *sembrare tale* per la limitatezza o l'insufficiente precisione delle nostre particolari prospettive mentali o sensibili (non a caso Leopardi, nella sua poesia più celebre, ha compreso che *qualsiasi* oggetto è destinato, alla fine dei conti, a *smentire* e non già ad esaudire il desiderio umano di infinito e di illimitato).

Anche gli infiniti, intesi come oggetti geometrico-matematici, sono ben precisamente considerabili di per se stessi, e hanno ben precise proprietà e caratteristiche che li distinguono chiaramente da tutto il resto, a meno di non intendere per “infinito” una semplice metafora poetica, oppure una semplice *sensazione* che è ben lungi dal costituire un oggetto vero e proprio.

4. *L'aspetto sincronico, spaziale e strutturato degli oggetti*

Oltre alla caratteristica di essere isolabili dal contesto e di essere di per se stessi considerabili, gli oggetti hanno anche un'altra importante nota distintiva che li differenzia dagli eventi e dalle realtà immateriali: si tratta del loro *carattere essenzialmente sincronico e spaziale*, per cui gli oggetti, in sostanza, *esistono ma non accadono*, il che li differenzia, in modo netto e radicale, dagli eventi e dagli accadimenti.

Qualsiasi oggetto, sensibile o mentale che sia, ha una *struttura fatta di parti com-presenti*, ossia *presenti insieme nello spazio fisico o logico*.

Proprio per questo gli oggetti sono entità strutturali, nel senso che hanno sempre una struttura: di essi è sempre possibile dire che “sono fatti in un certo modo”.

Gli oggetti sono *essenzialmente spaziali*, mentre gli eventi sono invece essenzialmente temporali.

Per “spazio” non si deve, naturalmente, intendere soltanto lo spazio fisico-naturale, ma anche lo *spazio logico*, nel quale sono situati gli oggetti puramente ideali, i quali *comunque* appaiono in una sorta di “spazio mentale” in cui le parti delle loro strutture sono com-presenti, cioè presenti simultaneamente in modo che l’una escluda l’altra e si riferisca all’altra nell’unità di una struttura.

In tal senso gli oggetti, di qualsiasi tipo essi siano, sono *spazialmente estesi*, poiché essi *occupano porzioni di spazio (logico o fisico)* estendendosi in esse.

Di conseguenza non possono esistere oggetti del tutto *semplici e inestesi*, e questo vale anche, a mio avviso, per gli oggetti mentali: perciò, se esiste un qualsiasi tipo di *intensità semplice*, essa non può appartenere ad un oggetto.

Un oggetto sensibile può essere semplice e indivisibile dal punto di vista pratico o operativo, ma, almeno *teoricamente*, sarà sempre possibile individuare in esso porzioni di spazio com-presenti, ossia presenti insieme nello stesso istante.

Lo stesso vale per gli oggetti di carattere puramente ideale, solo che qui non abbiamo a che fare con lo spazio fisico, ma con una sorta di spazio “logico” o “mentale”.

E’ infatti impossibile riuscire a “scorgere”, con lo sguardo mentale, un oggetto ideale, senza riferirsi a una qualche entità in qualche modo estesa nello spazio logico, il che vale, a mio parere, anche per presunti oggetti “semplici” e unitari.

Per es. lo stesso *punto geometrico*, essendo spaziale, non può evitare di occupare una porzione, per quanto minuscola, di spazio logico, e non dobbiamo dimenticare che una struttura può anche essere fatta da parti totalmente omogenee l’una all’altra, per cui anche il più minuto punto geometrico è una realtà logico-ideale *estesa* e non semplicemente intensa: a meno di non far coincidere il punto geometrico con una semplice e vuota *definizione* che non corrisponde a nulla di oggettuale e di pensabile, per es. al postulato per cui “il punto è ciò che non ha parti”, ma anche nel caso decidessimo di far coincidere l’oggetto ideale con la sua stessa definizione, vedremo che quest’ultima presenta comunque una struttura di parti com-presenti nello spazio logico.

Quanto detto vale anche per i concetti universali, i quali sono particolari fattispecie di oggetti ideali.

Non esiste concetto universale che non esibisca un qualche tipo di struttura estesa in una sorta di spazio mentale.

Nelle reti dei concetti universali, intesi come oggetti estesi nello spazio logico, può rientrare tutto ciò che esiste: qualsiasi fenomeno può risultare concettualizzabile o definibile in qualche modo, ma non dobbiamo dimenticarci che i concetti non sono le cose

definite e concettualizzate, anche se potrebbero essere, secondo l'impostazione platonica, autonomi e reali *in quanto concetti*, problema che, ripeto, non interessa discutere e affrontare in questa sede.

E' perfino possibile cercare di definire realtà ineffabili e immateriali come la bellezza o gli esseri personali (Anselmo d'Aosta ha definito concettualmente perfino Dio), ma il concetto di persona non è la persona che ci parla e ci guarda, e non ha nulla a che fare con l'immaterialità degli esseri personali, essendo un oggetto ideale pensabile nello spazio logico, mentre è impossibile vedere o comprendere in un simile spazio la profondità ineffabile di una persona concreta (o la profondità trascendente di Dio).

In tal senso i concetti possono essere reti a maglie più o meno larghe in grado di catturare e di sistematizzare alcuni *aspetti* o alcune *caratteristiche* delle cose, ma non devono essere confusi con fenomeni e con entità che non potranno *mai* essere ridotti a concetti.

Ma torniamo a quella che, a mio avviso, è la caratteristica forse più significativa di *tutti* gli oggetti, sensibili o ideali che siano, ossia al loro manifestare una *struttura di parti compresenti*, ossia *presenti insieme* nello spazio (fisico o logico), una struttura che, naturalmente, resta invariante almeno per un certo periodo.

Questa caratteristica fa degli oggetti fenomeni essenzialmente spaziali, mentre riguardo al tempo essi sono *controtemporali*, nel senso che si oppongono al fluire temporale tagliandolo per così dire di traverso e opponendovisi (come una sorta di diga e di sbarramento). Per questo un oggetto *esiste ma non accade*, ed è il contrario di ogni flusso e di ogni fluire.

Come è noto, alcune posizioni filosofiche hanno cercato, sostanzialmente, di *negare gli oggetti*, ossia di negare qualsivoglia entità che permanga nel tempo: Da Eraclito a Bergson, da Protagora a Whitehead, non sono poche le impostazioni che tentano di risolvere gli oggetti in *insiemi di eventi o di flussi*, nel senso che, visto in profondità, ogni oggetto si dissolverebbe in una serie di eventi essenzialmente temporali e divenienti.

Secondo prospettive di tal genere gli oggetti non esisterebbero, ed esisterebbero soltanto gli eventi.

Tuttavia, a ben pensarci, è impossibile sfuggire all'ammissione che, accanto agli eventi, ci siano comunque anche alcuni oggetti, e, in pratica, gli oggetti e gli eventi sono il minimo che dobbiamo ammettere se vogliamo dare un senso al mondo, o ai mondi, in cui viviamo e operiamo: infatti anche le impostazioni che hanno tentato di negare l'esistenza degli oggetti, *non hanno potuto fare a meno di riproporre questa stessa esistenza ad altri livelli*.

Per es. Eraclito ha negato l'esistenza di oggetti *sensibili* che permangono nel tempo, ma non ha potuto fare a meno, a quel punto, di riferirsi al *logos* come legge immutabile del pensiero e dell'essere, e, dunque, a riferirsi a un particolare *oggetto ideale* strutturalmente esteso e permanente nello spazio logico (il logos eracliteo non è affatto un evento o un insieme di eventi, ma è del tutto eterno e atemporale).

Perfino le posizioni convenzionalistiche, relativistiche e soggettivistiche, come ad es. quelle della sofistica antica o del pragmatismo moderno, non possono esimersi dal riferirsi a oggetti ideali costruiti dalla mente, i quali, pur essendo convenzionali e pur avendo un valore soltanto pratico-operativo, almeno per un certo periodo non fluiscono e "tagliano di traverso" il divenire degli eventi cercando di schematizzarli e di ordinarli, anche se magari solo provvisoriamente.

5. *Il carattere esteso e la mancanza di intensità degli oggetti*

Un'interessante conseguenza del carattere essenzialmente esteso e sincronico degli oggetti è la seguente: gli oggetti, occupando porzioni di spazio e distribuendosi in esse, non possono essere, di per se stessi, intensi, il che equivale a dire che, se esiste un qualche genere di *intensità*, essa non può coincidere con un oggetto o con una serie di oggetti.

L'intensità è infatti il contrario dell'estensione, poiché è "intenso" ciò che si raccoglie in un punto focale *senza diluirsi nello spazio*.

Ci possono essere forme di intensità semplicemente fisico-naturali, e in questo caso l'intensità è il sinonimo di un qualche tipo di *effetto, più o meno forte ed energetico*, che può essere rilevato o dai sensi o da particolari macchinari o sensori appositamente predisposti. Possiamo chiamare "forte" o "intenso" l'effetto, significativo e rilevante, di un particolare rapporto tra eventi o tra cose, come quando si parla di una luce che abbaglia o di una certa forza che viene particolarmente sentita e percepita: in casi come questi non parliamo tanto di oggetti, quanto del loro eventuale potere di produrre conseguenze efficaci e particolarmente avvertite.

Esiste poi l'*intensità di ciò che è sensato e significativo*, la quale, evidentemente, trascende l'ambito fisico-naturale per situarsi ad un diverso livello ontologico, poiché, tanto per fare un esempio, sarebbe in via di principio impossibile costruire un macchinario in grado di rilevare il "gradiente di intensità spirituale" di uno sguardo espressivo o di un

sorriso sincero, o il “gradiente di bellezza” di un paesaggio o di un quadro, a meno di non introdurre nel macchinario particolari associazioni automatiche prestabilite dall'uomo.

Tutto ciò che è *sensato e significativo* è, al contempo, *vivo e intenso*, e non può essere solo e soltanto esteso – la vita, a qualsiasi livello essa si presenti (biologico, artistico, spirituale, ecc.), è sempre più o meno intensa e, al contempo, più o meno significativa, e per questo è impossibile ricondurla a un semplice movimento, sia pure molto complesso, di parti estese nello spazio, oppure al semplice presentarsi di un oggetto strutturato in un certo modo (ad es. al cervello con le sue reti neuronali, o simili).

L'intensità, comunque essa sia intesa, non può coincidere con un oggetto o con una struttura, ma è sempre, semmai, un *quid* o una “luce” che attraversa gli oggetti e le strutture tralucendo da essi e manifestandosi in essi: essa *abita lo spazio senza occuparlo*, nel senso che moltiplica la sua puntiformità non diluita irraggiandola sull'intera estensione delle cose intensamente e significativamente caratterizzate.

Gli oggetti e gli eventi, dal canto loro, non possono essere *in se stessi* significativi e intensi, al massimo possono “causare” o “richiamare” particolari “luci” espressive e significative le quali, tuttavia, mai possono essere ricondotte alla diluizione puramente estesa e strutturata.

Per questo, se esiste un qualche tipo di intensità, viva e significativa, che oltrepassi l'intensità intesa in senso meramente fisico, cioè intesa come semplice capacità di produrre effetti a loro volta fisico-naturali; se esiste, detto in altri termini, la profondità intensa ed espressiva dell'azzurro del cielo, di uno sguardo enigmatico, o di un brano musicale carico di significato, dobbiamo pensare a “qualcosa” che, come una sorta di “luce” o di “splendore”, permei, attraversi e trasfiguri le strutture degli oggetti e degli eventi, ma non sia riducibile a una semplice serie di oggetti e di eventi combinati insieme secondo certe modalità strutturali.

Proprio in questo senso il grande Plotino si è accorto, già secoli or sono, che la bellezza non può essere ridotta alla proporzione, ma è, piuttosto, una sorta di “luce” o di “aura” che abita e permea certe proporzioni, le quali, potremo dire noi oggi, servono a “catturarla” e a richiamarla dalla dimensione iperuranica e lontana in cui essa normalmente si occulta e si nasconde.

Anche l'espressività e la bellezza, ad es., di una legge scientifica semplice ed elegante, non può limitarsi a coincidere col nitore formale della *struttura* costituente quell'oggetto ideale, ma è, piuttosto, la “luce significativa” che sgorga dalla legge come tale, e in cui

quest'ultima è, per così dire, immersa come in una specie di splendore non ottico e non meramente naturale.

Gli oggetti e gli eventi, *di per se stessi considerati*, sono condannati a un'estensione puramente opaca, a meno di non essere animati e vivificati da "intensità iridescenti" che non sono, a loro volta, oggetti ed eventi (estesi e strutturati).

Non a caso i saggi di ogni epoca e di ogni luogo hanno capito, da tempo immemorabile, che, se salvezza e felicità possono irrompere nel tortuoso avvicinarsi delle vicende umane, esse non potranno mai derivare, solo e soltanto, dagli oggetti, dagli eventi e dai *fatti* della natura e della storia: semmai potranno scaturire dal *senso*, dal *significato* e dallo *spirito* dei fatti, i quali non sono, naturalmente, a loro volta fatti intesi come combinazioni di eventi e di oggetti (il significato di una frase non è una parola in più che si aggiunge alle altre...).

Il carattere sostanzialmente esteso delle "cose" vale anche per gli oggetti puramente ideali, anche se, secondo alcune impostazioni, questi oggetti si salverebbero dall'imperfezione un poco decaduta degli oggetti naturali e sensibili: la perfezione atemporale degli oggetti ideali, ad es. dei concetti universali o delle entità geometrico-matematiche, è una perfezione in se stessa estesa nello spazio logico, a meno che essa non emani un'intensità, una sorta di "luce non ottica", che non è, a propria volta, un oggetto logico-ideale strutturato e composito.

Perfino gli oggetti logico-ideali sono grigi e insignificanti se considerati solo di per se stessi, e anche per questo, a mio parere, Platone ha intuito il bisogno di riferirsi al Bene, il quale supera l'essere stesso delle forme ideali, non essendo, a sua volta, un oggetto ideale esteso e composito (oppure ha cercato, nei dialoghi dialettici, di *dare vita* alle forme ideali, trasformandole in potenze attive che, a questo punto, risulterebbero animate da un'intensità che non può essere, a sua volta, solo e semplicemente una forma ideale).

E dunque, riassumendo, diciamo che un oggetto ha *sempre* le due caratteristiche della *compattezza*, o della *possibilità di essere di per se stesso considerato e "ritagliato" dal contesto circostante*, e della *com-presenza di parti nello spazio*, o dell'*estensione spaziale* (per cui esso esiste ma non accade): ogni oggetto "spicca su uno sfondo", è *di per se stesso* considerabile e visibile (con la mente o con i sensi), e inoltre ogni oggetto è *esteso*, nel senso che *occupa* spazio fisico o logico, e dunque non può essere, di per sé, intenso (può, semmai, essere permeato o abitato dall'intensità, la quale, a differenza delle realtà oggettuali, può abitare uno spazio *senza però occuparlo*).

6. La chiusura e l'impenetrabilità degli oggetti

A questo punto sono tentato di aggiungere una terza caratteristica degli oggetti, o delle "cose" che dir si voglia, anche se, sicuramente, alcune impostazioni teorico-filosofiche non la condivideranno, soprattutto relativamente agli oggetti mentali o logico-ideali.

In fondo si tratta di una caratteristica che rappresenta una logica conseguenza della compattezza degli oggetti, del loro isolamento dallo sfondo e dal contesto in cui risultano comunque inseriti.

A mio giudizio gli oggetti, di qualsiasi natura essi siano, sono *chiusi e impenetrabili*, e, proprio per questo, non sono entità intrinsecamente relazionali, nel senso che possono entrare in relazione con altre entità in modo soltanto estrinseco e accidentale.

Il che significa, detto in altre parole, che due oggetti *non possono confluire l'uno nell'altro, o compenetrarsi autenticamente, senza perdere la loro reciproca identità e senza venir meno a se stessi*.

Nel caso degli oggetti sensibili questa caratteristica è piuttosto evidente: qualsiasi compenetrazione di oggetti sensibili è in realtà solo apparente, poiché un oggetto può insinuarsi negli interstizi o nei "vuoti" lasciati liberi da un altro oggetto dando così l'impressione di fondersi con quest'ultimo, ma non per questo dobbiamo presumere che si realizzi una compenetrazione *reale e autentica* tra le due entità, e, qualora questa si verificasse, i due oggetti perderebbero la propria identità e cesserebbero di essere se stessi.

I neutrini, per es., sono in grado di attraversare il nostro pianeta in un batter d'occhio, ma non per questo essi *diventano* il nostro pianeta o si fondono con esso: e, qualora questa fusione avvenisse, gli oggetti originari non sarebbero più gli stessi, e darebbero luogo a un nuovo oggetto che non sarebbe né il nostro pianeta né i neutrini che lo attraversano.

Gli oggetti sensibili, o le "cose" che dir si voglia, sono fenomeni *escludenti* ed esclusivi: essi sono continuamente intenti a mantenere la propria identità *escludendo* e "respingendo all'esterno" altre identità concluse - sono, per così dire, conservatori, tradizionalisti e controrivoluzionari per loro natura, anche se può darsi che un certo oggetto a un certo punto rinunci a se stesso per altruismo o per "programmazione genetica", ma in ogni caso, allora, esso perderebbe, al proprio venir meno, l'identità che lo costituisce.

Un oggetto sensibile non può essere, al contempo, se stesso e *un altro oggetto*: di conseguenza, se la natura è un insieme di oggetti o di “cose” sensibili, è esclusa da essa qualsiasi *dialettica reale e profonda*, mentre sono possibili soltanto relazioni più o meno fortuite e contingenti.

Proprio per questo, come è noto, i sostenitori delle impostazioni *dialettiche e relazionali* sono stati costretti, se intenzionati ad estendere le loro concezioni al mondo sensibile, sostanzialmente a *negare l'esistenza di oggetti o di “cose”*, per dissolvere, o risolvere, la natura in un unico reticolo relazionale in cui le “cose”, o gli oggetti, in pratica non sussistono come entità concluse e definite (ad es. Plotino nega la sussistenza dei corpi, risolvendo o dissolvendo la natura concreta nell'uno, nell'intelletto e nell'anima del mondo, mentre Hegel ritiene che l'unica realtà sia lo spirito e l'infinito, per cui gli oggetti sarebbero semplici astrazioni in definitiva insussistenti, ossia semplici punti focali o “incroci” di un reticolo relazionale unitario, il quale non può ridursi a sua volta a un oggetto, ma è uno “spirito” vivo e intenso che non può possedere un carattere cosale-reificato).

Ora, nelle ricerche che andiamo svolgendo verrà applicata una sorta di *epochè* nei confronti di tutte le interpretazioni, intellettualistiche e teoriche, che hanno finito, nel corso dei secoli, col rifiutare il modo in cui, *in primis* e *originariamente*, il mondo concreto si presenta a coloro che lo vivono e lo esperiscono: queste interpretazioni, come abbiamo visto nel precedente capitolo, hanno, a mio avviso, in pratica *ricreato altre realtà*, visibili solo nell'“abitacolo” del pensiero puro, che poco o nulla hanno a che fare col mondo dell'esperienza genuina e immediata.

Uno degli scopi principali di questo libro dovrebbe essere quello di riuscire a imparare, di nuovo, a confidare e ad affidarsi alle modalità primigenie dell'esperienza, le quali sono state per troppo tempo offese, umiliate e ridotte a illusoria ed erronea *apparenza*.

Ebbene, *concretamente* parlando, io non credo che l'uomo possa fare a meno di riferirsi, costantemente, all'esistenza di *oggetti* dotati di ben precise e definite individualità, le quali non sono affatto illusorie, come se le “cose” fossero pure astrazioni, o “punti d'incrocio”, di un unico reticolo infinito che le determinerebbe totalmente ed esaustivamente: tra l'altro, se così fosse, qualsiasi libertà d'azione o autonomia significativa sarebbe esclusa da qualsivoglia entità concreta, ma una visione di questo genere finirebbe col negare totalmente le modalità più ovvie ed elementari con cui noi tutti costantemente viviamo e operiamo.

Il mondo, per come appare alla sensibilità originaria e per come continuerà ad apparire nonostante tutte le rielaborazioni intellettualistiche che l'hanno rifiutato o ricreato altrove,

non si presenta né come un insieme di dati sensoriali o di flussi in continuo e perenne divenire (Eraclito, certe forme di empirismo, ecc.), né come un'unica Realtà Infinita di cui le singole entità visibili sono soltanto temporanee onde o increspature (Spinoza, Hegel, Plotino, forme varie di idealismo anche orientale, induismo, ecc.), ma, molto più semplicemente e modestamente, come un insieme di "cose" in se stesse concluse e raccolte (oggetti inanimati naturali o artificiali, piante, animali, uomini, ecc.) che, più o meno pacificamente, entrano ed escono dall'orizzonte degli eventi e degli accadimenti, e le cui combinazioni possibili danno luogo ai cosiddetti *fatti* della natura e della storia.

Ciò non esclude, naturalmente, che l'infinito, o l'assoluto che dir si voglia, a sua volta *si mostri* nel mondo, come tralucendo *attraverso* certi eventi e *attraverso* certe particolari situazioni, ma questo non vuol dire che le "cose" vengano, sempre e comunque, percepite ed esperite come sue emanazioni o irradiazioni, come se non fossero cioè dotate di alcuna "corposa" e "densa" autonomia individuale.

Esponendomi volutamente all'accusa di ingenuità antifilosofica io vorrei, in queste ricerche, mettere tra parentesi tutte le costruzioni teoriche che hanno, pur con tutta la loro raffinatezza, generato *altri mondi* visibili soltanto con lo sguardo d'aquila della mente e del pensiero puro: e vorrei limitarmi a *descrivere* le modalità fondamentali con cui il cosiddetto "mondo dell'apparenza" si offre e si manifesta, confidando nel fatto che il *significato* di una tale apparenza non sia affatto irrilevante, erroneo o illusorio come, spesso e volentieri, viene ribadito e affermato.

E dunque ritengo che, nelle modalità originarie con cui l'apparire del mondo si dispiega e si offre alla nostra esperienza, non si possa negare, ossia rifiutarsi di *vedere*, che intorno a noi appaiono e scompaiono *oggetti ben conclusi e compatti*, dai confini precisi e definiti, che esibiscono una sostanziale *chiusura e impenetrabilità* rispetto alle altre "cose" e agli altri oggetti.

La chiusura e l'impenetrabilità degli oggetti esclude, in pratica, che una relazione autentica e completa, basata su una totale e compiuta compenetrazione reciproca, sia possibile ad un livello soltanto "cosale" o oggettuale, il che si nota, ad es., anche nei rapporti umani, i quali, se non superano il contatto, soltanto contiguo e superficiale, dei corpi viventi (i quali sono anch'essi oggetti), non possono intessere relazioni veramente indelebili e significative.

Una relazione profonda, in grado di raggiungere una sorta di "fusione" reale e autentica, è possibile soltanto sul piano "spirituale", quando vedremo entrare in campo le nostre realtà immateriali, le quali non sono oggetti, e neppure eventi o accadimenti: con l'importante

sottolineatura che non si tratta dello Spirito come lo intende la tradizione teologico-metafisica occidentale (e forse anche orientale), ma di fenomeni aventi anch'essi una propria concretezza individuale, quindi molto più simili a ciò che l'esperienza dell'animismo primitivo suggeriva ed evocava.

Tornando comunque alla chiusura e all'impenetrabilità degli oggetti sensibili, è interessante notare il fatto che simili oggetti sono chiusi e impenetrabili *persino ai loro stessi costituenti*.

Ad es., è chiaro che una casa è fatta (anche) di mattoni: tuttavia l'essere-casa *esclude* l'essere-mattone, e la casa, nella sua identità di esser-casa, *non* è i mattoni che la costituiscono.

Il corpo vivo di un uomo è interamente composto di atomi, di molecole e di cellule, eppure, in quanto corpo vivente individuato e specifico, *non* è gli atomi, le molecole e le cellule che lo compongono.

Ogni oggetto individuato ha una "forma", una "attualità", che lo individua precisamente e che è esclusiva anche rispetto ai propri stessi costituenti: in un certo senso essa li respinge nel momento stesso in cui li ospita in sé e li include in sé, per cui è come se essa "li tradisse", poiché utilizza i suoi costituenti per mantenere una propria individualità specifica che alla lunga finisce con l'escluderli (non c'è proprio da meravigliarsi se, talvolta, i singoli costituenti si ribellano...).

C'è sempre qualcosa di respingente e di escludente nell'essere-oggetto e nell'essere-"cosa", e forse proprio per questo gli oggetti, in quanto tali, sono in se stessi quieti e raccolti, a meno che forze vive e intense non li costringano a rinunciare alla propria conclusa definizione - e i poeti, i romanzieri, i pittori e gli artisti hanno, tra gli altri, anche il compito di salvare gli oggetti dalla loro raggelata impenetrabilità, liberando i sensi e i significati in essi reclusi, sensi e significati che non possono essere, a loro volta, "cose" o oggetti.

7. Anche gli oggetti ideali sono chiusi e impenetrabili

La chiusura e l'impenetrabilità reciproca degli oggetti è, a mio parere, piuttosto evidente nel caso si tratti di oggetti *sensibili*, ossia di "cose" del cosiddetto "mondo esterno" fisico-naturale.

Potrebbe, forse, sembrare meno evidente qualora si passi a considerare gli *oggetti logico-ideali*, ossia le entità che solo gli “occhi mentali” riescono a vedere, a definire e a scorgere in uno *spazio logico* che ben poco ha a che fare con lo spazio fisico-naturale.

Penso comunque di poter affermare, e di riuscire a mostrare, che anche gli oggetti logico-ideali sono reciprocamente chiusi e impenetrabili, anche se questa affermazione sembrerebbe contraddire, piuttosto drasticamente, le posizioni teoriche che parlano di un'autentica e profonda *dialettica* tra gli oggetti ideali stessi.

Prima però di considerare questo punto delicato, conviene analizzare le eventuali modalità di rapporto tra gli oggetti ideali e gli oggetti sensibili.

Il problema si potrebbe impostare in questi termini: gli oggetti logico-ideali possono in qualche modo *compenetrarsi profondamente con quelli sensibili*? E', in altre parole, possibile una *partecipazione profonda* degli oggetti sensibili a quelli ideali, un confluire autentico e reale tra le due tipologie di oggetti?

Forse gli oggetti ideali potrebbero non essere “duri” e respingenti come quelli sensibili: nella loro aerea e immateriale natura, forse potrebbero insediarsi e “calarsi” *dentro* gli oggetti e le cose sensibili, formando per così dire un tutt'uno con essi e conservando tuttavia la loro identità specifica: se così fosse, essi non sarebbero chiusi, escludenti e impenetrabili.

Ebbene, secondo me una partecipazione di questo genere in realtà è impossibile: gli oggetti ideali sono altrettanto impenetrabili e chiusi di quelli sensibili, e il mondo degli oggetti ideali è *totalmente separato e altro* rispetto al mondo degli oggetti sensibili.

Per motivare una simile affermazione, che ad alcuni potrà apparire un poco drastica, ricorrerò ad alcune concrete esemplificazioni.

Prendiamo, tanto per cominciare, una qualsiasi *legge della fisica*.

Non c'è dubbio che essa è un oggetto esteso nello spazio logico, che è possibile in qualche senso “vedere” con la mente e col pensiero puro, mentre sicuramente non è un oggetto sensibile poiché è del tutto priva di qualità fisiche come il colore, il peso, la consistenza tattile, ecc.

Un tale oggetto logico può essere interpretato in vari modi: per i platonici esso sarà *realmente esistente* nel “mondo iperuranico delle forme”, e la nostra mente potrà soltanto accoglierlo e “vederlo”, mentre per i nominalisti e per i convenzionalisti si tratterà di una *astrazione mentale* prodotta dalla mente stessa, magari per schematizzare in modo coerente il mondo esterno sensibile, oppure per cogliere e ordinare alcuni suoi aspetti.

Ora, queste interpretazioni sono del tutto irrilevanti per le ricerche che stiamo svolgendo, poiché la legge della fisica resta *comunque* un oggetto logico-ideale anche nel caso essa venga semplicemente “fabbricata” e costruita dalla mente umana, così come una sedia resta comunque un oggetto fisico anche se è stata artificialmente costruita dal falegname. Il problema a questo punto è il seguente: ha senso sostenere che le leggi della fisica *esistono all'interno degli oggetti del mondo sensibile?*

Le leggi fisiche sono “là fuori” nel mondo esterno insieme alle stelle, alle rocce e agli alberi? Oppure sono condannate ad esistere solo nello spazio logico o “iperuranico”, in uno spazio, altro e separato da quello fisico, costruito o visto nel chiuso della mente umana?

Ebbene, il fatto che gli oggetti sensibili *obbediscano* a ciò che viene “decretato” dalle leggi fisiche, il fatto che essi si comportino *assecondandole e seguendole*, non significa, in nessun modo, che questi oggetti *siano* leggi fisiche, o che le leggi fisiche *siano in essi*: altrimenti bisognerebbe supporre che una legge fisica abiti, come una specie di fantasma invisibile e impercettibile, “dentro” gli oggetti, ma questa mi sembra, francamente, un'ipotesi del tutto insostenibile.

Là fuori nel mondo esterno ci sono alberi, stelle, animali, ma *non c'è neanche l'ombra di una legge fisica* che possa essere trovata come si trovano le altre cose, e supporre che essa sia presente come una sorta di spettro invisibile nelle cose mi sembra sinceramente improbabile, inutile e fuori luogo.

Una legge è, in fondo, un sistema di regole come un altro: io posso seguire scrupolosamente il *regolamento* del mio condominio anche nei più minuti dettagli, ma non per questo avrebbe senso affermare che io *sia diventato* il regolamento condominiale, o che quest'ultimo sia *entrato dentro di me* come una specie di entità impercettibile che abiti *in me*: molto più semplicemente, io mi limito ad *assecondare* quanto prescritto dal regolamento, ad *obbedire* al regolamento, senza che *in me* ci sia la benché minima briciola di regolamento.

Io e il regolamento condominiale continuiamo a restare *del tutto distinti e separati* anche se lo seguo alla lettera nei più precisi dettagli – e quando dico, eventualmente, che il regolamento “è diventato parte di me” intendo usare, semplicemente, un'espressione metaforica per indicare il fatto che io lo seguo scrupolosamente, in un modo che è divenuto automatico e istintivo.

Gli oggetti naturali *obbediscono* alle leggi fisiche continuando tuttavia a restare assolutamente distinti e separati da esse: sicuramente ci può essere, e c'è effettivamente,

un *rapporto* tra gli oggetti e le leggi, ma un tale rapporto non implica una compenetrazione, una fusione tra questi elementi.

Allo stesso modo, un uomo che si comporta *secondo giustizia* non è abitato dal criterio logico-ideale della giustizia (in qualsiasi modo essa venga concepita), come se la giustizia fosse una specie di strana entità spettrale che soggiornerebbe *dentro* di lui: molto più semplicemente, si tratta di un uomo che *segue* e *asseconda* quanto prescritto dal criterio logico-ideale della giustizia, il quale se ne resta chiuso e impenetrabile, isolato e tranquillo nel mondo dello spazio logico-ideale.

Proseguendo con le esemplificazioni, e con buona pace dei Pitagorici antichi, non c'è traccia di numeri nella realtà fisico-naturale, dove si possono trovare, solo e soltanto, cose numerate e contate, oppure oggetti che *seguono* e *assecondano* quanto prescritto da eventuali rapporti numerici.

Ancora, due oggetti uguali non sono abitati dal "fantasma invisibile" dell'uguaglianza: sono, molto più semplicemente, due oggetti che vengono paragonati utilizzando il criterio mentale dell'uguaglianza, il quale continua a soggiornare imperturbato nello spazio iperuranico della logica pura.

Il teorema di Pitagora non permea, immaterialmente e invisibilmente, i triangoli reali: più semplicemente, questi ultimi si limitano a seguire docilmente i requisiti prescritti e ordinati dal teorema.

In definitiva gli oggetti logico-ideali *non sono meno chiusi e impenetrabili di quelli sensibili*: anzi, forse lo sono perfino in misura maggiore, considerato che gli oggetti sensibili possono, almeno, essere frantumati e distrutti, mentre gli oggetti ideali sono inattaccabili proprio per la loro quasi irritante incorporeità.

Per concludere questa serie di considerazioni sulla chiusura e sull'impenetrabilità reciproca degli oggetti, chiediamoci, in fine, se queste caratteristiche possono essere estese *anche ai rapporti reciproci tra oggetti logico-ideali*.

Due o più oggetti logico-ideali possono fondersi e compenetrarsi reciprocamente *continuando tuttavia a mantenere la propria identità?*

Anche se, a prima vista, ciò sembrerebbe poter avvenire, in realtà le correlazioni che senz'altro esistono tra gli oggetti ideali non si risolvono mai in una loro vera e propria fusione e compenetrazione, a meno di negare, come talune impostazioni idealistico-dialettiche hanno effettivamente tentato di fare, l'esistenza effettiva degli oggetti logici come tali, cioè considerati nella loro definita e conclusa autonomia.

Prendiamo, a titolo di esempio, un oggetto mentale qualunque, ad es. il concetto universale di *umanità*, il quale può essere definito e articolato in vari modi, e che dovrebbe, almeno in teoria, comunicarci l'essenza specifica, la "quiddità", di ciò che rende *uomini* i singoli individui empiricamente esistenti nel mondo sensibile, tutti diversi tra di loro tranne nel fatto di *essere uomini*.

Abbiamo già visto, precedentemente, che un oggetto mentale di questo genere, totalmente incorporeo e di per sé privo di caratteristiche sensibili, non può confluire e compenetrarsi con gli individui concretamente esistenti, come se in essi fosse presente una specie di "fantasma invisibile" che in qualche modo li permea e li rende uomini: molto più semplicemente, gli individui concreti *assecondano* le caratteristiche che un simile concetto prescrive loro, oppure che un simile concetto si limita a descrivere e a rilevare, senza che il concetto agisca magicamente dentro di loro come una sorta di entità spettrale.

Ma chiediamoci, a questo punto, se il concetto universale di umanità possa fondersi e compenetrarsi con altri concetti e con altri oggetti puramente mentali, cioè visibili soltanto con lo sguardo del pensiero puro.

L'oggetto logico-mentale "umanità", tanto per cominciare, è *identico* a se stesso e *diverso* dagli altri oggetti logico-mentali: se ne dovrebbe concludere che esso si compenetra totalmente, in una fusione completa, con gli oggetti logici dell'*identità* e della *differenza*?

Anche l'identità è identica a se stessa e diversa dalla differenza, dunque *nell'identità* dovrebbe essere contenuta la differenza stessa?

A mio parere le cose non stanno affatto così: il fatto che il concetto di umanità sia uguale a se stesso *non significa affatto che dentro di lui sia presente il concetto di uguaglianza*, come se i due concetti si compenetrassero e si fondessero insieme.

Molto più semplicemente, significa che l'umanità, tra le molteplici sue caratteristiche, ha anche quella di *assecondare* il criterio dell'uguaglianza a se stessa, ma *essere uguale non significa essere l'uguaglianza* (come essere alto non significa essere l'altezza), né, tanto meno, essere *dentro* l'uguaglianza, poiché i concetti universali dell'uguaglianza, della differenza e dell'umanità continuano a restare criteri logici e oggetti ideali *assolutamente distinti e separati*, destinati a *respingersi* e a *escludersi reciprocamente* per loro stessa natura.

In realtà è soltanto il potere attivo e dinamico della mente che riesce a vedere l'uguaglianza nella differenza, la differenza nell'uguaglianza, e l'uguaglianza e la differenza nell'umanità, ma questo vedere-insieme non si risolve mai in una completa e totale fusione

e compenetrazione degli oggetti logici fra di loro, come se il concetto di differenza fosse il concetto di uguaglianza o abitasse *dentro* il concetto di uguaglianza, l'idea di uguaglianza fosse l'idea di differenza o si celasse *nell'*idea di differenza, e i concetti di differenza e di uguaglianza fossero il concetto di umanità, o fossero presenti *dentro* il concetto di umanità.

I concetti, considerati *in quanto tali*, restano reciprocamente chiusi e impenetrabili, ed è solo per l'intervento di un *qualcosa che non è a sua volta un concetto*, per l'intervento del potere dinamico e attivo dello spirito o della mente, che essi possono essere rapportati e intersecati tra di loro: in altre parole, differenza, uguaglianza e umanità possono "compenetrarsi" e sovrapporsi *solo nello spirito, o nella mente, la quale li incrocia tra di loro e cerca di tenerli insieme*, ma essi, lasciati a loro stessi, non possono che sottostare al principio dell'identità ed escludersi reciprocamente.

Ciò non toglie, naturalmente, che tra i vari concetti ci siano *correlazioni significative*, tanto è vero che è spesso impossibile definire un concetto senza riferirsi ad un altro: ma correlazione non significa identificazione, non significa, necessariamente, fusione e compenetrazione.

C'è una sola via per cercare di negare la chiusura e l'impenetrabilità reciproca degli oggetti mentali, ed è quella, drastica e definitiva, di *negare l'esistenza stessa di questi oggetti*.

L'apertura di questa via è stata tentata da tutte le impostazioni di carattere panteistico e monistico in senso lato (come ad es. l'induismo, il neoplatonismo, il misticismo speculativo, lo spinozismo, l'idealismo tedesco, ecc.): secondo queste impostazioni *esiste soltanto la Realtà Infinita*, e tutto il resto non è altro che una sua temporanea "onda" o "increspatura", per cui gli oggetti, sia sensibili che ideali, *in quanto tali* non sussistono, perché sono soltanto modi temporanei con cui l'Assoluto, o l'Infinito, presenta se stesso.

Applicando questa impostazione agli oggetti mentali, il risultato non potrà che essere la loro *dissoluzione in una Mente Infinita*, per cui ogni oggetto ideale finirà con l'essere, alla fine dei conti, solo un temporaneo modo di autopresentazione di quest'ultima, la quale viene concepita come l'unica realtà esistente (come dire che esiste solo l'oceano, e non le sue singole onde considerate nella loro autonomia l'una dall'altra).

Naturalmente la Mente Infinita, o la Realtà Infinita, *non potrà essere concepita come una specie di macro-oggetto, o di super-oggetto*, poiché in questo caso escluderebbe anziché includere i suoi momenti: essa non può che essere Vita, Intensità, Spirito irreficabile e irriducibile a "cosa" o a "sostanza rigidamente oggettuale", oppure, per dirla con l'induismo o col misticismo speculativo, Nulla, "Vuoto" o "Vacuità".

Ora, ammetto il fascino e la malia esercitata da concezioni di questo genere: esse stemperano nell'infinito la dura realtà quotidiana, sciogliendo i "grumi" costituiti dalle "cose" nell'unitarietà di un oceano dove, forse, tutti sognano di naufragare.

Purtroppo però (o per fortuna?), la modalità originaria e genuina con cui il mondo si mostra fenomenologicamente ai suoi abitanti non è affatto quella di un'unica Realtà Infinita che mostra continuamente se stessa in vari aspetti, "onde" o "increspature", come se le "cose", gli oggetti e i fatti non esistessero di per se stessi.

Occorrono rielaborazioni intellettuali molto sofisticate per giungere alle concezioni monistiche e panteistiche, rielaborazioni che, alla fin fine, rientrano nella tendenza, analizzata ampiamente nel capitolo precedente, per la quale vengono (ri)creati altri mondi visibili solo dallo sguardo del pensiero puro, mondi che, alla lunga, fagocitano e distruggono l'originaria manifestazione della cosiddetta "apparenza".

Il mondo, originariamente, non si offre né come un insieme di flussi e di dati sensoriali in continuo e inarrestabile mutamento, né come un unico "blocco infinito" in cui le singole entità siano solo momenti insussistenti e privi di autonomia: al contrario, nell'abbraccio unitario di un infinito che resta rispettosamente sullo sfondo, senza spesso farsi neppure notare, entrano ed escono, dall'orizzonte degli eventi, "cose" ed entità in se stesse compatte e raccolte, ben individuate e caratterizzate, che possono o meno entrare in relazioni reciproche di vario tipo, ma che non possono essere totalmente dissolte in un reticolo relazionale concepito come l'unica e la sola realtà.

Ebbene, io non credo che questa modalità originaria con cui il mondo si presenta possa essere mai negata, nonostante tutti i tentativi di sostituire, a questa cosiddetta "apparenza", presunte realtà a conti fatti soltanto teoriche, cioè visibili soltanto nella chiusura dell'"abitacolo mentale".

La direzione delle presenti ricerche, al contrario, confida nel modo immediato con cui l'esperienza si presenta, cercando di descriverne il senso e il significato senza negarlo e rifiutarlo.

Gli oggetti, le "cose" e le varie entità che affollano il mondo conosciuto potrebbero anche, forse, essere state create o prodotte da una sorta di Spirito Infinito, ma, ciò nonostante, risultano *comunque* dotate di una loro almeno relativa *autonomia*, di una loro individualità ben precisa e caratterizzata che impedisce la loro totale risoluzione nell'assoluto: almeno questo è ciò che fenomenologicamente appare, e che non potrà mai essere del tutto negato fino a quando, concretamente, vivremo e opereremo nel mondo reale e quotidiano.

In definitiva, dunque, credo sia impossibile evitare di riferirsi, costantemente, a *oggetti* e a *eventi* che, combinati insieme in certi modi specifici, danno luogo ai *fatti* della natura e della storia, e che sia impossibile evitare di attribuire, a queste entità, un loro grado di ben precisa e “atomica” irriducibilità al Tutto.

Torniamo dunque, alla fine dei conti, alla *chiusura* e all'*impenetrabilità* degli oggetti (sia sensibili che ideali), la quale non significa altro, in fondo, che una legittima rivendicazione della loro specifica e irriducibile individualità.

8. *Uno sguardo riassuntivo sulle principali caratteristiche degli oggetti*

Tirando le somme di queste annotazioni sulle caratteristiche principali degli oggetti, possiamo ora cercare di riassumerle e di condensarle.

Un qualsiasi fenomeno che ci capita di incontrare è un *oggetto*, o una “cosa” che dir si voglia, nel momento in cui possiede le seguenti tre caratteristiche: 1) è *di per se stesso considerabile e “ritagliabile” dal contesto in cui è inserito*, costituendo un’entità compatta e definita che spicca, in modo netto e deciso, su uno sfondo (logico o fisico); 2) è *esteso nello spazio (logico o fisico)*, nel senso che *occupa* una certa porzione di spazio distribuendosi in essa, ed esibendo una *struttura di parti com-presenti* (in alcuni casi anche del tutto omogenee tra di loro), ossia presenti-insieme nello spazio considerato, una struttura che *non varia per almeno un certo periodo*, per cui un oggetto esiste ma non accade, ed è il contrario di un flusso; e infine 3) è *chiuso e impenetrabile*, nel senso che non può fondersi e compenetrarsi con altri oggetti senza perdere la propria identità costitutiva.

Queste caratteristiche valgono sia per gli oggetti sensibili che per gli oggetti ideali o mentali, sia per le “cose” percepibili dai sensi, o rilevabili (anche indirettamente) da appositi macchinari sperimentali, sia per gli oggetti visibili con lo sguardo mentale, con la sola differenza che gli oggetti sensibili occupano uno spazio fisico-naturale “esterno”, mentre gli oggetti mentali sono estesi in uno spazio “interno” o puramente logico – e se alcuni oggetti ideali non risultano “visibili” nello spazio logico, allora, in questo caso, vengono sostituiti dalle loro *definizioni*, in modo tale che la definizione “*sta per*” l’oggetto e, in pratica, prende il suo posto (in questo caso l’oggetto ideale finisce con l’identificarsi con la sua stessa definizione, la quale, dal canto suo, non può non risultare visibile nello spazio logico).

Se un fenomeno non dovesse soddisfare le caratteristiche che abbiamo appena riassunto, si dovrebbe concludere che esso non è una “cosa” o un oggetto, e dunque se si dovesse riuscire a mostrare che *nessun* fenomeno le possiede, allora si dovrebbe concludere che in realtà non esistono “cose” o oggetti, ma solo fenomeni di natura diversa (ad es. eventi), oppure che esiste solo il blocco unitario della Realtà Infinita che autopresenta se stesso in modalità non reificabili e non cristallizzabili.

Siccome le presenti ricerche si ispirano, genericamente, al metodo fenomenologico, esse si dissociano da qualsiasi elucubrazione mentale, o intellettuale che dir si voglia, che intenda rifiutare e negare, giudicandolo erroneo e falso, il mondo dell’esperienza immediata in cui vive e concretamente opera la sensibilità originaria dell’uomo.

Qui non vogliamo costruire altri mondi visibili solo sullo “schermo mentale”, ma, al contrario, intendiamo *descrivere* le modalità significative con cui il mondo concretamente e immediatamente esperibile si manifesta: e nel mondo, colorato e concreto, che l’uomo ha sempre abitato e che per lungo tempo continuerà ad abitare, è impossibile evitare di incontrare la “dura”, ma proprio questo bella e intrigante, realtà individuata di cose e di oggetti ben caratterizzati e irriducibili ad altro.

9. *Gli eventi e i loro aspetti notevoli: il loro carattere essenzialmente temporale*

Accanto agli oggetti, o alle cose che dir si voglia, capita continuamente di incontrare, in questo nostro mondo, gli *eventi* o gli *accadimenti*, senza i quali il mondo non muterebbe e non diverrebbe: essi costituiscono il lato dinamico della realtà, se non ci fossero tutto resterebbe congelato, bloccato e “morto”.

Alcune impostazioni teorico-filosofiche hanno, soprattutto (ma non solo) in periodi recenti, cercato di ricondurre l’intera realtà a un insieme di eventi, di accadimenti e di flussi, sostenendo, addirittura, l’inesistenza o l’illusorietà degli oggetti: come ho già avuto modo di notare, intendo dissociarmi da queste esagerazioni, poiché, a mio avviso, dal punto di vista *fenomenologico*, ossia delle descrizioni dei modi originari e immediati con cui l’esperienza si mostra e si manifesta, una negazione totale e completa degli oggetti in realtà è impossibile.

Ad ogni modo, concentriamoci ora su alcune caratteristiche notevoli degli eventi, caratteristiche che li distinguono e li differenziano dagli oggetti, anche se, come in seguito vedremo, esistono anche certe caratteristiche che *accomunano* le “cose” e gli

accadimenti, per cui le due tipologie di fenomeni non sono, in fondo, totalmente e irriducibilmente contrapposte.

Ora, la caratteristica di gran lunga più importante di qualsiasi evento è il suo carattere *diveniente*, per cui l'evento *accade e non permane*: dunque, qualsiasi evento è fatto di una "stoffa" *essenzialmente temporale*.

In questo senso gli eventi si contrappongono agli oggetti, i quali permangono (almeno per un certo periodo) e "tagliano di traverso", come dighe o sbarramenti, il fluire temporale, mentre gli eventi assecondano e seguono questo stesso fluire, identificandosi quasi con esso.

Gli eventi trovano nella *durata* la loro caratteristica più importante, nel senso che un evento che non dura non può presentarsi, anzi in questo caso ci troveremmo di fronte ad una vera e propria contraddizione in termini, come a dire a "un cerchio quadrato".

Proprio per questo possiamo dire che gli eventi sono *instabili e mutevoli per loro stessa natura*: se un evento si ripete restando omogeneo per un certo periodo, ciò non può essere dovuto al suo carattere diveniente ed eventuale, ma o al caso, cioè a un favore della sorte, oppure a una qualche *ragione*, o a una qualche circostanza, che costringe l'evento a ripetersi in modo omogeneo – è infatti temporale ciò che non possiede in se stesso il principio della propria stabilità e della propria permanenza, e se *tutto* fosse temporale, se tutto fosse, per così dire, "fatto di tempo", allora *tutto dovrebbe essere temporale tranne il tempo*, il quale non potrebbe, dal canto suo, essere fatto di una "stoffa" a sua volta temporale e instabile.

10. Un caso particolare di eventi puri: i moti dell'animo

Il carattere essenzialmente mutevole e temporale degli eventi, per cui essi mutano rigenerandosi continuamente anche quando si ripetono, per caso o per qualche ragione, in modo omogeneo e costante, si nota nettamente nella particolare classe di accadimenti che riguardano un importante lato della cosiddetta esperienza interna: mi riferisco ai *moti dell'animo*, come ad es. il timore o la rabbia, l'agitazione o la calma, l'angoscia o la speranza.

Questi particolari eventi sono *accadimenti puri*, nel senso che possono essere considerati *di per se stessi*, senza che aderiscano necessariamente a qualche oggetto specifico: anche se questi eventi accadono pur sempre nell'ambito di una spazialità di loro propria competenza, nel senso che non sembrano oltrepassare i confini "privati" di una particolare

corporeità viva e operante, si tratta di eventi che, come tali, non sembrano occupare spazio alcuno (se parliamo di una grande speranza, si tratta ovviamente di una metafora per indicare la forza, l'intensità che emerge nel sentimento, e non certo di una grandezza misurabile col metro o col centimetro).

Non occupando propriamente spazio, un moto dell'animo si presenta in una sorta di *durata allo stato puro*, per cui parlare di *stato* d'animo in realtà è fuorviante, poiché se un sentimento resta costante lo fa rigenerandosi continuamente allo stesso modo, e quindi ci troviamo *sempre* di fronte ad una durata temporalmente caratterizzata, ad un evento che *si distende nel tempo* e che *occupa* del tempo.

E' proprio la natura diveniente e temporale dei moti dell'animo a determinare il carattere *intrinsecamente instabile* della sfera psichica, per cui se quest'ultima esibisce delle regolarità che costantemente si ripetono, ciò non può derivare dal carattere comunque mutevole degli eventi psichici, ma da qualche circostanza ad essi esterna, oppure da qualche *ragione* che si è sedimentata nella costituzione psichica di un certo soggetto, ragione che non può, a sua volta, essere un evento psichico o un moto dell'animo – e per questo il nucleo ontologico della persona, la profondità essenziale dell'essere personale (in grado di influire e di determinare la sfera psichica), non può identificarsi con un semplice insieme di accadimenti psichici o psicologici (lo stoicismo antico, ad es., parla di un "centro egemonico" da cui sgorgano tutte le facoltà dell'anima, mentre il misticismo speculativo si riferisce a un "fondo dell'anima", atemporale e ineffabile, che non è mai riducibile a ciò che si distende in un fluire temporale).

11. Alcune analogie tra gli oggetti e gli eventi: sia gli uni che gli altri sono estesi e strutturati

Ora abbandoniamo il terreno delle differenze e delle contrapposizioni, per concentrare le nostre analisi sulle caratteristiche che *accomunano*, anziché distinguerli e contrapporli, gli oggetti e gli eventi, le "cose" e gli accadimenti.

Senza escludere altre possibili caratteristiche comuni, che non sono tuttavia particolarmente significative ai fini delle ricerche che stiamo svolgendo, un aspetto molto importante che affratella e unisce gli oggetti e gli eventi, al di là di tutte le loro possibili differenze reciproche, è il seguente: sia gli oggetti che gli eventi sono fenomeni *estesi e strutturati*, nel senso che essi *si distendono e si estroflettono nel tempo e/o nello spazio*,

esibendo ben precise *strutture*, ben precise morfologie, sicché è *sempre* possibile dire che un oggetto, o un evento, “è fatto in un certo modo o avviene in un certo modo”.

In tal senso non possono esistere oggetti ed eventi del tutto semplici, e, di conseguenza, gli oggetti e gli eventi in quanto tali non possono essere *intensi*, ma solo e soltanto estesi, anche se possono essere i portatori, o i messaggeri, di particolari intensità qualitative che attraverso di essi si manifestano.

A proposito della struttura e della morfologia degli oggetti e degli eventi, la differenza consiste nel fatto che, mentre negli oggetti la struttura emerge *nello spazio*, con una serie di parti com-presenti, ossia presenti insieme nello stesso istante ma in luoghi diversi (è questo l’aspetto “contemporale” degli oggetti, per cui essi “tagliano di traverso” il tempo come dighe o sbarramenti), la struttura e la morfologia degli eventi emerge *nel tempo*, e dunque le “parti” di cui è composto un evento si chiamano *fasi*, e possono anche comparire nello stesso spazio ma in momenti diversi, come, tanto per intenderci, appare e si dissolve il divenire sonoro di una melodia.

Per questo possiamo affermare che gli oggetti sono fenomeni essenzialmente spaziali, mentre gli eventi sono essenzialmente temporali.

Il che significa, esprimendoci un poco metaforicamente, che anche se un oggetto occupa comunque del tempo, esso lo fa sempre in un certo senso “controvoglia”, come se nel tempo non si trovasse a casa propria, perché l’ideale di un oggetto sarebbe quello di resistere al tempo, di contrapporsi al fluire temporale e, addirittura, di uscire dal tempo salvandosi dai suoi effetti corrosivi e usuranti (per questo un oggetto spicca sul tempo senza mai immergersi profondamente nel tempo, almeno fino a quando il tempo stesso non lo travolge e non lo sommerge con le proprie impetuose correnti); al contrario, anche se esistono certi eventi che occupano porzioni di spazio (come ad es. il camminare, spazialmente coestensivo al corpo che cammina), essi non trovano nello spazio il loro ambiente ideale, poiché lo spazio, che è la forma generale della simultaneità, in realtà nega proprio il carattere più significativo degli eventi stessi, ossia il loro essere dinamici e mutevoli (senza il quale gli eventi cesserebbero di essere tali).

Mentre il tempo rappresenta una minaccia per l’esistenza degli oggetti, lo spazio, di per se stesso considerato, bloccherebbe e congelerebbe gli avvenimenti, immobilizzandoli in un unico “istante atemporale”: per questo ogni avvenimento tende a fuggire dallo spazio in cui si trova momentaneamente rinchiuso come in una specie di gabbia, mentre, al contrario, ogni “cosa” o oggetto cerca di resistere, o di negare, il tempo in cui è costretto a dover comunque soggiornare come in una specie di campo minato, o di zona pericolosa.

Ad ogni modo, ciò che qui interessa sottolineare è che non possono esistere oggetti ed eventi del tutto semplici, cioè privi di struttura e di morfologia: solo che la struttura degli oggetti appare sempre nello spazio e “*contro* il tempo”, mentre la struttura degli eventi si manifesta in una serie di fasi temporali, cioè appare *col* tempo e *seguendo* il tempo: resta tuttavia il fatto che sia gli oggetti che gli eventi sono “fatti in un certo modo, o accadono in un certo modo”, ossia esibiscono strutture e morfologie *estese* nello spazio-tempo – il che vale anche nei casi in cui le parti, o le fasi, di queste strutture, sono del tutto identiche e tra di loro omogenee.

E' bene precisare, a proposito degli eventi, che essi, pur immergendosi profondamente nel tempo e pur trovando nel tempo l'ambiente più congeniale alla loro natura diveniente e mutevole, non si identificano *totalmente* col tempo, nel senso che formano *quasi* un tutt'uno con esso, ma il quasi è d'obbligo e non può essere eliminato, pena la scomparsa dell'evento stesso.

Infatti, qualora l'avvenimento si identificasse *totalmente* col fluire del tempo allo stato puro, esso finirebbe col risultare invisibile, come totalmente incolore e diafano è il puro fluire del tempo considerato in se stesso, un puro fluire in cui non succede e non accade assolutamente nulla (il tempo allo stato puro è mortalmente noioso).

In fondo anche gli eventi, sia pure in misura minima, si distinguono dal tempo in cui, e con cui, appaiono in successioni di fasi.

La differenza, in rapporto agli oggetti, è che gli eventi hanno assolutamente bisogno del tempo per manifestarsi e per apparire, per cui trovano nel tempo un amico intimo e inseparabile, con cui vivere in una vera e propria simbiosi: gli accadimenti si generano *col* tempo e *insieme al* tempo, e senza tempo cesserebbero di esistere e “morirebbero”, mentre per gli oggetti il discorso è addirittura contrario, perché essi esistono *nonostante* e *contro* il tempo (anche se è comunque il tempo a presentarli sulla scena del mondo e poi a portarseli via, al di fuori di ogni apparire).

12. Gli eventi, come gli oggetti, non possono essere di per se stessi intensi

Il carattere *esteso* e *strutturale* degli oggetti e degli eventi, per cui essi manifestano ben precise morfologie *occupando* spazio e tempo e distendendosi nello spazio e/o nel tempo, è importante per il rapporto che le “cose” e gli avvenimenti dispiegano con ciò che è intenso e, dunque, anche significativo: infatti gli oggetti e gli eventi *non possono, di per se*

stessi e come tali, esseri intensi, anche se possono essere portatori o “messaggeri” di intensità particolari che attraverso di essi si manifestano.

La mancanza di intensità intrinseca tipica degli oggetti, già chiarita nelle pagine precedenti, vale anche per gli eventi.

E' *intenso* ciò che si raccoglie in un punto focale senza diluirsi nello spazio-tempo.

L'intensità può presentarsi in due forme o tipologie: o si parla di un'intensità semplicemente fisico-naturale, e allora ci si riferisce alla particolare energia o efficacia con cui un evento può provocare un certo effetto (per es. una forza notevolmente avvertita, o un certo grado di potenza nel produrre conseguenze di un certo tipo), ed è evidente che questo tipo di intensità, puramente fisico-naturale, non è a sua volta un oggetto o un evento; oppure si tratta di un'intensità per così dire “spirituale”, come quando, ad es., si dice che è intenso uno sguardo penetrante, oppure il *significato*, pregnante e profondo, di un'opera d'arte o di qualcosa che è capitato e che è successo.

Ora, in entrambi i casi gli oggetti e gli eventi possono essere *portatori* di particolari intensità fisico-naturali o “spirituali”, ma non possono essere intensi e significativi *in quanto oggetti e in quanto eventi*.

Per es. uno sguardo profondo e penetrante, oppure il significato pregnante e toccante di un brano musicale o di un dipinto, vengono sprigionati da particolari oggetti - dall'occhio che ti fissa in un certo modo, dai colori e dalle forme del quadro, dalla partitura bene eseguita o meditata e compresa – ma in se stessi sono “*puri quid*” senza alcuna struttura e senza alcuna morfologia, “pure luci” che non sono, a loro volta, cose strutturate, né eventi che accadono secondo certe specifiche modalità.

Per fare un altro esempio, anche la particolare forza o intensità di un sentimento non deriva dal sentimento *come evento*, ma dal *timbro qualitativo* che *attraverso* l'evento si manifesta – l'evento, infatti, è *l'accadere di certe qualità secondo una certa morfologia (anche omogenea) estesa nel tempo*, ma di per se stesso non è tali qualità, poiché è, appunto, il loro accadere e il loro manifestarsi in un certo modo.

Anche il significato di una frase non è un oggetto dotato di struttura, non è una parola in più che si aggiunge alle altre, e non è neppure un evento che accade distendendosi in un certo tempo: piuttosto, *attraverso* le parole dette e *attraverso* certe particolari strutture morfosintattiche, lampeggia un *quid intenso*, cioè non diluito e non esteso, assolutamente puntuale e a-spaziotemporale.

Gli oggetti e gli accadimenti, come fenomeni strutturati ed estesi, sono essenziali per permettere alle intensità qualitative di emergere e di manifestarsi: ma le “luci significative”

delle intensità qualitative, più o meno profonde e pregnanti anche in senso talvolta negativo, non sono, e non saranno mai, “cose” o eventi (il bene e il male, il valore e il disvalore, sono, platonicamente, “al di là dell’essere” e al di là di ogni mondo possibile).

13. *Struttura e funzione*

Per concludere questa serie di considerazioni sulla natura e sulle caratteristiche degli eventi e degli oggetti, vorrei accennare, brevemente, ai concetti di *struttura* e di *funzione*. Della *struttura* abbiamo già parlato, poiché, come abbiamo visto, essa è parte costitutiva sia degli oggetti che degli eventi. Laddove emerge una struttura, nel senso di una definita *morfologia* di parti interconnesse in un’unità, ci troviamo sicuramente di fronte ad uno o più oggetti, o ad uno o più eventi, che possono, o meno, entrare in relazioni reciproche, con la differenza che negli oggetti la struttura è sincronica, mentre negli eventi essa emerge diacronicamente.

La morfologia, per l’appunto, è proprio la *struttura* portante degli oggetti e degli eventi (e delle loro relazioni), il loro “telaio” e la loro “ossatura”, e se essa viene meno gli oggetti o gli eventi collassano e cessano di esistere.

L’aspetto morfologico e strutturale è proprio ciò che distingue e differenzia gli oggetti e gli eventi dai fenomeni immateriali che analizzeremo: questi ultimi, come vedremo, anche se sono perfettamente reali, *non hanno struttura e morfologia*, presentandosi come *puri quid* del tutto intensi e inestesi.

Di tutto ciò che ha una morfologia o una struttura è possibile dire *come* è fatto, o *come* accade, per cui gli oggetti e gli eventi - i quali, combinati insieme secondo certe relazioni, formano i *fatti* del mondo - costituiscono il *come* dell’esperienza e dell’esistenza: in tal senso essi si contrappongono al *che* di altri fenomeni che sono *quid* indefinibili e ineffabili, e dunque in se stessi privi di struttura e di morfologia (le realtà immateriali che studieremo rientrano in quest’ultima categoria).

Nel capitolo sulla profondità delle realtà immateriali vedremo che il lato significativo e autenticamente espressivo dell’esistenza non può derivare dal *come* di qualcosa, ma solo dal suo *che*: ciò vuol dire che i fenomeni dotati di struttura non possono essere *in se stessi* autenticamente sensati e significativi, ma lo possono essere solo in quanto portatori, o messaggeri, di fenomeni non strutturali che *attraverso* gli oggetti e gli eventi dotati di struttura e di morfologia hanno modo di rivelarsi e di manifestarsi.

Ogni struttura è pur sempre un mezzo, talvolta necessario e imprescindibile, per “captare” o irraggiare “luci oltrestrutturali” significative e più o meno espressive: ma se resta *solo* la struttura, abbandonata dalla freschezza dello “spirito” che la anima e la vivifica, allora ci troviamo di fronte ad uno scheletro opaco e asettico, in se stesso privo di senso e di significato – il che esclude che la salvezza, o la felicità che dir si voglia, possa derivare *soltanto* dagli eventi, dagli oggetti e dalle “cose”.

Per quel che riguarda le *funzioni*, esse sono particolari *operazioni* svolte da un oggetto inorganico oppure organico: per es., nel caso di un corpo vivente, il vedere, il camminare, il nutrirsi, il pensare, ecc., e nel caso di un oggetto inorganico il muoversi, l’esercitare una certa pressione, il poter essere adoperato in un certo modo, e altro di tal genere.

Una funzione è sempre una sorta di “comportamento” di qualcosa, per cui qualcosa manifesta una serie di operazioni che risultano, appunto, legate al suo *funzionamento*, al suo “comportarsi in un certo modo”.

Ora, nel momento in cui la funzione viene effettivamente esercitata, essa in pratica coincide con una serie di *eventi*, poiché il camminare, il pensare, il vedere, sono *attività* che presuppongono un continuo *divenire* – dei passi, dei pensieri, o delle immagini viste dall’occhio il quale, appunto, esercita le sue funzioni, cioè fa funzionare ciò che gli permette di vedere (per es. i coni e i bastoncelli della retina attivi e operanti, ecc.).

Una funzione *esercitata* è un evento, o una serie di eventi, che si distendono in un divenire *temporale* e in una *durata* che è fondamentale per il manifestarsi della funzione stessa.

Per es. il pensare è una funzione della persona che pensa, ed esso non sarebbe possibile in assenza del concreto fluire dei pensieri che si estendono in un continuo temporale in cui essi si generano e si producono.

Invece il *significato* che *attraverso* i pensieri appare improvviso *non è un evento*, e non è neppure una funzione dell’individuo che pensa, ma è, appunto, una pura “luce atemporale”, del tutto intensa e “puntiforme”, che *traspare dal carattere dinamico della funzione del pensiero*, come se, improvvisamente, un essere al di fuori del tempo si manifestasse ed emergesse dalla dinamica degli eventi e dei mutamenti.

Se poi una funzione non viene attualmente esercitata, e resta allo stato quiescente e solo potenziale, allora viene di solito chiamata *capacità* o, con un termine un poco desueto, *facoltà di* – per es. la capacità di vedere quando gli occhi sono chiusi, oppure di camminare quando il corpo è in quiete, o simili.

In questo caso la funzione perde il suo carattere eventuale, temporale e dinamico, ma a questo punto essa finisce col rientrare nella *struttura* di un oggetto, per es. nella

particolare conformazione dell'occhio che, se opportunamente attivata o esercitata, si mette appunto a *funzionare* e diventa il vedere operante e attivo.

Dunque qualsiasi funzione, intesa come operazione di qualcosa allo stato attuale o potenziale, rientra nelle modalità, già esaminate, degli eventi e degli oggetti, perché se viene considerata solo come capacità di o facoltà di, allora fa parte della struttura di un oggetto, e se invece si manifesta nel suo esercizio attuale, allora è un'attività estesa nel tempo, al modo del divenire continuo tipico degli eventi.

Proprio per questi motivi le realtà immateriali, di cui presto descriveremo la fenomenologia e gli aspetti notevoli, non essendo né oggetti né eventi, ma puri *quid* non strutturali che attraverso gli oggetti e gli eventi tralucono e si manifestano, non possono, nel modo più assoluto, essere assimilate a particolari funzioni o operazioni (di qualcosa): tanto per intenderci, un essere personale (che secondo quanto verrà in seguito sostenuto è una realtà immateriale) non può ridursi né a un particolare oggetto, ad es. al cervello con la sua struttura neuronale fatta in un certo modo, né a una serie di eventi, di funzioni o di "comportamenti" – esso, cioè, resta pur sempre *chi* pensa o *chi* possiede un cervello e lo adopera, per cui l'individuo cammina, pensa, sente, ama, ecc., senza mai identificarsi totalmente con questa serie di strutture, di eventi o di operazioni.

Viviamo in un tempo in cui l'efficientismo trionfa, per cui si tende spesso a giudicare gli esseri personali con criteri esclusivamente "comportamentistici" o prestazionali, come se la persona *coincidesse con* i propri comportamenti, o fosse, semplicemente, ciò che essa fa e come essa opera: così dimentichiamo totalmente il carattere "stellare" delle persone, cioè il fatto che gli eventi, i comportamenti, le azioni e le opere ad esse collegati sgorgano, come i raggi dalle stelle, da nuclei profondi, misteriosi e ineffabili, che costituiscono sorgenti vive e significative – se le persone coincidessero con particolari strutture, oppure con gruppi di eventi o di comportamenti, esse altro non sarebbero che macchine o meccanismi molto complessi, per cui, in definitiva, ogni loro splendore intenso e creativo finirebbe col rivelarsi illusorio e meramente apparente (la persona si ridurrebbe a un pianeta morto, e non sarebbe più una stella, il che però contrasterebbe, come vedremo, con la fenomenologia concreta con cui le persone si manifestano).

14. *Le realtà immateriali e la loro negazione da parte del moderno riduzionismo soggettivistico*

A questo punto la forma mentis moderna, tipicamente riduzionistica e “materialistica” (in senso lato), di solito si ferma, ragionando più o meno in questo modo: gli oggetti, le “cose” e gli eventi, combinati secondo certe particolari relazioni che si chiamano *fatti*, esauriscono tutto ciò che *oggettivamente e realmente* esiste – per non parlare delle impostazioni che, addirittura, negano perfino l’esistenza degli oggetti in quanto tali, sostenendo che esistono soltanto gli eventi, o gli accadimenti che dir si voglia.

Tutto ciò che non è un *fatto*, cioè una serie di relazioni tra oggetti e/o eventi precisamente rilevabili dagli organi di senso di per se stessi considerati, ossia sceverati dalla sensibilità di *tutto* l’essere personale, oppure da macchinari, o congegni sperimentali, opportunamente predisposti per rilevare ciò che eventualmente è imperccepibile o invisibile a occhio nudo, *in realtà* non esiste, e dunque va a finire, cioè viene a forza “stipato” e collocato, nel cosiddetto “mondo interno o soggettivo”, nel senso che viene considerato una semplice “proiezione” mentale priva di realtà e di “corposa” autonomia.

Ovviamente il “mondo interno”, o soggettivo che dir si voglia, è a sua volta un insieme di oggetti e di eventi (che entrano in reciproche relazioni), i quali sono reali se considerati *in se stessi*, ossia in quanto oggetti ed eventi ideali o fantastici - moti dell’animo, sentimenti, oppure immagini mentali, o ancora puri oggetti logici “visibili” dal pensiero puro.

Per es. sostenere che Dio *in realtà* non esiste altro non significa che sostenere la sua esistenza soltanto intramentale, nel senso che Dio esisterebbe soltanto come *oggetto ideale* costruito o immaginato dalla mente, e dunque sarebbe presente solo nella chiusura del mondo cosiddetto interno o soggettivo.

In ogni caso, secondo il tipico modo di vedere del riduzionismo moderno, esistono *soltanto* le “cose” (sensibili o mentali), gli eventi (sensibili o mentali) e i *fatti*, i quali risultano dalle relazioni che gli oggetti e gli eventi intrattengono reciprocamente.

L’uomo, dal canto suo, tenderebbe a “proiettare” all’esterno, cioè nel mondo pubblicamente percepibile, tutta una serie di fenomeni che in realtà sarebbero presenti solo “nella sua testa”, o nella sua soggettività che dir si voglia – Dio, i valori, le categorie estetiche, ecc.

Questi fenomeni sarebbero irreali perché non esisterebbero “là fuori”, mentre risulterebbero reali se considerati come serie di oggetti ed eventi “interni”, mentali o soggettivi.

E dunque il fascino delle cose, la loro bellezza, e ancora il significato e il valore dell'esistenza, e, in somma, tutto ciò che non rientra negli oggetti e negli eventi del cosiddetto "mondo esterno", viene ricondotto a oggetti o a eventi interni, soggettivi o mentali.

Uno dei presupposti fondamentali di questa tendenza all'ipertrofia del soggettivo e del mentale è il seguente: *vengono considerati reali soltanto gli oggetti, gli eventi e di conseguenza i fatti* (che derivano dai rapporti reciproci degli oggetti e degli eventi).

Di conseguenza, *se qualcosa non è un oggetto, un evento o un fatto, esso non può risultare reale*, e quindi se i valori, la bellezza, i significati dell'esistenza, ecc., non sono fatti del mondo esterno, l'unica soluzione possibile consiste nel ridurli a fatti del "mondo interno" o mentale, sostenendo che essi sono comunque *oggetti* o *eventi* psichici o soggettivi – al massimo ci si riferisce a una soggettività "comune" o "trascendentale", cioè a una serie di modalità identiche, o simili, che vasti gruppi di uomini, o addirittura tutti gli uomini, "proietterebbero" sul mondo reale.

Come abbiamo visto nell'introduzione, i costrutti teorici visibili nel contesto del pensiero puro, depurati dalle "scorie" della fantasia e dell'immaginazione, alla lunga diventano molto più importanti dei fenomeni che appaiono nel mondo esterno sensibile, i quali finiscono con l'essere degradati ad illusoria e ingannevole apparenza che deve essere *compresa e spiegata*, il che significa, concretamente, che *al posto* di quest'apparenza sorge un *altro mondo* fatto di oggetti e di contenuti visibili soltanto dal pensiero.

Ora, alla base di questo modo riduttivo e restringente di considerare la ricchezza viva e concreta dell'esistenza e dell'esperienza, c'è il sistematico e implacabile tentativo di negare la realtà di tutto ciò che non è riconducibile a oggetti, a eventi e a fatti ("interni" o "esterni" che siano).

15. Non tutto è riducibile a oggetti, a eventi o a fatti

Ebbene, lo scopo principale delle seguenti ricerche è quello di analizzare, e di descrivere, una *terza tipologia di fenomeni* che non sono "cose", che non sono oggetti, e che neppure sono eventi o fatti (esterni o interni che siano): fenomeni che, pur non essendo oggetti o eventi, sono *reali e pubblicamente visibili* (dalla sensibilità di *tutta* la persona), e che non è possibile ricondurre ad alcunché di "interno", di soggettivo, di psichico o di mentale.

Del resto, a ben pensarci, la riflessione filosofica, e umana in generale, da tempo si è accorta che non tutto è riducibile a "cose" e a eventi.

Lo spazio e il tempo, ad esempio, non sono né oggetti né eventi, né entità tangibili né accadimenti: cosa essi siano, non spetta certo a me dirlo, né vorrei entrare nell'intrico di un problema così complesso, tuttavia, comunque essi siano concepiti (anche come semplici forme soggettive con cui vengono ordinati i fenomeni, oppure come schemi di relazione tra oggetti, o altro ancora), sicuramente essi *non* sono oggetti ed eventi tra i tanti possibili.

Per fare altri esempi, neppure *l'io puro*, inteso come coscienza e autocoscienza (delle cose e di se stessi) è riducibile a un oggetto, a un evento o a una serie di fatti, poiché esso è, piuttosto, ciò che, sempre e comunque, *si differenzia* da qualsiasi fatto possibile del quale, appunto, costituisce la consapevolezza (e si differenzia perfino da se stesso, in quanto è *autoconsapevole*) - l'autocoscienza è una sorta di *differenza assoluta* da qualsivoglia contenuto possibile.

Procedendo oltre, neppure certe *qualità* delle cose sono oggetti o eventi, poiché gli oggetti e gli eventi implicano sempre la distensione di una serie di qualità attraverso strutture *estese e diluite* nello spazio-tempo, ma esistono talune tipologie di qualità le quali, di per se stesse considerate, sono *puri quid* privi di struttura e di morfologia (per es. il colore, la sonorità, la luminosità, ecc, le quali si distinguono da altre qualità strutturalmente definibili).

Del resto che i fatti, intesi come combinazioni possibili di "cose" e/o di accadimenti, non siano tutto, è *sempre* stato presagito e intuito dalla sensibilità non solo religiosa, ma anche scientifica e filosofica (oltre che comune): il che emerge, ad es., nelle opposte concezioni per cui, alla base dei fatti, c'è o la materia, la quale non è a sua volta un fatto, oppure, d'altro canto, Dio e lo spirito, i quali, di nuovo, non sono eventi o fatti (il materialismo e lo spiritualismo si trovano perfettamente d'accordo sull'idea che i fatti del mondo non sono la sostanza ultima delle cose).

Che i fatti non siano tutto, e che non riescano, per così dire, a "stare in piedi da soli", è una verità avvertita e sentita in modo pressoché universale, solo che cambia, e di molto, il modo con cui vengono interpretate le dimensioni che li superano e li oltrepassano: perfino le forme più accanite di immanentismo, di vitalismo e di panteismo, finiscono, volenti e nolenti, col riferirsi *comunque* a un'intensità, intesa come slancio dinamico della vita, o come orizzonte sconosciuto e aperto che abbraccia i fatti e in questo modo li supera, la quale non è mai, in fondo, riducibile alla mera sommatoria dei fatti dati o possibili.

Purtroppo, però, il problema di fondo che affligge tutte le concezioni eccessivamente intellettualistiche e teoriche consiste nell'inevitabile deriva verso l'indistinto e verso

l'indeterminato, in cui si stemperano e si perdono gli arzigogoli mentali di tutti coloro che si fidano troppo dello sguardo del pensiero puro: tale sguardo pensa di vedere Dio, lo spirito, l'io puro, la materia, l'essere heideggeriano con la sua insopportabile e rarefatta assenza di determinazioni, il soggetto come puro sostegno degli accidenti, vuoto e trasparente come una X priva di consistenza; ed esso si perde, anche, nella retorica del vitalismo immanentistico oggi tanto di moda, coi suoi fumosi riferimenti alla Vita, la quale, così intesa, diventa una pura astrazione, un puro idolo dei tempi moderni che poco o nulla ha a che fare con le concrete situazioni di vita incontrate giorno per giorno (come chi dice di amare l'umanità spesso odia e disprezza il singolo uomo, così gli spiriti tardoromantici, che divinizzano e idolatrano la vita, sono incapaci di sopportare le forme determinate con cui quest'ultima si presenta quotidianamente).

16. Il tentativo di percorrere una strada diversa

Ora tenteremo di uscire dalla chiusura, lacustre e asfittica, dei "teatri mentali", per aprire bene gli occhi non già della mente e del "pensiero puro", ma della sensibilità originaria e complessiva di tutta la persona.

In questo modo vedremo che oltre agli oggetti, agli eventi e ai fatti, esterni o interni, fisici o mentali che siano, esiste una *terza tipologia di fenomeni che non sono "cose" o oggetti, né eventi o accadimenti*, e che neppure sono pure astrazioni ri-create nella cella incolore del pensiero puro (come la materia, lo spirito, Dio, l'io puro, ecc).

Questi fenomeni sono vividi, ben visibili "là fuori" da chiunque apra bene gli occhi della propria sensibilità complessiva, perfettamente concreti e individuati, nel senso che presentano una specifica e irriducibile "personalità": essi, in tal senso, non hanno nulla a che vedere con le generiche astrazioni dei concetti universali, poiché le forme universali, come tutte le generalizzazioni del pensiero puro, sono oggetti ideali impenetrabili, visibili solo nel chiuso della mente in mondi altri e separati rispetto a quello reale, mentre i fenomeni immateriali che descriveremo permeano e trasfigurano concretamente i fatti, gli oggetti e gli eventi dell'unico mondo che ci circonda.

Ho chiamato questi fenomeni *realtà immateriali*, per sottolineare le due loro caratteristiche forse più rilevanti: la *realtà*, ossia la loro irriducibilità ad alcunché di puramente "interno", soggettivo o meramente mentale, e l'*immaterialità*, ossia il loro carattere essenzialmente trans-naturale o oltre-naturale – essi abitano, permeano e trasfigurano la natura senza

tuttavia ridursi alla natura stessa (sono fenomeni che appaiono *nel* mondo senza essere *del* mondo).

Senza perderci in tante sottigliezze teoriche e filosofiche, possiamo dire che è *immateriale* ciò che, in linea di principio, non è percepibile dai singoli organi di senso considerati isolatamente dalla sensibilità, globale e complessiva, di *tutto* l'essere personale, e che non è neppure rilevabile da congegni o apparati sperimentali appositamente predisposti e costruiti dallo sviluppo della tecnologia (a meno che, in questi congegni, non risulti già preimpresso, da chi li ha costruiti, un automatico riferimento a eventuali realtà immateriali la cui presenza sia data per scontata al concomitante apparire di certi fatti naturali).

Ebbene, il riduzionismo moderno, come abbiamo ampiamente visto, tende a "stipare" e a collocare "nella testa" dell'uomo, cioè nel suo mondo "interno" o soggettivo, tutto ciò che è immateriale, per cui un fenomeno immateriale non potrà mai, secondo la forma mentis attuale, essere giudicato reale, cioè esterno ed extrasoggettivo: detto in altri termini, tutto ciò che è immateriale viene ricondotto a un qualche *fatto mentale* o "*interno*", per es. a un a serie di oggetti costruiti o visti dalla mente, o a una serie di stati o moti dell'animo, ecc.

Ora, le realtà immateriali che descriveremo e analizzeremo mostrano una fenomenologia completamente diversa rispetto a tutto ciò che può dirsi una "cosa", un fatto e un accadimento, *sia esterno che interno o mentale*: per cui, a nostro parere, il tentativo di ridurre queste realtà a semplici fatti mentali o soggettivi deriva, in ultima analisi, soltanto da una serie di pregiudizi in cui *crede*, in modo sostanzialmente acritico, l'uomo moderno e cosiddetto evoluto.

17. Un esempio fra tanti: la notte come realtà immateriale

Ma ora è venuto il momento di mostrare, con qualche concreta esemplificazione, il carattere tipico, peculiare e irriducibile delle nostre realtà immateriali.

Nella seconda parte di questo libro verranno dettagliatamente analizzate svariate tipologie di fenomeni immateriali, dagli "spiriti del luoghi e della natura", alla luce intesa in senso non meramente ottico e fisico, dagli esseri personali che permeano e trasfigurano i corpi viventi, al divino come sfondo metaempirico che si mostra come una presenza che eccede qualsiasi entità limitata (da non confondersi con Dio, il quale è un oggetto ideale costruito o visto dalla soggettività, in una sorta di spazio mentale separato dal mondo reale).

Ora anticiperemo qualche descrizione, anche se tutto ciò verrà maggiormente approfondito in seguito.

Cominceremo col riferirci alla *notte*, la quale è lo “spirito di un luogo”, e dunque rientra nelle realtà immateriali che riguardano gli spazi naturali – ad essa ci riferiremo spesso in questa prima parte, ma ciò che vale per la notte varrà, come in seguito vedremo, per tutti gli altri fenomeni immateriali.

Ora la notte, come originariamente e fenomenologicamente si manifesta alla sensibilità di *tutta* la persona, non è, nel modo più assoluto, il cielo notturno a cui si riferiscono gli scienziati e gli astronomi: questi ultimi *riducono* la notte a un insieme, o a una collezione che dir si voglia, di eventi, di oggetti e di *fatti* osservabili dagli organi di senso isolatamente considerati, oppure rilevabili da macchinari sperimentali appositamente costruiti (telescopi, radiotelescopi dotati di appositi sensori, ecc.).

E' come se la visione “oggettiva”, scientifica, avesse *prosciugato* la notte di tutto ciò che non è un fatto, ossia una combinazione possibile di oggetti e/o di eventi (o magari solo di eventi): per cui è rimasta, “là fuori”, una sorta di nuda intelaiatura, mentre tutto il resto è stato “stipato” e collocato “dentro” il soggetto, il quale “proietterebbe” le sue produzioni fantastico-poetiche su un sostrato di per sé neutro e asettico.

Ebbene, a mio parere occorre rovesciare tutto il ragionamento per rimmetterlo coi piedi per terra: la notte *reale, originaria*, non è l'insieme di fatti catalogati dagli astronomi, ma lo “spirito” che permea e trasfigura questi fatti, manifestandosi *in un tutt'uno con essi*.

La notte si manifesta anzitutto come un *quid* misterioso, denso e significativo, che a un certo punto, al termine del giorno, appare più o meno improvvisamente: un tale *quid* trasfigura e permea profondamente tutti i fatti in esso contenuti, ed è una *presenza eccedente* irriducibile a un fatto tra gli altri – è, per l'appunto, lo “spirito” o il “significato” di tutti i fatti del paesaggio notturno.

Non essendo, tuttavia, lo “spirito della notte” un fatto di natura, cioè non essendo riducibile a un insieme di oggetti e di eventi in reciproche relazioni, il riduzionismo razionalistico non esita a confinare questo “spirito” nel chiuso della soggettività, riducendolo a un fatto mentale o psicologico che verrebbe “proiettato” sulla notte astronomica.

Ebbene, è proprio qui che la nostra posizione diverge profondamente dalla forma mentis attuale, poiché, come in seguito cercheremo di mostrare e di evidenziare, la notte concreta, densa e misteriosa, che satura e permea il cielo astronomico, *non è riducibile a qualsivoglia oggetto o evento “interno”, mentale o psicologico*, e, d'altro canto, non è neppure riducibile a qualche fatto di natura: proprio per questo ci troviamo di fronte a una realtà immateriale, che nulla ha a che vedere col *concetto universale* della notte, il quale è

un oggetto ideale che si rivela nel chiuso della soggettività, e che non abita “là fuori” nel paesaggio notturno.

Il che non significa, naturalmente, che sulla notte non possano essere “proiettate” fantasie poetico-mitologiche che si sovrappongono e si mescolano alla sua essenza fenomenologica originaria: se per es. la notte viene interpretata come un mantello disteso sul mondo da una qualche divinità, oppure come una serie di fori che lasciano filtrare un campo di luce “oltrestellare”, è chiaro che queste immagini vengono prodotte, o “viste”, dalla fantasia soggettiva degli individui e dei popoli, e dunque è ovvio che qui si tratta di oggetti ideali fantastici che riguardano l’esperienza interna.

Ma se noi sottraiamo alla notte tutto ciò che può esservi aggiunto dalle sovrastrutture soggettive, le quali sono oggetti, “interni” o mentali, con cui la densità enigmatica della notte viene, appunto, successivamente *interpretata*, noi otteniamo la modalità originaria con cui la notte si manifesta: e quest’ultima *non* è affatto quella di una notte intesa soltanto come un insieme di fatti astronomici, poiché a sua volta un simile modo di intendere l’atmosfera notturna deriva da un’*astrazione restringente e riduttiva* operata dal pensiero critico e analitico.

Possiamo dire che, mentre le fantasie poetico-mitologiche *aggiungono* alla notte sovrastrutture soggettive spesso pletoriche e ingombranti, le visioni scientifiche e positivistiche della notte, al contrario, *tolgono* a quest’ultima proprio la sua essenza più genuina e profonda.

Se la poesia e la fantasia sono, per loro natura, barocche e oniricamente sovradeterminate, lo scientismo positivistico è negatore e riduttivo: nella fantasia e nella mitologia c’è *troppo*, nella visione scientifica delle cose *troppo poco* (le une sbagliano il bersaglio per eccesso, l’altra per difetto).

Ho dedicato due capitoli di questa prima parte a cercare di mostrare, nel modo più preciso possibile, come gli “spiriti dei luoghi e della natura”, e con essi tutti gli altri fenomeni immateriali, siano *reali*, cioè non possano essere ridotti a “proiezioni interne” o soggettive sulla cose e sulla realtà, e come essi, di conseguenza, non siano riducibili agli oggetti e agli eventi della cosiddetta “esperienza interna”: chiedo dunque al lettore un poco di pazienza, promettendogli di approfondire in seguito le affermazioni che ora solo di sfuggita vengono anticipate.

18. *La notte, come tutte le realtà immateriali, non è un oggetto*

Ma ora chiediamoci, a proposito del *quid essenziale* che costituisce la notte come densità profonda e misteriosa (che ha sempre esercitato una fascinosa malia su tutti coloro che hanno deciso di accoglierla e di *vederla veramente*, evitando di notarla soltanto di sfuggita in maniera superficiale): la notte come “spirito”, cioè come enigmatico e suggestivo *quid* che appare al termine del giorno, è una “cosa” o un oggetto?

Ebbene, la risposta non potrà che essere negativa.

La “notte originaria” non ha nessuna delle caratteristiche tipiche di tutto ciò che è “cosa” o oggetto, interno o esterno, sensibile o mentale-ideale che sia.

Manca infatti, in questo caso, qualsiasi *struttura* di parti com-presenti, ossia presenti insieme nello spazio fisico o logico, per cui il *quid* della “notte originaria” abita lo spazio *senza occuparlo*, cioè senza estendersi fisicamente in esso (ciò che fisicamente si estende, occupando lo spazio-tempo, saranno sempre e solo gli oggetti e gli eventi della notte fisico-astronomica).

In questa prima parte il lettore troverà un capitolo dedicato al concetto di *spazialità immateriale*, per cui fenomeni privi di struttura, intensi e inestesi, come le realtà immateriali, sono in grado di permeare e di saturare uno spazio senza tuttavia occuparlo materialmente, cioè senza distendersi in esso.

Inoltre l’atmosfera notturna *non è considerabile di per se stessa*, non è “ritagliabile” dal contesto circostante, mostrandosi sempre e soltanto “in filigrana”, cioè *attraverso* gli oggetti e gli eventi da essa trasfigurati e permeati: essa è una sorta di “luce oscura” e significativa, di “campo qualificato puramente intenso” in grado di trasfigurare, e di ricomprendere nella propria densità, le cose e gli accadimenti circostanti.

La notte non è una cosa che si possa trovare e considerare di per sé, come si osservano e si trovano gli oggetti che formano il paesaggio notturno (le pietre, gli alberi, gli astri, ecc.).

Proprio per questo essa, a differenza degli oggetti,, *non è chiusa e impenetrabile*, ma è in grado di riempire, di attraversare e di trasfondersi totalmente nelle cose e negli eventi da essa permeati (come gli spettri dei racconti popolari, in grado, come niente fosse, di attraversare le pareti più massicce).

19. *La notte, come tutte le realtà immateriali, non è un evento*

Ora, visto che la notte non è un oggetto, qualcuno potrebbe tentare di ridurla ad un evento, a un accadimento o a un insieme di accadimenti.

Ma l'aspetto interessante è proprio il fatto che la notte *non può essere ricondotta neppure a un evento o a una serie di eventi e di accadimenti*, anche se, sicuramente, è un evento *il fatto che la notte a un certo punto compaia*, ma questo è un altro discorso che non va confuso col primo.

Abbiamo visto, in precedenza, che è un evento, o un accadimento che dir si voglia, ciò che trova nel *divenire temporale* la sua "stoffa" più intima e costitutiva: ogni evento *diviene, accade*, e per questo costantemente esso muta e cambia, nel senso che, anche quando si ripete in modo costante e omogeneo, lo fa rigenerando nel tempo la propria stessa *eventuale omogeneità*.

Ora, se noi osserviamo attentamente la fenomenologia con cui la notte appare e si manifesta, *non noteremo in essa alcun divenire e alcun fluire*.

Ciò che muta e diviene sono gli eventi del paesaggio notturno, il vento che smuove le fronde degli alberi, il trascolorare progressivo della luce fisico-ottica, certi suoni che possiamo percepire, i fruscii eventualmente provocati dagli animali, e ulteriori accadimenti di altro genere e di altra natura: ma lo "spirito della notte", il *quid* denso ed enigmatico che trasfigura il paesaggio e lo ricomprende nella propria profondità, non ha nulla a che fare con un flusso e con qualcosa che diviene, non ha nulla a che spartire con l'instabile divenire di tutto ciò che temporalmente succede e accade.

Al contrario, la notte si manifesta come un puro "campo *atemporale*": essa è totalmente indifferente al tempo, a ciò che accade e a ciò che succede, e tutto ciò che in essa accade e succede è *trasfigurato atemporalmente* dalla sua misteriosa densità.

A differenza degli oggetti e delle "cose", che sono "controtemporali", nel senso che cercano di resistere al fluire del tempo come dighe o sbarramenti, e degli eventi, che sono intrinsecamente ed essenzialmente temporali e divenienti, le realtà immateriali, di cui la notte è uno degli esempi possibili, sono atemporali, nel senso che risultano totalmente indifferenti al tempo.

Per usare una metafora, che ovviamente, come tutte le metafore, ha i suoi limiti, e che dunque va considerata simbolicamente senza prenderla troppo alla lettera, possiamo paragonare le realtà immateriali a "pure luci" che, restando immutabili e imperturbate,

colorano lo scorrere impetuoso delle acque di una cascata senza esserne minimamente intaccate e trasformate.

L'unico "divenire" concesso allo "spirito della notte" consiste nel fatto che esso a un certo punto *appare*, per poi *scompare* alle prime luci dell'alba: ma ciò non significa affatto che un tale "spirito" sia un evento o un accadimento, perché, semmai, è un accadimento il fatto che esso a un certo punto appaia o scompaia – gli eventi possono essere messaggeri di "luci significative" che *attraverso* di essi si annunciano, ma queste "luci" non sono, a loro volta, eventi o flussi temporali.

L'atmosfera notturna può, come vedremo, anche variare i gradienti dell'intensità con cui essa di volta in volta si manifesta, ma questo non è dovuto al fatto che la sua natura cambia e muta: piuttosto, è dovuto all'interposizione di altri elementi i quali, come "filtri" o schermi che si interpongono *fra* la notte e l'osservatore, possono determinare la variabilità del suo più o meno vivido presentarsi. E' come se la notte fosse un "timbro", il quale certamente non varia al variare delle quantità di inchiostro in grado di evidenziarlo in modo più o meno marcato (l'illuminazione elettrica, ad es., "scherma" quasi completamente il *quid* notturno fino a farlo quasi sparire).

Come meglio vedremo nei capitoli che seguiranno, le realtà immateriali possono solo *apparire, scomparire, oppure variare i gradienti dell'intensità con cui si manifestano: attraverso* gli eventi del loro apparire, del loro scomparire, e delle variazioni dell'intensità con cui si presentano (dovute non già alla loro natura, ma a "schermi" o a "filtri" che si sovrappongono a quest'ultima), si manifestano fenomeni essenzialmente atemporalmente e non divenienti, i quali nulla hanno a che vedere col carattere ondivago e mutevole di ciò che fluisce.

La notte è tanto poco un evento da essere, addirittura, il suo esatto contrario: un "campo qualificato" totalmente indifferente al tempo, al fluido divenire della durata e di ciò che è eventuale o temporalmente caratterizzato, il quale, per così dire, "colora atemporalmente" tutti gli eventi, gli oggetti e i fatti da esso assorbiti e in esso immersi e contenuti – a meno che non si parli della notte intesa in senso semplicemente astronomico, ma con ciò il *quid* essenziale della notte originaria se ne è andato, è fuggito via, ed è rimasta un'intelaiatura residuale che più nulla ha a che fare con esso.

20. Le realtà immateriali non rientrano in alcunché di “interno” o di soggettivo

A questo punto il tipico atteggiamento del riduzionismo moderno non esita ad affermare, con veemenza ed energia, che il *quid* della notte originaria, non essendo una “cosa”, non essendo un oggetto strutturalmente definibile, e non riducendosi neppure a un evento che fluisce distendendosi in una durata temporalmente caratterizzata, “là fuori” in realtà non c’è: e quindi, visto che da qualche parte deve pur trovarsi perché altrimenti non se ne potrebbe neppure parlare, non resta che collocare il fenomeno “nella testa” dell’uomo, ovvero nella sua soggettività, trasformandolo in un evento mentale, psichico o psicologico che appartiene alla cosiddetta esperienza interna, e che verrebbe, come succede per alcune immagini illusorie, “proiettato” sul mondo esterno reale.

Ebbene, uno degli obiettivi della prima parte di questo libro consiste proprio nel cercare di mostrare come sia impossibile ridurre le realtà immateriali a fenomeni risiedenti soltanto nell’esperienza interna, o nella soggettività che dir si voglia: a questo problema sono stati dedicati due capitoli, uno sul carattere esterno e pubblico delle realtà immateriali, sulla loro irriducibilità al mondo interno, privato o psicologico, e l’altro alla loro sostanziale realtà.

“Dentro” la soggettività (vedremo in seguito cosa questa “internalità” voglia dire e come debba essere considerata) non troveremo nulla del *quid* denso e misterioso dell’atmosfera notturna, il quale è “là fuori” tutt’intorno e può essere notato e (ac)colto da chiunque in modo pubblicamente condivisibile.

“Nella mente”, o nel “mondo interno” del pensiero e/o della psiche, troveremo, solo e soltanto, serie di *oggetti ideali* che possono appartenere alla fantasia o al pensiero puro, ed *eventi intrapsichici o intramentali* come sentimenti, moti dell’animo, ecc.: troveremo, per es., il *concetto universale* della notte, oppure le immagini della notte poetico-mitologica (l’immagine della notte come mantello disteso sulla luce, oppure le costruzioni fantastiche degli animali dello zodiaco, e altro del genere), e troveremo, ancora, i *sentimenti* che costituiscono le possibili *reazioni psicologico-emoive* alla notte come realtà immateriale (come lo spaesamento, l’eventuale inquietudine, lo stupore, l’entusiasmo, l’indifferenza, ecc.).

A parte la soggettività stessa, che non è un oggetto né un evento (ma che neppure è la notte, e che non è certo dentro se stessa), e a parte l’individualità unica e irripetibile della persona che guarda il cielo notturno (che, di nuovo, non è la notte, e che neppure è dentro se stessa, perché la soggettività e l’individualità personale non sono oggetti o eventi dell’esperienza interna), “dentro” la mente e la soggettività troveremo, solo e soltanto,

oggetti ideali ed eventi psichici o intracorporei, *ma non troveremo neanche l'ombra del quid suggestivo* che dimora “là fuori” tutt'intorno, visto che un simile fenomeno, come abbiamo mostrato in precedenza, non è un oggetto o una collezione di oggetti, e tantomeno è un evento o una serie di eventi (esterni o interni, fisico-naturali o psichico-soggettivi che siano).

La notte concreta e originaria non è un oggetto ideale o mentale, e non è neppure un sentimento o un moto dell'animo.

21. *Le realtà immateriali non sono illusorie, e non derivano da proiezioni mentali*

Si potrebbe tuttavia ipotizzare che la “notte originaria” sia una sorta di *illusione*, derivata dal modo con cui certi fatti e certi eventi vengono vissuti ed esperiti, qualcosa che la sensibilità dell'uomo crede di scorgere e di vedere, ma che in realtà è il semplice frutto di ciò che è psichico o psicologico (per es. delle paure ancestrali di fronte alla notte, o di altro del genere), per cui gli eventi notturni risulterebbero “filtrati” da vissuti soggettivi che li farebbero *sembrare* in un certo modo.

Del resto non crediamo, talvolta, di scorgere qualcosa che in realtà non c'è? Anche ad un livello semplicemente ottico, e non ancora psichico o psicologico, talvolta scorgiamo uno strato d'acqua sull'asfalto nelle giornate calde e assolate, ma presto scopriamo che si tratta di un effetto illusorio e soltanto apparente.

Ebbene, mostreremo che il *quid* della notte concreta non può considerarsi illusorio e solo apparente, a meno di non pensare che *tutto*, perfino il mondo stesso, sia una grande illusione, come i solipsisti e gli idealisti accaniti hanno talvolta provato a sostenere (ma questa, francamente, ci sembra un'ipotesi intellettualistica da non prendere troppo sul serio).

Vedremo come le modalità soggettive con cui la notte può essere esperita o vissuta abbiano una loro costitutiva *variabilità*, la quale dipende dal carattere ondivago e instabile della sfera psichica, nonché dalle differenze anche notevoli delle varie psicologie individuali e collettive: queste modalità soggettive di volta in volta diverse, vedremo, possono esserci o non esserci, o esserci in maniere estremamente variabili l'una dall'altra, *senza che la notte concreta risulti in alcun modo alterata o modificata* – il che vale anche per i diversi modi con cui le culture delle svariate epoche hanno vissuto o interpretato la notte, perché queste differenze interpretative non hanno alterato di una virgola lo *sfondo*

fenomenologico immutabile con cui la notte si presenta, si è sempre presentata e sempre si presenterà alla sensibilità di chiunque decida di considerarla e di accoglierla.

Non c'è ragione di non considerare reale qualcosa che resiste, in modo atemporale e immutabile, a tutti i cambiamenti di prospettiva possibili e immaginabili (sia psicologici che culturali): le illusioni sono tali proprio perché, al mutare talvolta anche modesto del punto di vista da cui vengono osservate, esse si trasformano o scompaiono (l'acqua apparente sull'asfalto sparisce non appena accorciamo le distanze e ci spostiamo).

Mostreremo, nel capitolo dedicato al grado di realtà dei fenomeni immateriali, che la "notte originaria", come tutti gli altri fenomeni studiati e considerati in queste ricerche, possiede tutti i requisiti necessari per essere considerata reale, e non meramente illusoria o soggettiva.

Abbiamo preso come esempio la notte, ma ciò che abbiamo detto varrà anche per tutte le altre realtà immateriali.

Per esempio il *cielo*, considerato come realtà immateriale, è la "nube di significati" che satura e permea, costantemente, il cielo otticamente e astronomicamente osservabile: i significati essenziali del cielo "sono lassù", e *realmente* ricomprendono in sé il cielo otticamente visibile – è stato il riduzionismo moderno, figlio del dubbio e della diffidenza nei confronti di tutto ciò che concretamente e fenomenologicamente si offre a chi è disposto ad accoglierlo, a toglierli da lassù e a "stiparli" nella mente e nella soggettività.

Vedremo che "nel soggetto" ci potranno essere i sentimenti, o le sensazioni soggettive come reazioni emotive all'incontro con la realtà del cielo, oppure certi oggetti ideali, concettuali o fantastici, con cui il cielo viene ricreato dalla mente e dalla fantasia (come il *concetto* del cielo, oppure i cieli poeticamente inventati), o ancora i determinati *linguaggi* che cercano di "irretire" il cielo in certe particolari categorie mentali: ma tutto ciò *non è il cielo, reale e immateriale, che è concretamente lassù*, e che, tra l'altro, ha anche ben poco a che vedere con l'astrazione restringente del cielo astronomicamente e fisicamente considerato – ciò che poi si potrà *dire* o *pensare* del cielo, sarà costituito dai "riflessi", rimasti temporaneamente intrappolati nelle reti linguistico-concettuali, dei suoi significati reali mai completamente esprimibili e dicibili (un altro pregiudizio della modernità, da cui personalmente prendo le debite distanze, è che il significato *coincida con* il linguaggio, o con un tipo di linguaggio: in realtà i linguaggi sono reti che trattengono solo piccole porzioni dell'inesauribile significato oltre-linguistico delle cose e del mondo, tanto è vero

che, se qualcosa supera un certo livello di intensità significativa, allora spesso si dice che “non ci sono parole” per esprimere i suoi significati).

La “nube significativa” in cui costantemente vive e respira il cielo otticamente visibile non è un oggetto dotato di forma o di struttura, e neppure è un evento che diviene e fluisce: piuttosto, *attraverso* gli oggetti e gli eventi del cielo fisicamente e otticamente visibile appare qualcosa di atemporale e di non strutturale, di puramente intenso e inesteso, che è tuttavia *reale*, cioè irriducibile a tutto ciò che sta “nella testa” o “nella mente” dell’uomo.

Il cielo come realtà immateriale non è un oggetto mentale o ideale, non è un concetto né un’immagine della fantasia, e neppure è un sentimento, o una serie di moti dell’animo: esso non fa parte dell’esperienza interna, e non è, in alcun modo, “dentro” la mente o “nella” soggettività.

Abbandonando gli “spiriti dei luoghi e della natura”, ed esplorando altre e differenti realtà (come ad es. gli esseri personali, la bellezza, o lo “sfondo metaempirico” che prende sovente il nome di ciò che è “divino”), vedremo, in tutti i casi che ci capiterà di incontrare e in cui ci imatteremo, come si tratti di fenomeni al contempo *reali* e *immateriali*, due caratteristiche che, di solito, siamo abituati a immaginare distinte e separate, e, anzi, addirittura incompatibili tra di loro.

“Ciò che è immateriale non può essere reale, e ciò che è reale non può essere immateriale”, sentenza lo scetticismo razionalista del riduzionismo moderno, il quale, come abbiamo visto, prende tutto ciò che non è riducibile a materia-energia organizzata e lo caccia, a forza e a tutti i costi, “nella testa” o “dentro” la soggettività dell’uomo.

E’ ora venuto il momento di “toglierci dalla testa” un sacco di elementi che l’hanno enormemente dilatata e appesantita: spero che in questo modo ci si possa sentire di nuovo agili ed entusiasti, riscoprendo, finalmente, che siamo circondati da sensi e significati concreti e *reali*, che costantemente a noi si rivolgono e in cui possiamo, di nuovo, imparare a confidare.

CARATTERISTICHE DELLE REALTA' IMMATERIALI

Le realtà immateriali hanno *dieci caratteristiche notevoli* le quali, considerate tutte insieme nella loro unità indissolubile, le connotano e le contraddistinguono.

1. Realtà

Si tratta di fenomeni irriducibili a “proiezioni” mentali, ossia a costrutti presenti soltanto nella mente o nella soggettività degli esseri senzienti e percipienti.

E' questa una caratteristica che distingue le realtà immateriali dai fenomeni tipici dell'esperienza interna, i quali possono essere oggetti mentali, oppure eventi dal carattere temporale e diveniente (come moti dell'animo, sentimenti, ecc).

Intendo per *reale* ciò che *dimora nel mondo e non “dentro” il soggetto*: ciò che costituisce uno *sfondo invariante* che non può essere modificato da questo o quello stato d'animo soggettivo o “interno”, ciò che non può, insomma, essere il risultato di una proiezione di origine mentale o psicologica.

Il contesto delle realtà immateriali è *stabile* ed “esterno”: si tratta di realtà che abitano l'orizzonte circostante e che non sono nel soggetto, nella cui psiche, o nella cui mente, sono semmai presenti le *reazioni psicologiche* eventualmente originate dal contatto con le realtà immateriali, oppure *oggetti mentali* di svariate tipologie, la cui natura è, comunque, “interna” o soggettiva.

2. Immaterialità

E' *immateriale* ciò che non può, in linea di principio, essere ridotto o ricondotto al contesto spaziotemporale della materia-energia organizzata. Non appartenendo al mondo fisico-naturale, le realtà immateriali non possono, in linea di principio, essere captate *né dai singoli e specifici organi di senso considerati solo di per se stessi*, cioè avulsi e isolati dalla sensibilità complessiva di *tutto* l'essere personale, *né da apparati rilevatori di tipo sperimentale*, i quali sono sensibili soltanto a particolari influssi e a particolari movimenti di campi energetici o di corpi materiali.

Solo i “sensori” finissimi dell’animo umano, inteso come *sensibilità complessiva e globale* che non può ridursi alla percezione limitata ai soli organi di senso considerati di per sé, sono in grado di cogliere e di rilevare le realtà immateriali, mentre se ci limitiamo alla percezione strettamente localizzata negli organi di senso i fenomeni che ci interessano non possono essere constatati e trovati.

3. *Spazialità immateriale*

Le realtà immateriali *abitano lo spazio senza occuparlo*, lo permeano e lo attraversano senza estendersi in esso. In tal senso esse sono visibili *nello* spazio e *attraverso* lo spazio, tuttavia non si tratta di una visibilità riducibile alla visione in senso fisico-ottico, relativa cioè al solo senso della vista o ad aspetti di altri organi di senso considerati solo di per se stessi. In altri termini, è *tutta la persona* che vede le realtà immateriali, l’occhio fisico in questo caso è sorretto e “abbracciato” dall’*intero* sentire e avvertire dell’animo umano. Se invece isoliamo gli organi di senso nelle loro funzioni specifiche e determinate, essi sono in grado di vedere soltanto gli eventi e gli oggetti appartenenti all’ambito spaziale esteso del contesto fisico-materiale, cioè sono in grado di rilevare e captare solo ciò che *occupa* spazio, ma non ciò che abita lo spazio senza occuparlo.

4. *Intensità*

Si tratta di realtà *intense e non estese*, nel senso che si presentano come la particolare intensità qualificata che trasfigura e fa risplendere le neutre modalità dell’estensione di per se stessa considerata.

Abitando l’estensione senza occuparla, le realtà immateriali moltiplicano la propria intensità inestesa per ogni punto dei fenomeni da esse abitati, per cui questi ultimi sono tutti ricolmi di “qualcosa” che non può a sua volta ridursi a pura spazialità e a pura estensione.

5. *Semplicità, indivisibilità e mancanza di struttura*

Questi fenomeni sono *assolutamente semplici e indivisibili*: come tali sono *privi di struttura*, nel senso che è impossibile rinvenire nelle realtà immateriali parti diversificate in reciproco rapporto, come invece capita quando si considerano oggetti o eventi (per questo le realtà

immateriali non sono né oggetti né eventi). Si tratta, per così dire, di “pure luci”, di puri *quid* non strutturali. Tali intensità semplici e indivisibili non possono in alcun modo nascere per aggregazione di parti, né cessare di esistere per disaggregazione, così come non possono aumentare o diminuire in senso quantitativo.

Quindi le realtà immateriali possono soltanto 1) *apparire* 2) *scomparire* e 3) *variare i gradienti di intensità delle loro manifestazioni*, ossia apparire in modo più o meno vivido e più o meno intenso (queste variazioni, come in seguito vedremo, non sono dovute a un loro effettivo divenire).

6. *Atemporalità, atoricità e immutabilità*

Le realtà immateriali non possono modificarsi, ma appaiono e scompaiono restando ciò che sono e come sono. L'unico “mutamento” ad esse concesso consiste nella variazione dei gradienti di intensità con cui si manifestano e appaiono, ma non si tratta di un cambiamento vero e proprio del loro essere qualitativo, così come non cambia un timbro nel momento in cui una maggiore o una minore quantità di inchiostro rivela la sua forma in modo più o meno marcato.

Questi fenomeni non sono fatti di una “stoffa” temporale: essi si manifestano *attraverso* gli eventi e *attraverso* la storia, come particolari “luci” e particolari “tonalità” possono improvvisamente permeare e trasfigurare il divenire visivo o sonoro senza per questo identificarsi con gli oggetti illuminati o con i suoni che fluiscono.

Si tratta di una caratteristica che distingue in modo drastico e netto le realtà immateriali da ogni tipo di *cosa* e *evento* relativo al contesto spaziotemporale, sicché questi fenomeni sono l'esatto contrario, ad es., dei contenuti della cosiddetta esperienza interna, cioè dei moti e degli stati d'animo del mondo psichico o psicologico, i quali sono intrinsecamente divenienti e temporali: proprio per questo è impossibile ridurre le realtà immateriali a “proiezioni” mentali o psicologiche *sul* mondo cosiddetto oggettivo, perché altrimenti anche queste “proiezioni” avrebbero un carattere transeunte e temporale.

7. *Manifestazione “in filigrana”, attraverso gli oggetti e gli eventi*

Non essendo le realtà immateriali né *cose* o *oggetti* né *eventi* temporalmente caratterizzati, esse non possono, in nessun caso, apparire e manifestarsi *di per se stesse*, così come, ad es., si presenta una cosa o un oggetto fisico o ideale dinanzi al nostro

sguardo sensibile o mentale, oppure come può apparire un determinato evento avente una sua propria struttura specifica.

Per questo i fenomeni immateriali hanno bisogno, per rivelarsi, degli oggetti e degli eventi del contesto fisico-naturale, i quali costituiscono la *base necessaria* alla loro manifestazione.

Si tratta di fenomeni che appaiono *attraverso* le cose e gli eventi della spazialità estesa e naturale, così come, per intenderci, particolari campi di luce possono apparire soltanto illuminando corpi opachi.

Un tale loro apparire soltanto *attraverso* può generare l'impressione della loro mancanza di specificità, per cui spesso capita che le realtà immateriali vengano confuse con oggetti ed eventi che in realtà fungono da sostrato alla loro apparizione.

8. Carattere non oggettuale

Le realtà immateriali *non sono oggetti*, ma fenomeni di un genere autonomo e peculiare rispetto alle cose o agli oggetti.

Ogni cosa o oggetto *occupa* uno spazio (fisico o logico-mentale), e non si limita, come invece fanno le realtà immateriali, ad abitare uno spazio senza occuparlo.

Al contrario degli oggetti, le realtà immateriali *non possono mai essere considerate di per se stesse* e per così dire essere "ritagliate" (anche solo idealmente) dal contesto circostante, manifestandosi sempre "in filigrana", cioè *attraverso* gli oggetti e gli eventi.

Non avendo struttura sono assolutamente semplici e indivisibili, per cui è impossibile suddividerle in parti, fasi o sezioni con lo sguardo fisico o mentale: esse si mostrano come *puri "campi qualificati", o "pure luci"*, che trasfigurano, permeano e illuminano le strutture degli oggetti e degli eventi.

Inoltre le realtà immateriali sono *aperte e intrinsecamente relazionali*, e non sono affatto chiuse o impenetrabili: esse sono costantemente attraversate e riempite da eventi o oggetti, ma anche da altre realtà immateriali (come più campi di luce possono confluire l'un l'altro compenetrandosi reciprocamente). Proprio per questo sono in grado di "colorare", col loro *quid* particolare e unico, ogni contenuto da esse permeato e trasfigurato, provocando nel sostrato di volta in volta attraversato mutamenti profondi e radicali che tuttavia non si riducono a mutamenti strutturali o funzionali di oggetti e di eventi - come quando, metaforicamente parlando, lo stesso identico paesaggio diviene un *tutt'altro* paesaggio nel momento in cui viene trasfigurato dall'atmosfera limpida e

trasparente di una bella giornata, anche se le strutture degli oggetti e degli eventi del paesaggio restano in se stesse tali e quali a prima.

Le realtà immateriali riescono tranquillamente a *mantenere la propria identità* anche nel momento in cui attraversano altre entità e confluiscono in esse, cosa che risulta invece impossibile per gli oggetti (chiusi, impenetrabili e solo estrinsecamente relazionali). Anzi, esse non mostrano *mai* la propria identità nella sua solitudine, ma la mostrano sempre e soltanto come una sorta di “colore” che permea o trasfigura qualcosa d’altro (come un oggetto, un evento o un’altra realtà immateriale). I fenomeni immateriali sono *aperti* e “porosi”: somigliano in questo senso ai fantasmi delle saghe e delle credenze popolari, agli spettri che non hanno alcuna difficoltà ad attraversare le pareti delle vecchie case.

9. *Carattere non eventuale*

Abbiamo visto che le realtà immateriali non sono cose o oggetti: ebbene, esse *non sono neppure eventi*.

Al contrario degli eventi le realtà immateriali sono *atemporal*i e non sono dinamiche e divenienti: esse, come abbiamo visto in precedenza, possono soltanto apparire, scomparire e manifestarsi in modo più o meno intenso, cioè variare i gradienti dell’intensità delle loro manifestazioni. La variabilità dell’intensità con cui compaiono non costituisce tuttavia un vero e proprio mutamento delle realtà immateriali, così come, ad es., non avrebbe senso dire che un timbro cambia e muta se quantità più o meno cospicue di inchiostro rivelano la sua forma in modo più o meno nitido e marcato.

Per questo le realtà immateriali non sono eventi, poiché ogni evento è fatto di una “stoffa” intrinsecamente temporale.

Ogni evento, inoltre, è dotato di una *struttura*, poiché, distendendosi nel tempo, esso raccoglie nella propria unità una serie di sezioni temporali e di *fasi*. Al contrario, come abbiamo visto, le realtà immateriali sono del tutto prive di struttura e di organizzazione strutturata (in qualsiasi senso essa si possa intendere), mostrandosi piuttosto come “*luci*” *qualificate allo stato puro*: come tali esse si rivelano *attraverso* gli oggetti e gli eventi, ossia permeando e trasfigurando, col loro “colore” unico e peculiare, gli oggetti e gli eventi che esse abitano con la loro intensità qualitativa.

10. Origine nascosta e invisibile

Ogni realtà immateriale ha un'origine nascosta, la quale non è visibile neppure immaterialmente e si situa in una *profondità* che non appare alla superficie. C'è, per così dire, una specie di "punto di fuga" per cui le realtà immateriali sono *vive* proprio perché in costante contatto con la loro sorgente segreta: in tal senso l'essere *sorgivo* è una caratteristica essenziale di questi fenomeni.

Ciò che appare immaterialmente, abitando lo spazio esteso degli oggetti e degli eventi, è il fascio o la serie di *emanazioni* provenienti dall'origine segreta e nascosta del fenomeno immateriale (da cui il valore e il fascino di ciò che è misterioso e profondo). In tal senso le superfici, per essere espressive, debbono essere animate dallo "splendore oscuro" della profondità sottostante, la quale è la sorgente concreta della loro intensità.

E' come se le realtà immateriali fossero *stelle* di cui sono immediatamente visibili solo i raggi che si irradiano al loro esterno. Ebbene, noi avvertiamo concretamente che i raggi di una stella scaturiscono da un nucleo che li genera *dall'interno*, cioè dal fulcro di una profondità invisibile: proprio per questo la stella è espressiva, proprio perché, come si dice, essa brilla di una luce propria che è autoprodotta da una profondità sottostante.

E' questa, del resto, una delle caratteristiche fenomenologiche essenziali di tutto ciò che è *vivo*, di qualsiasi livello di vita si parli e si discuta (dalla vita in senso semplicemente biologico alla vita intesa in senso spirituale, come quando ad es. si dice che "è viva" un'opera letteraria o musicale): l'essere *vivo* è *sorgivo*, ossia non può mai ridursi al mero insieme strutturato di una serie di superfici, di fatti o di eventi dati nel passato, nel presente o nel futuro della sua storia (profondità del vivente, sua eccedenza rispetto alle proprie manifestazioni o "emanazioni").

SPAZIALITA' IMMATERIALE

1. Definizione di spazialità immateriale

La *spazialità immateriale* è la caratteristica, tipica dei fenomeni spirituali, di *abitare uno spazio senza occuparlo*, cioè *senza estendersi in esso*.

Le realtà immateriali sono *intense e non estese*, e quando appaiono tali ciò avviene perché esse *moltiplicano indefinitamente la propria intensità "puntiforme"*, abitando in questo modo un certo segmento di estensione spaziale.

Per usare una metafora geometrica, è come se un fascio di rette ripetesse la propria origine puntuale e inestesa moltiplicandola indefinitamente al suo incontro con un segmento di estensione:

Origine inestesa
della realtà
immateriale

Segmento di superficie estesa
abitato dalla realtà immateriale

Consideriamo, ad es., uno sguardo vivo, intenso e profondo, magnetico e affascinante.

Indubbiamente esso *abita l'occhio*, nel senso che noi *vediamo* il magnetismo e la profondità dello sguardo proprio nell'occhio che stiamo considerando.

Lo sguardo è proprio lì davanti a noi, non possiamo fare altro che constatarne la presenza spaziale raccolta nei pochi centimetri quadrati dell'occhio che ci sta fissando mettendoci, forse, anche un po' in imbarazzo.

Eppure, dal punto di vista fisico-ottico, la profondità e l'intensità dello sguardo sono, letteralmente, *nulla*: ciò che è sensorialmente visibile e materialmente rilevabile si riduce

alle forme, ai colori e alle caratteristiche anatomiche delle varie parti che costituiscono l'occhio (e il viso). Ciò che si estende materialmente, *occupando* spazio, è costituito, né più né meno, soltanto dalla cornea, dalle palpebre, dall'iride e dalla pupilla: dal punto di vista fisico-materiale non c'è altro che questo, e nessun apparato rilevatore di tipo sperimentale potrebbe rilevare il gradiente di "splendore spirituale" irradiato da uno sguardo profondo (solo i "sensori" finissimi dell'animo umano sono in grado di captarlo).

Ma gli elementi anatomici dell'occhio non sono disabitati e nudi, non si presentano solo di per se stessi. "Qualcosa" li abita, li permea e li trasfigura, "qualcosa" che, pur manifestandosi nello spazio, è irriducibile a dati soltanto spaziali. Si tratta dell'*intensità*, semplice e luminosa, dello sguardo profondo, penetrante e magnetico – e si ricordi che *lo sguardo non è l'occhio*, pur manifestandosi *attraverso* l'occhio.

Lo sguardo magnetico *abita immaterialmente l'occhio*, nel senso che permea, con la sua intensità inestesa, ogni punto dell'occhio: dunque lo sguardo profondo è visibile nello spazio ed è in qualche modo una realtà per lo meno *anche* spaziale, tuttavia non è, al contempo, nulla di esteso perché non troveremo mai, in qualche luogo dell'occhio, una parte *fisicamente* tangibile che è lo sguardo profondo: nell'occhio, materialmente parlando, troveremo soltanto la cornea, l'iride con una certa forma e un certo colore, il particolare taglio dell'ovale, la pupilla, ecc.

Ebbene, lo sguardo profondo *abita* tutto questo, permea tutto ciò e si effonde in tutto ciò, pur non essendo nulla di tutto questo e non essendo altro che *pura intensità in se stessa priva di ogni estensione*.

In questo caso qualcosa di immateriale e di inesteso, qualcosa che è solo intenso, si rende tuttavia visibile *attraverso* lo spazio.

Un discorso perfettamente analogo può valere, ad es., per la bellezza di un volto. Essa abita spazialmente il volto senza occuparlo, poiché la bellezza è pura intensità, è, per così dire, una "luce" indivisibile: sarebbe assurdo sostenere che la bellezza di un viso misura venti centimetri per dieci, essa non può avere le misure spaziali del viso semplicemente perché è intensità allo stato puro, semplice e senza dimensioni. Anche la bellezza è in tal senso una realtà intensa e aspaziale che abita immaterialmente lo spazio.

Abbiamo esemplificato la spazialità immateriale posseduta dai fenomeni spirituali, per cui questi ultimi abitano lo spazio-tempo senza occuparlo, cioè senza estendersi in esso: abitare uno spazio senza occuparlo significa trasfigurarne e permearlo con una forma di pura intensità senza parti e senza dimensioni, che non può mai ridursi a qualcosa di esteso.

2. La differenza tra l'abitare e il trovarsi

A questo proposito, per chiarire il concetto apparentemente paradossale di spazialità immateriale, è importante riflettere sulla differenza tra l'*abitare* e il *trovarsi* in un luogo.

Trovarsi in un luogo è molto diverso dall'*abitarlo*.

Il passante, ad es., si trova in una strada ma non la abita, mentre, al contrario, l'abitante di una casa o di una contrada continua ad abitarla anche nei momenti in cui, per caso, non si trova materialmente in essa.

Io continuo ad abitare a Milano anche quando mi trovo a Parigi, continuo ad abitare nella mia città anche quando non sono presente fisicamente in essa.

Gli spiriti dei defunti in un certo senso – assolutamente *non* misterioso e parapsicologico – abitano ancora le antiche case che essi con cura avevano costruito e arredato.

Ora, cosa significa abitare uno spazio? Significa *permearlo, trasformarlo e vivificarlo con l'essenza significativa del proprio quid individuale*: un ambiente abitato è tutto permeato e ricolmo dell'iniziativa e della creatività di chi lo abita: dunque l'abitante *si manifesta nell'ambiente abitato, in certo senso è "visibile" in esso senza tuttavia occuparlo materialmente* poiché, evidentemente, il fatto che egli *si trovi* o meno nello spazio abitato è in definitiva secondario.

Ebbene, proprio in questo senso le realtà immateriali abitano gli spazi: esse li permeano e li trasfigurano col proprio potere significativo, sicché sono veramente *visibili* negli spazi attraverso cui si manifestano, ma questo deve essere inteso nello stesso senso in cui un abitante è nel suo spazio abitato senza necessariamente trovarsi materialmente in esso, cioè senza occuparlo.

Per fare un altro esempio, il *quid* misterioso della notte, lo "spirito della notte e della sera", trasfigura e per così dire fa risplendere di significato e di senso lo spazio concreto che si estende tutt'intorno: lo spazio concreto è tutto ricolmo di mistero e di espressività significativa, tuttavia è lo spazio come oggetto naturale ad essere divisibile e ad estendersi in senso fisico e concreto, poiché il significato misterioso che lo illumina e lo fa risplendere altro non è che *intensità allo stato puro*, per cui non avrebbe senso dire che esso si possa dividere e suddividere, parlando ad es. di "mezzo mistero notturno" o di "un quarto di atmosfera fascinosa e misteriosa" con certe misure specifiche e determinate. Lo "spirito della notte" c'è o non c'è, compare o scompare, e può certamente variare i gradienti dell'intensità con cui si manifesta, tuttavia in se stesso è assolutamente semplice e

inesteso, poiché sarà sempre e solo lo spazio fisico a poter essere considerato quantitativamente e a poter essere diviso o suddiviso in settori o parti diversificate.

Questo tipo di spazialità, che ho chiamato immateriale, si manifesta anche nelle *persone* e nelle individualità personali.

Infatti la persona abita realmente e concretamente il suo corpo vivo, *si irradia in esso* come il calore del sole si effonde nei suoi raggi, sicché il corpo è tutto permeato e ricolmo dell'unicum personale che *in* esso si esprime. Eppure, al contempo, ogni identificazione esaustiva della persona con la spazialità materiale del corpo, e anche con le sue funzioni e con i suoi comportamenti, risulta essere fortemente riduttiva e inadeguata, sicché l'individualità personale insieme è e *non* è il proprio corpo vivo, così come l'Uno plotiniano insieme è e *non* è le proprie emanazioni e le proprie irradiazioni: proprio da questa manifestazione spaziale immateriale della persona deriva la sua *profondità*, la sua *eccedenza* rispetto alle dinamiche visibili del suo corpo e dei suoi modi di comportarsi o di agire (da cui l'insufficienza di ogni forma di "comportamentismo" che riduca l'essere personale alla semplice serie dei suoi atti e delle sue manifestazioni).

La persona non è una *res cogitans* senza dimensioni, non è una specie di fantasma invisibile nascosto non si sa dove nel corpo che verrebbe da essa guidato o pilotato: essa è il suo corpo nel senso che *lo abita concretamente* effondendo in esso la sua intensità viva e concreta; al contempo, tuttavia, la persona non si identifica semplicemente col suo corpo materiale né con la serie delle sue funzioni, azioni o "prestazioni", possedendo una profondità che oltrepassa tutti questi elementi, e quindi in questo senso la persona *non* è il suo corpo (essa è e *insieme non* è il suo corpo).

Nessuno troverà mai la persona come si trova una cosa estesa che occupa uno spazio (da qualche parte nel corpo), eppure l'essere personale è concretamente "visibile" attraverso il suo corpo, le sue opere e le sue azioni: egli, dunque, abita immaterialmente lo spazialità del corpo, nel senso che "soggiorna" in essa senza coincidere con l'estensione e col movimento dell'estensione, così come l'espressività dell'atmosfera notturna si trova tutt'intorno nello spazio concreto senza tuttavia ridursi ad esso, e dunque non lo occupa – non avrebbe senso affermare che l'espressività della notte è un "secondo spazio" che si sovrappone al primo (essa è semplicemente l'intensità significativa di uno spazio che resta unico), così come, del resto, non avrebbe alcun senso sostenere che la persona è una specie di fumoso e fantasmatico "corpo astrale" che si sovrapporrebbe al corpo fisico grossolano, come sembrano suggerire superstizioni e credenze di eco vagamente "new age".

3. *Le realtà immateriali abitano lo spazio-tempo senza occuparlo, mentre gli oggetti e gli eventi occupano lo spazio-tempo senza poterlo abitare*

Chiarita, a questo punto, la differenza che intercorre tra l'abitare uno spazio (senza occuparlo e senza estendervisi) e l'occupare uno spazio trovandosi in esso ed estendendosi in esso, vorrei far notare che gli oggetti e gli eventi si comportano, a questo riguardo, in modo opposto rispetto alle realtà immateriali che stiamo studiando e analizzando (ciò che vale per lo spazio vale anche per il tempo, poiché ad es. certi eventi si estendono in determinati intervalli temporali occupandoli, anche se non si estendono nello spazio).

Infatti, *mentre le realtà immateriali abitano lo spazio-tempo senza occuparlo*, cioè senza estendersi fisicamente in esso, *gli oggetti e gli eventi possono solo occupare lo spazio-tempo estendendosi in esso, ma in nessun caso sono in grado di abitarlo*.

Detto in altri termini, soltanto un fenomeno immateriale è in grado di *abitare* un contesto spaziale o temporale, mentre le entità materiali, cioè assimilabili all'ambito della materia-energia organizzata, possono solo, per così dire, "appartenere all'arredamento", aggiungendo l'osservazione essenziale che tra l'"arredamento" e l'"arredatore" persiste una differenza radicale e invalicabile.

Siccome gli oggetti che gli eventi sono *estesi*, nel senso che *occupano* una certa porzione di spazio e/o di tempo (alcuni eventi, per es., si estendono solo nel tempo ma non nello spazio), è possibile *trovarli* da qualche parte, proprio come troviamo da qualche parte un certo mobile che arreda lo spazio di un'abitazione.

Ora, ciò che si limita a coincidere con uno o più segmenti di estensione spaziale e/o temporale *non può abitare alcun contesto e alcun mondo*, ma può solo, semplicemente, *trovarsi* da qualche parte *nel* mondo: infatti l'abitare *non è un trovarsi*, non è un mero occupare spazio (o tempo), ma è, al contrario, un *trasfigurare l'intera estensione abitata*, la quale per così dire "risplende" della creatività non reificabile di chi la abita e la vivifica.

L'abitare uno spazio vuol dire renderlo vivo e significativo, e la vita e il significato non possono mai ridursi a cose che si aggiungono alle altre, ma, al contrario, rappresentano proprio ciò che trasfigura e trasforma *l'intero* contesto di oggetti e di eventi disposti e strutturati in un certo modo.

Detto altrimenti, "abitare un mondo" non significa aggiungersi ad esso come "una cosa tra le altre", ma significa *permeare totalmente* quel mondo, così come la luce che rende terso

un paesaggio non può mai ridursi, meramente, ad una cosa che si aggiunge alle altre cose che lì, semplicemente, si trovano.

Per abitare un mondo o un contesto è necessario non essere una cosa delimitata e rinchiusa nei propri confini, altrimenti non si sarebbe in grado di abitare assolutamente nulla, ma, semplicemente, ci si limiterebbe a trovarsi lì, come si trova lì un oggetto tra gli altri.

In definitiva possiamo dire che solo un “chi” o un “qualcuno”, cioè solo un essere *vivo e non reificabile*, può abitare gli spazi e i tempi della storia naturale e umana, mentre nessuna cosa, nessun oggetto e nessun evento può, veramente e autenticamente, abitare un mondo.

Se esistessero solo oggetti ed eventi, ogni autentico abitare sarebbe impossibile.

Soltanto le realtà immateriali sono in grado di abitare lo spazio-tempo senza occuparlo fisicamente ed estensivamente, così come, del resto, soltanto queste realtà sono veramente *intense e vive*, poiché la vita, intesa come pura intensità qualitativa e inestesa che permea e trasfigura i corpi materiali, non può intrinsecamente appartenere agli oggetti e agli eventi che occupano lo spazio-tempo e si estendono in esso.

Ora, se vogliamo tratteggiare, come al solito, alcune descrizioni esemplificative, possiamo, ad es., cominciare col dire che la bellezza di un volto *lo abita senza occuparlo*, mentre gli organi corporei, intesi in senso soltanto fisico-anatomico, *si trovano nel volto senza abitarlo*. Gli occhi non abitano il volto, ma semplicemente si trovano lì occupando un certo spazio: se infatti vengono considerati soltanto dal punto di vista fisico-anatomico, essi sono definiti e limitati, e dunque non possono irradiarsi sul resto del volto trasfigurandolo e permeandolo col loro essere; a meno che, naturalmente, non li si consideri più come semplici organi definibili soltanto anatomicamente, ma come dei *begli* occhi, ma a questo punto è la loro bellezza ad irradiarsi intorno e ad illuminare, *abitandolo*, il resto del volto.

La bellezza di un volto permea e trasfigura l'intera sua estensione spaziale, ma essa non è una cosa in più che si aggiunge alle varie parti del volto, né si identifica con le mere proporzioni strutturali del volto stesso, ma è, in sostanza, una sorta di “luce” che trasfigura e fa risplendere l'oggetto considerato, sicché le proporzioni servono semmai a richiamarla “quaggiù” (il grande Plotino ha ampiamente dimostrato che la bellezza non può ridursi alla proporzione, essendo, piuttosto, “qualcosa” di semplice che abita la proporzione).

Ed ecco, dunque, che la bellezza può abitare un volto senza materialmente occuparlo, mentre, al contrario, gli oggetti e gli eventi che compongono il volto si trovano lì occupandolo ma non possono in alcun modo abitarlo.

Allo stesso modo, lo “spirito della notte” trasfigura e illumina i corpi naturali della notte astronomica abitandoli immaterialmente, nel senso che permea e attraversa i corpi naturali senza per questo essere “una cosa in più” che si aggiunge al resto, e che dunque è possibile trovare da qualche parte come si trovano le stelle o le rocce.

E ancora, l’essere personale, il *quid* irripetibile e unico di una certa persona individuata, abita immaterialmente il corpo vivo, nel senso che si effonde in esso permeandolo e trasformandolo, senza per questo essere un oggetto o un evento specifico e determinato che sia possibile trovare da qualche parte nel corpo.

4. *Oblivio della spazialità immateriale*

Il dualismo di origine cartesiana, che secondo me ha condizionato profondamente il riduzionismo e il materialismo contemporanei (che pure cercano di espellere ogni forma di *res cogitans* intesa in senso non esteso), ha commesso l’errore di considerare spaziale soltanto ciò che si estende nello spazio occupandolo materialmente (e anche eventuali campi energetici sono in questo senso entità materiali), mentre ciò che non può ridursi a mera estensione è stato relegato nei “supramondi” visibili soltanto chiudendo gli occhi fisici e aprendo quelli mentali: questa tendenza ha sopravvalutato il cosiddetto sguardo interiore e la dimensione soggettiva dell’interiorità, come se le verità essenziali fossero raggiungibili solo nel raccoglimento solitario di chi distoglie l’interesse dal mondo fisico-concreto.

Così il dualismo di origine cartesiana e il materialismo riduzionistico di sapore lontanamente hobbesiano hanno dimenticato, frainteso e disconosciuto le realtà immateriali, le quali non sono né oggetti o eventi del mondo fisico-materiale, né entità o costrutti ideali visibili solo con lo sguardo mentale (in una sorta di luogo logico separato e altro da quello reale).

Queste impostazioni schematiche, riduttive e semplicistiche, considerando reale soltanto ciò che occupa spazio e che dunque si identifica con l’estensione fisico-geometrica caratteristica dei corpi materiali e dei campi energetici, ha finito con lo “stipare” tutto il resto “nella testa” o “nella mente” della soggettività percipiente e conoscente: le qualità (spesso definite soggettive o “secondarie”), le caratteristiche estetiche, la bellezza o il fascino delle cose, i valori, ecc.

Ebbene, io credo che a monte di questo modo di vedere ci sia perlomeno *anche* l’oblio di una forma essenziale di spazialità, che invece veniva data per scontata, senza essere

neppure discussa, dagli uomini cosiddetti “primitivi” o “poco evoluti”: la spazialità che ho chiamato *immateriale*.

Comprendere una simile spazialità significa capire che occupare uno spazio non è l'unico modo di manifestarsi attraverso lo spazio: lo spazio può essere abitato da realtà intense e di per sé non estese che tuttavia lo permeano e lo trasfigurano, facendolo per così dire “risplendere” e “brillare” di sensi e di significati che dimorano nel mondo, scaturendo dalle cose e dallo spazio, e che non derivano da “proiezioni” soggettive *sullo* spazio e *sulle* cose.

Lo spazio cartesiano, considerato come pura estensione muta e indifferente, in realtà è esistito solo nella mente di Cartesio o esiste solo per di chi voglia *pensarlo*, cioè per chi voglia chiudere gli occhi concreti e reali e aprire i cosiddetti occhi mentali: in questo modo lo sguardo interiore si rinchiude nella propria oscurità, e finisce col visualizzare uno schema astratto che in realtà non è mai esistito e che non è affatto lo spazio reale (per Cartesio ciò che è chiaro e distinto è soltanto, in fondo, ciò che viene ricreato e partorito dalla sua mente).

Lo spazio vivo, reale e concreto, è quello che vediamo quando *apriamo bene gli occhi* della nostra sensibilità complessiva, cioè i nostri occhi reali sostenuti e sorretti dalla globalità del nostro sentire e del nostro avvertire (è *tutta* la persona che percepisce, e non solo i suoi occhi fisici).

Se la smettiamo di chiudere gli occhi per limitarci a pensare in una specie di camera oscura e tenebrosa, dove schemi scheletrici e rarefatti prendono il posto delle cose autentiche e reali, e se invece osserviamo attentamente con gli occhi bene aperti, non tarderemo ad accorgerci che l'estensione cartesiana nuda e cruda in realtà non è mai esistita, se non come residuo astratto di qualcosa che la supera infinitamente.

Lo spazio reale e concreto, infatti, è tutto ricolmo di uno splendore qualitativo ed espressivo che *sgorga dallo spazio stesso come un insieme di sue caratteristiche intense ed effettive*, e questo accade anche quando lo spazio è grigio, tetro e “insensato”, poiché anche la sua “insensatezza” è un “significato negativo” che la spazialità concreta comunica ed esprime (uno “splendore oscuro” si potrebbe dire).

Non esiste, in somma, uno spazio disabitato, uno spazio che si presenti di per se stesso come pura e sola estensione. Lo spazio irradia un'intensità qualificata che non può a sua volta ridursi a pura spazialità: quest'intensità abita immaterialmente lo spazio, proprio come se quest'ultimo fosse una specie di “essere attivo” che genera significati e sensi che non sono a loro volta soltanto estesi. Questi significati sgorgano dallo spazio come dalla

loro fonte sorgiva, allo stesso modo in cui i raggi di una stella zampillano spontaneamente dal suo nucleo: per questo lo spazio reale è *vivo*, poiché non si tratta di estensione neutra che viene artificialmente “verniciata” da elementi esterni creati dalla mente umana (le cosiddette “proiezioni mentali” che vanno tanto di moda nella cultura e nella psicologia del Novecento, forse condizionata in questo dall’onnipresenza del cinematografo e della televisione).

L’azzurro terso della volta celeste, ad es., è ciò che vivifica il cielo e lo rende significativo, comunicando ed esprimendo qualcosa (parlo ovviamente del *significato* dell’azzurro, e non solo del suo essere un colore otticamente definibile tramite una particolare lunghezza d’onda): purtroppo il riduzionismo materialistico ha distrutto la realtà di ciò che è qualitativamente intenso, attribuendo consistenza reale soltanto a una presunta massa estesa e asettica, come se tutto il resto fosse soltanto un’illusione presente nella mente dell’uomo, derivata da un particolare modo soggettivo di percepire o di considerare la realtà.

Così non abbiamo più dato ascolto a ciò che il mondo concreto e reale è intento continuamente a comunicarci: non abbiamo più preso sul serio ciò che si vede “là fuori”, convinti di immetterci in illusioni proiettate sul mondo dalla nostra ipertrofica e immensa soggettività.

Non fidandoci più di ciò che esprimono i fenomeni reali abbiamo in definitiva perso anche la fiducia in noi stessi, poiché è impossibile, per quanto se ne dica, credere o affidarsi a intensi significati se siamo convinti che essi siano solo un parto della nostra mente.

ATEMPORALITA' E CARATTERE NON DIVENIENTE DELLE REALTA' IMMATERIALI

1. Controtemporalità degli oggetti

Sia gli *oggetti* che gli *eventi* sono, per propria natura, *compositi*: si tratta di fenomeni che hanno una *struttura* composta o di *parti* o di *fasi*.

Ora, tutto ciò che è composito, e che dunque evidenzia uno strutturarsi reciproco di elementi diversi, ha in qualche modo a che fare col tempo e con la temporalità: tuttavia può mutare profondamente il tipo di rapporto e di relazione che le varie tipologie di entità composite intrattengono col tessuto diveniente e temporale dell'essere e dell'esistenza.

Tanto per cominciare parleremo degli *oggetti* fisici e mentali, e prima di tutto di quelli fisici che concretamente costituiscono il mondo esterno pubblicamente condivisibile.

Ebbene, la struttura che caratterizza gli oggetti è fatta di parti sincronicamente connesse, ossia di parti che com-paiono, cioè che appaiono insieme nello stesso tempo (e in spazi diversi).

E' questa la caratteristica forse più importante che distingue la struttura degli oggetti da quella degli eventi, e che in fondo fa sì che una cosa venga considerata un oggetto (e non un evento).

Per questo un oggetto esibisce una struttura la quale non è un flusso e che, essendo sincronica, resiste e si oppone (almeno in una certa misura) ad ogni fluire.

Possiamo paragonare la struttura di un oggetto ad una pietra che, nel caso degli oggetti sensibili, resiste allo scorrere più o meno impetuoso delle acque di un fiume.

In questo senso possiamo dire che gli oggetti sono *controtemporali*: essi si ergono *contro* il tempo, perché la loro struttura oppone una resistenza alla corrente temporale.

Di conseguenza ogni mutamento che si nota in un oggetto è un mutamento che avviene per aggiunta, perdita o sostituzione di parti, come se la pietra nel fiume si modificasse al venir meno di certe sezioni della sua struttura, oppure al sopraggiungere di parti nuove che si sostituiscono alle parti ormai dissolte, o "portate via dalla corrente".

Quando l'oggetto cessa di esistere la sua struttura si disgrega del tutto, al contrario quando esso si origina le parti che lo costituiscono si aggregano e si compattano (ogni oggetto nasce o viene meno per aggregazione o disaggregazione): per questo quando un

oggetto cessa di esistere di solito si dice che è andato distrutto, e non che è scomparso, mentre il discorso si farebbe molto diverso se, invece di un oggetto, considerassimo una delle “nostre” realtà immateriali.

Essendo controtemporali, ossia manifestando una struttura che almeno per un certo periodo resiste all'impeto del divenire, l'oggetto sensibile finisce inevitabilmente col risentire dell'usura del tempo, e prima o poi viene travolto dal flusso e dallo scorrere degli avvenimenti (proprio come una pietra, sul fondo del fiume, prima o poi viene corrosa ed erosa dalle acque).

L'oggetto è una specie di “diga” o di “sbarramento” che taglia di traverso il fluire temporale: esso deve fare i conti con questo fluire al quale cerca di contrapporsi e al quale, almeno in una certa misura, si oppone.

Nessun oggetto, e a maggior ragione nessun oggetto sensibile, va completamente d'accordo col tempo, nessun oggetto segue il tempo in modo del tutto docile e lineare: per questo *qualsiasi* oggetto è, almeno in una qualche misura, controtemporale, e per questo la distruzione di un oggetto è sempre un fenomeno più o meno violento, e mai uno spegnersi lineare e pacifico.

La controtemporalità, caratteristica degli oggetti, è una forma di temporalità per contrasto: è la manifestazione di una specie di attrito che si forma fra l'oggetto e il tempo.

L'oggetto sensibile è destinato a finire proprio perché è controtemporale: opponendosi all'impeto del tempo e degli eventi, esso viene prima o poi inevitabilmente travolto e disgregato da questo fluire più o meno impetuoso.

La controtemporalità degli oggetti sensibili è stata sovente negata da tutte quelle prospettive filosofiche che mirano a risolvere ogni oggetto in un evento o in un fascio di eventi (Eraclito, Bergson, in parte Whitehead, ecc.): secondo simili prospettive l'oggetto sensibile sarebbe, in un certo senso, una specie di illusione ottica dovuta all'imperfezione dell'apparato sensoriale umano, poiché se scrutassimo a fondo nella “stoffa” intima di un oggetto scorderemmo in realtà solo eventi o serie di eventi.

Personalmente non mi trovo d'accordo con queste esagerazioni del lato temporale e diveniente dell'esistenza: penso infatti che nel mondo l'aspetto temporale sia sempre connesso e correlato con l'aspetto atemporale o intemporale, per cui mi pare francamente esagerato e pregiudizievole esasperare la temporalità fino a farne una marea gigantesca che sommerge e fagocita ogni altro elemento.

Inoltre dal punto di vista fenomenologico, cioè partendo dalla visione di come le cose originariamente si manifestano a chi voglia descriverne l'essenza senza soffocarle con gli

schemi e i costrutti delle astrazioni mentali, risulta evidente che gli oggetti manifestano una stabilità (almeno temporanea) che rifugge e risalta nonostante i mutamenti e i cambiamenti. Questo lato stabile degli oggetti, per cui essi, per quanto se ne dica, trascendono il puro fluire della temporalità, salta subito agli occhi se consideriamo un fatto semplicissimo: non avrebbe alcun senso sostenere che un oggetto accade o succede, mentre ad accadere o a succedere sono gli eventi, e gli eventi non sono oggetti.

Un oggetto o c'è o non c'è, o esiste (per un certo periodo) oppure non esiste, e questo proprio perché esso taglia di traverso il divenire e, almeno per po', esibisce una struttura invariante *nei* o *nonostante* gli eventi e i mutamenti.

La visione originaria e genuina del mondo concreto e reale non è affatto quella di un flusso onnitravolgente, ma, al contrario, quella di una serie di entità quiete e in se stesse raccolte che ora appaiono e ora scompaiono dall'orizzonte fenomenologico: vediamo e sperimentiamo cose, piante, animali, esseri personali che, come attori nel grande teatro del mondo, entrano ed escono di scena, mentre l'idea che ci siano solo eventi che fluiscono e scorrono altro non è che un'elaborazione mentale tardiva e intellettualistica, che poco ha a che fare col modo autentico e originario con cui i fenomeni reali si presentano ai soggetti che le percepiscono.

Noi non viviamo affatto in una fluida e magmatica corrente di eventi e di accadimenti, ma costantemente ci muoviamo tra cose o entità che si presentano all'esistenza sotto forma di oggetti più o meno stabili o più o meno costanti.

Il fatto di possedere sempre una struttura composita, tuttavia, impedisce agli oggetti di essere del tutto atemporali, cioè totalmente indifferenti alla temporalità: essi devono cercare di mantenersi contro e nonostante il tempo, perché altrimenti, in un modo o nell'altro, le parti della loro struttura potrebbero, prima o poi, disarticolarsi e sfaldarsi.

Anche gli oggetti ideali sono controtemporali, poiché anch'essi esibiscono una struttura di parti com-presenti, ossia presenti insieme nello *spazio logico* (non in quello fisico-naturale).

Per questo l'oggetto ideale *non fluisce*, ed è il contrario di un flusso (nel flusso le parti non sono sincroniche, e appaiono sotto forma di fasi seguendo il divenire temporale).

Tuttavia la controtemporalità degli oggetti ideali non deve fare i conti con nessuna corrente temporale reale che possa effettivamente travolgere e usurare questi oggetti: possiamo così paragonare l'oggetto ideale ad una pietra *nello spazio vuoto*, la quale persiste indefinitamente poiché non ci sono flussi impetuosi che possano intaccarla, travolgerla o favorirne eventuali mutamenti.

La controttemporalità di un oggetto ideale è solo teorica: essa significa che un oggetto ideale ha una struttura fatta di parti interconnesse, e che dunque *almeno concettualmente* si contrappone ad ogni possibile fluire, essendo il contrario di ogni possibile flusso anche solo teorizzato o immaginato.

Tuttavia l'oggetto ideale, a differenza di quello sensibile, non dovrà di fatto interagire con nessuna corrente reale in grado di eroderlo e di usurarlo.

Per questo gli oggetti ideali potrebbero cessare di esistere, o nascere e originarsi, solo se fossero creazioni del potere astrattivo della mente umana, come vorrebbero le impostazioni aristotelico-nominalistica o convenzionalistica; mentre se esistessero in modo autonomo in una qualche "regione iperuranica" essi sarebbero in pratica eterni, a meno di non supporre una loro origine primordiale in un atto creativo divino.

2. (Con)temporalità degli eventi

La struttura che costituisce gli *eventi*, a differenza di quella degli oggetti, appare *col* tempo, *seguendo* il tempo e non ergendosi *contro* quest'ultimo.

Gli eventi sono temporali o (con)temporali, ma non controttemporali.

Un evento segue docilmente il tempo e lo asseconda, manifestandosi proprio *col* tempo in *fasi* che successivamente appaiono e scompaiono (come il divenire sonoro di una melodia).

Per questo un evento è maggiormente labile e maggiormente effimero di un oggetto: il tempo fa apparire la struttura di un evento nello stesso momento in cui, volta per volta, porta via le sue parti e le dissolve.

Mentre un oggetto resiste e si contrappone, almeno fino a un certo punto, al flusso temporale, un evento è *quasi* un tutt'uno con questo flusso: dico *quasi* poiché, comunque, anche gli eventi si distinguono dal nudo fluire del tempo puro, altrimenti non sarebbero neppure definibili e distinguibili da quest'ultimo.

L'evento mostra comunque una *struttura* che non è quella del tempo puro, ma che, appunto, *appare con* esso (il tempo puro, vuoto, ammesso che possa esistere, implicherebbe la totale assenza di oggetti e di eventi, sarebbe cioè un tempo mortalmente noioso in cui non c'è e non succede assolutamente niente).

Se un oggetto taglia di traverso la corrente temporale, come una specie di "diga" o di "sbarramento", un evento *la segue* e non erige alcuna barriera per ostacolarla. Tuttavia non sarebbe corretto sostenere una totale *identificazione* tra gli eventi e il tempo, poiché,

come abbiamo visto, l'evento è pur sempre qualcosa che appare *con* il tempo, è pur sempre una struttura di fasi successive che si presenta all'esistenza utilizzando la corrente temporale e dunque differenziandosi da quest'ultima.

L'originarsi di un evento, così come il suo venir meno e cessare di presentarsi, non avviene in seguito a un processo di aggregazione o disgregazione, ma si manifesta con un accendersi improvviso e istantaneo e con un altrettanto subitaneo spegnersi ed estinguersi, per cui l'evento quando finisce non viene distrutto e frantumato, ma semplicemente cessa linearmente di esistere.

3. *Atemporalità delle realtà immateriali*

Mentre gli oggetti sono controtemporali e gli eventi sono (con)temporali, le realtà immateriali sono *atemporal*.

Esse non divengono e non accadono, ma, semplicemente, *appaiono* e *scompaiono attraverso* ogni divenire e *attraverso* ogni mutamento: questo apparire e scomparire può implicare differenti gradi di *intensità* con cui le realtà immateriali si manifestano, tuttavia questa variazione non implica il loro divenire, così come non varia un timbro nel momento in cui quantità più o meno cospicue di inchiostro rivelano la sua forma in modo più o meno marcato (infatti la variazione dei gradienti di intensità è dovuta, nel caso delle realtà immateriali, a oggetti o a eventi che le "schermano" o interferiscono con esse, e non a loro mutamenti intrinseci).

Ora, le realtà immateriali costituiscono le uniche fattispecie di fenomeni del tutto semplici e privi di parti: esse non hanno struttura, nel senso che non sono formate da serie di sezioni o di fasi reciprocamente connesse e correlate.

Se al mondo esiste qualcosa di semplice, non può trattarsi né di un oggetto né di un evento (è questo l'errore degli atomisti, poiché anche se un atomo, o una particella subatomica, in senso fisico fosse *in pratica* o *concretamente* indivisibile, non lo potrebbe mai essere idealmente o concettualmente): se c'è qualcosa di semplice non può che trattarsi di una realtà immateriale, di uno "spirito" o di un'"anima" (intesa come presenza intensa e significativa) che in qualche modo trascende il contesto puramente fisico-naturale abitando immaterialmente lo spazio senza tuttavia occuparlo, e in tal senso le intuizioni della metafisica tradizionale e classica, e forse ancor più della sensibilità cosiddetta primitiva, sono molto più profonde e vicine al vero delle impostazioni scientifiche e materialistiche tanto di moda oggi.

Essendo assolutamente semplici, ossia prive di parti, di sezioni o di fasi, e dunque di ogni forma di struttura composita e diversificata, le realtà immateriali non hanno alcun bisogno di erigere, come invece fanno gli oggetti, barriere che “taglino di traverso” la corrente temporale e che si contrappongano ad essa: ci troviamo qui di fronte a fenomeni completamente indifferenti ad ogni forma di flusso e di temporalità, ad elementi, dunque, che non sono né controtemporali (come gli oggetti) né (con)temporali (come gli eventi), ma del tutto *atemporal*.

Parlando metaforicamente, abbiamo più volte paragonato i fenomeni immateriali a “*campi di luce*” che permeano, attraversano e colorano, col loro *quid* semplice, unico e particolare, l’impetuoso divenire della corrente di un fiume che precipita verso valle: mentre le acque turbinano e si agitano senza requie, i campi di luce che le attraversano e le fanno risplendere restano immobili, imperturbati e intoccati dal flusso del divenire, per così dire del tutto indifferenti ad esso.

Le realtà immateriali sono fenomeni *semplici, aperti e relazionali*, laddove invece gli oggetti sono composti, chiusi e impenetrabili, nel senso che non possono confluire l’uno nell’altro senza perdere la propria identità e senza disgregarsi o alterarsi: per questo motivo gli oggetti si ergono come sbarramenti che cercano di resistere alle correnti del divenire e a eventuali attriti o scontri con altri oggetti, ma che, proprio per la loro “massa”, sono costretti e opporre una *resistenza* che prima o poi verrà travolta dal flusso impetuoso del fiume temporale.

Al contrario, le realtà immateriali sono in grado, senza sforzo alcuno, di mantenere la propria identità *attraverso* ogni divenire, poiché non sono affatto chiuse e impenetrabili e la *relazione* costituisce la loro più intima natura: esse non sono cose rigide e chiuse nel proprio guscio, ma fenomeni aperti e “aerei” i quali, come “luci immateriali”, sono in grado di permeare qualsiasi divenire e qualsiasi insieme di corpi solidi senza che la loro identità qualitativa venga minimamente turbata o perturbata.

Questi fenomeni hanno qualcosa in comune con i fantasmi delle antiche leggende e con gli spettri di certi racconti fantastici, i quali sono in grado di valicare qualsiasi parete di qualsiasi fortezza o castello, perché il loro vantaggio consiste proprio nell’immaterialità e nel loro essere del tutto privi di una struttura rigida e di una massa ingombrante e composita.

Le realtà immateriali *attraversano* e *sono attraversate* dal tempo senza che questo le alteri o le eroda in alcun modo: esse *permeano* e *trasfigurano* qualsiasi insieme di oggetti e di

eventi in costante evoluzione e mutamento, proprio come la luce di un arcobaleno brilla e risplende immobile e stabile attraverso l'impetuoso scrosciare delle acque di una cascata.

Si tratta di fenomeni che *colorano intemporalmente* i flussi temporali, gli oggetti che come pietre cercano di resistervi e gli eventi che li seguono docili e obbedienti.

Essendo, per così dire, puri "campi qualificati", pure "luci" intense e inestese in grado di effondersi e di irraggiarsi nell'estensione qualificandola e vivificandola, i fenomeni di cui ci stiamo occupando non possono subire alcun tipo di mutamento o di cambiamento, poiché solo entità in se stesse composite, cioè dotate di una struttura di parti o fasi interconnesse e correlate, possono cambiare o mutare.

Sia gli oggetti che gli eventi possono cambiare e mutare, anche se i cambiamenti non avvengono allo stesso modo nell'uno e nell'altro caso.

Abbiamo visto che gli *oggetti*, quando cambiano e mutano, lo fanno per aggiunta, sottrazione o sostituzione di parti, poiché essi esibiscono una struttura di sezioni compresenti: se alcune di queste parti vengono sostituite con elementi diversi, ovviamente l'oggetto muta e cambia, come può ad es. cambiare un'automobile nel momento in cui viene verniciata con un colore nuovo.

Per quanto riguarda gli eventi, essendo (con)temporali, possiamo dire che essi formano quasi un tutt'uno con l'essenza del divenire e del mutamento, con la durata inquieta e cangiante su cui si fonda il succedere o l'accadere.

Ma in fondo sia gli oggetti che gli eventi possono mutare o cambiare soltanto perché, in un modo o nell'altro, sono entità composite e strutturate (la temporalità può far presa soltanto su ciò che è composito e diversificato, non su ciò che è semplice).

E' evidente che fenomeni del tutto semplici e privi di struttura non possono in alcun modo mutare, e che, dunque, le uniche loro possibilità sono quelle di apparire, scomparire, oppure di apparire in modo più o meno intenso.

4. *Esemplificazioni del carattere atemporale delle realtà immateriali*

Proviamo a descrivere una realtà immateriale. Pensiamo, ad es., al *quid* misterioso e suggestivo dell'atmosfera notturna: esso a un certo punto *appare*, nel senso che fa la sua comparsa quando le luci del giorno a poco a poco si attenuano. Questo apparire, questo sopraggiungere dello "spirito della notte", consiste nella manifestazione di qualcosa che in sé *non diviene*, come non diviene una luce che appare nel momento in cui viene rimosso lo schermo che prima la oscurava. Le cose e gli eventi tutt'intorno mutano, la luce fisico-

ottica trascolora, le stelle sorgono e il sole tramonta: tutti questi elementi si muovono e subiscono mutamenti, nel senso che, istante dopo istante, appaiono diversi da ciò che erano il momento precedente.

Le stelle cambiano lentamente la loro posizione, il colore del cielo si trasforma progressivamente, il vento eventualmente smuove l'erba e le fronde, ma non avrebbe senso dire che l'*atmosfera misteriosa della notte* cambi qualche sua caratteristica, per il semplice motivo che essa non è una struttura composita che possa esibire di volta in volta aspetti diversi (carattere *semplice* delle realtà immateriali). Lo "spirito della notte" non ha colore, non ha forma, non ha alcuna caratteristica composita tangibile e percepibile, non possiede una spaziotemporalità intrinseca anche se abita e trasfigura gli spazi che avvolge e permea. In cosa dunque potrebbe mutare?

L'unica sua possibilità di "mutamento" è la variazione dei *gradienti di intensità* con cui può presentarsi.

Se siamo attenti, vigilando con attenzione, non noteremo alcun mutamento nel misterioso *quid* della notte originaria, nel senso che, piuttosto, sono gli *eventi* da esso permeati che tutt'intorno mutano e si avvicendano. Il *quid*, di per sé, può solo esserci o non esserci e, nel momento in cui si manifesta, può manifestarsi più o meno intensamente, può per così dire essere avvertito in modo prossimo o lontano, però questa variazione dei gradienti di intensità non è un mutamento della sua essenza qualificata.

In questo senso le realtà immateriali sono l'esatto contrario degli eventi dell'esperienza interna, cioè delle realtà di ordine psichico e psicologico, la cui intima natura è diveniente, temporale.

Ma facciamo un altro esempio.

Parliamo della *bellezza* come realtà immateriale che permea e trasfigura un oggetto bello, ad es. un bel volto. Molti aspetti, nel concreto sviluppo del volto di una persona che vive ed evolve, mutano e si trasformano: ora accade che, a un certo punto del divenire della morfologia del volto, *appare* la (sua) bellezza, la quale può essere anche connaturata al volto fin dalla nascita; poi può succedere che, in una certa fase dell'evoluzione degli aspetti strutturali, la bellezza *scompaia* dal volto. La bellezza di un volto si mostra anche *più o meno intensamente* (e questa è l'unica forma di "variabilità" ad essa concessa) a seconda di vari elementi in se stessi mutevoli come l'età, lo stato di salute e di vigoria psico-fisica, l'eleganza e la cura di volta in volta esibite, ecc.

Tuttavia, se osserviamo attentamente, noteremo sempre *eventi* o *strutture* che mutano, ma mai vedremo mutare o divenire la bellezza di un volto in quanto tale, la quale può

invece, spesso e volentieri, apparire, scomparire, oppure manifestarsi in modo più o meno intenso, più o meno vivace.

5. *Il rapporto tra le realtà immateriali, gli oggetti e gli eventi*

Le realtà immateriali intrattengono un rapporto oltremodo stretto e intimo con gli oggetti e con gli eventi attraverso cui appaiono e si manifestano: questo rapporto è tuttavia per molti versi misterioso, nel senso che può essere descritto e rilevato ma che è molto difficile, per non dire impossibile, chiarirne la natura profonda ed essenziale.

Sta di fatto che i fenomeni peculiari e specifici che stiamo descrivendo compaiono quasi sempre *a intermittenza*, cioè *appaiono e scompaiono in concomitanza al sopraggiungere di determinati oggetti o eventi*, così come di fatto *variano l'intensità delle loro manifestazioni* a seconda del mutare, del sopraggiungere o dello scomparire di certe particolari configurazioni fisico-naturali (o artificiali).

Io credo che le ragioni profonde del legame tra le realtà immateriali da un lato, e gli oggetti e gli eventi dall'altro, siano destinate a restare misteriose e incomprensibili: il nostro compito è *descrivere* un tale legame, che indubbiamente esiste e che senza dubbio è molto stretto.

Se dovessimo utilizzare una metafora "tecnologica" e decisamente moderna, potremmo pensare agli oggetti, agli eventi e alle configurazioni fisico-naturali (e anche artificiali) come a un complesso sistema di *antenne riceventi* in grado, in modo più o meno efficace, di *captare* e di *richiamare* le realtà immateriali dal retrospazio latente e invisibile da cui esse provengono, poiché, come vedremo nel seguito delle nostre ricerche, la *profondità* è una caratteristica fondamentale dei fenomeni che stiamo considerando, ed è sempre da una dimensione profonda e insondabile che queste realtà, per così dire, giungono e arrivano nel nostro mondo.

Gli oggetti e gli eventi, manifestandosi in certe particolari configurazioni (solo astrattamente possono esistere oggetti o eventi del tutto isolati e per sé stanti), costituiscono ambienti più o meno adatti ad essere immaterialmente abitati e trasfigurati da questa o quella particolare realtà immateriale, la quale, come abbiamo visto, può solo apparire "in filigrana" *attraverso* le configurazioni degli oggetti e degli eventi, mentre non può mai presentarsi di per sé stessa (non essendo una cosa conclusa che possa essere considerata di per sé).

Le realtà immateriali manifestano spesso una particolare ritrosia, come una specie di pudore e di timidità, per cui, in un certo senso, esse spesso “si fanno pregare” prima di apparire sulla scena del mondo fisico-naturale (e anche quando appaiono, non lo fanno mai in modo sfrontato o triviale): occorre, per così dire, che il “caso”, la natura o l’uomo, preparino l’ambiente adatto e la giusta atmosfera, e questo i popoli cosiddetti primitivi lo sapevano benissimo, quando intuivano, sia pure in modo ingenuo e un poco infantile, la necessità di ben precisi e complessi rituali per invocare gli spiriti.

Mentre, di solito, ci vuole un lungo e delicato processo evolutivo (naturale e/o storico-culturale) per indurre le realtà immateriali ad abitare e a trasfigurare gli oggetti e gli eventi del mondo concreto, è molto facile cacciarle via e metterle in fuga: basta un nulla per determinare la scomparsa di una particolare realtà immateriale, è per es. sufficiente accendere l’illuminazione elettrica per fugare lo “spirito della notte”, oppure uccidere un essere vivente (il che, materialmente parlando, è purtroppo molto semplice) per far scomparire, una volta per sempre, il *quid* unico e irripetibile di un essere personale, di quell’essere personale che, per comparire tra noi, ha richiesto una lunghissima ed elaboratissima evoluzione sia a livello naturale che sul piano storico-culturale.

Gli oggetti e gli eventi, dal canto loro, sono in grado, se opportunamente disposti in certe particolari configurazioni, di “*captare*” e di *richiamare* i fenomeni immateriali rendendoli in qualche modo visibili dallo sguardo ad ampio raggio della sensibilità complessiva.

Ora, le stesse configurazioni di oggetti o di eventi possono costituire, in pari tempo, una sorta di “schermo”, o di “diaframma”, che si interpone *fra* le realtà immateriali e gli eventuali soggetti in grado di vederle o di percepirle con la loro sensibilità ad ampio raggio, proprio perché, comunque, persiste sempre, e non può mai essere del tutto superata, la differenza che distingue le realtà immateriali dagli oggetti e dagli eventi.

E’ come se gli oggetti e gli eventi fossero vetri più o meno smerigliati, ma mai, o forse quasi mai, trasparenti e chiari in modo assoluto: così le realtà immateriali, le quali si manifestano “in filigrana” attraverso gli oggetti e gli eventi, devono pur sempre fare i conti con “impurità” di qualche genere, e sono proprio queste “impurità” che determinano i diversi gradienti di intensità con cui i fenomeni che stiamo analizzando appaiono e si rivelano – tornando alla metafora delle antenne, qualsiasi antenna, anche la migliore, distorce, anche se talvolta in modo solo impercettibile, il segnale che deve trasmettere.

Nei capitoli dedicati agli esseri personali vedremo, per es., che il *quid* unico e irripetibile della *personalità* di un individuo permea e attraversa, restando in se stesso immutabile e immutato, l’intera serie degli eventi psico-somatici, così come l’intera serie delle sue azioni

e delle sue opere, *colorando* per così dire tutto ciò che esso trasfigura con una tonalità inconfondibile e proprio sua.

Ora, tutta questa serie di oggetti e di eventi (il corpo vivo e le sue dinamiche, l'esperienza interna, le opere, le azioni, ecc.) rivelano l'intensità semplice dell'unicum individuale, la quale può talora emergere con chiara trasparenza in questa molteplicità; ma può anche capitare, al contrario, che questi elementi sommergano e occultino la realtà autentica dell'essere personale, la quale può perdersi e smarrirsi proprio in ciò che dovrebbe in teoria rivelarla.

Ci sono momenti in cui la persona emerge in modo opaco e sbiadito, o in cui addirittura sembra non emergere più (quasi?) del tutto, come in certi casi di senescenza, nelle fasi di sonno profondo e di coma più o meno irreversibile, ecc.

La corporeità, la psiche, il pensiero, le azioni e le opere possono essere sia i mezzi con i quali una personalità può emergere e trasparire, sia il carcere e la tomba della personalità: possono essere, e di fatto spesso sono realmente, tutte e due le cose insieme, per cui, a ben vedere, in realtà sono nel giusto sia le impostazioni pitagorico-platoniche, che vedono nella corporeità un limite da superare, sia le impostazioni più moderne che tendono ad una piena identificazione tra la persona e i suoi aspetti più tangibili e concreti (la persona, come in seguito vedremo, è *e insieme non* è il suo corpo, la sua psiche, le sue azioni e le sue opere).

Il rapporto tra gli oggetti e gli eventi da un lato, e le realtà immateriali dall'altro, è, per così dire, ambiguo e duplice, poiché le configurazioni degli oggetti e degli eventi sono sia gli elementi attraverso cui le realtà immateriali appaiono e si manifestano, sia, e al contempo, gli "schermi" e le "impurità" che, in misura più o meno marcata, offuscano e opacizzano la purezza immateriale di questi fenomeni.

Le realtà immateriali hanno bisogno, per rivelarsi e per manifestarsi, della *base di appoggio* costituita dal contesto degli oggetti e degli eventi (fisico-naturali e artificiali): *di per se stesse* non possono mai apparire, così come la luce, per risaltare ed essere vista, ha bisogno di attraversare e di illuminare i corpi opachi e translucidi.

Il fatto che il contesto degli oggetti e degli eventi costituisca, per così dire, l'"habitat" necessario per indurre alla manifestazione contenuti incapaci di manifestarsi di per se stessi, non deve tuttavia indurre chi considera le realtà immateriali a pensare che esse siano, semplicemente, epifenomeni secondari e puramente derivati dagli oggetti e dagli eventi naturali e/o artificiali, oppure, peggio ancora, ad appiattire questi fenomeni collocandoli nella mente dei soggetti pensanti e percipienti, identificandoli con la loro

esperienza interna o con “proiezioni” mentali di vari generi, come purtroppo spessissimo si è fatto dilatando a dismisura le tendenze soggettivistiche e psicologistiche tipiche dei tempi moderni.

LE REALTA' IMMATERIALI NON HANNO STRUTTURA E APPAIONO "IN FILIGRANA"

1. I fenomeni spirituali appaiono solo attraverso altri fenomeni

Una delle caratteristiche notevoli delle realtà immateriali è costituita dal loro apparire soltanto *attraverso*.

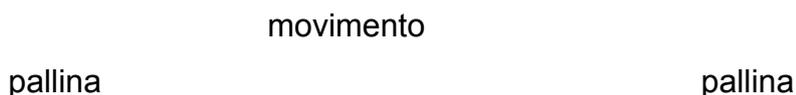
Nessuna realtà immateriale può manifestarsi e apparire *in se stessa*, cioè come, ad es., appare una *cosa* o un *oggetto*.

Un oggetto appare *di per sé*, anche se la sua visione o percezione può talvolta essere ostacolata da impurità di varia natura che si interpongono fra l'osservatore e l'oggetto osservato.

In fondo anche un evento può apparire *di per sé*, anche se inerisce, o può inerire, a un oggetto e apparire *con* esso. Ma *apparire con* non significa apparire *attraverso*.

Per es. il movimento di una pallina appare sempre *con* la pallina che, appunto, si muove (nessuno vedrà mai il movimento di un oggetto manifestarsi da solo, senza l'oggetto che si muove).

Ora il movimento di una pallina, tanto per fare l'esempio di un *evento* qualsiasi, appare chiaramente di per sé come qualcosa che accade alla pallina, tanto è vero che può essere definito come lo spostamento di una pallina in un certo spazio, e questo spostamento nello spazio può anche essere descritto con uno *schema* o un *diagramma*:



Per questo un evento appare *di per sé*, anche se questo avviene insieme all'apparizione di uno o più oggetti, poiché l'evento in fondo altro non è se non ciò che *succede* a un oggetto (o a più oggetti): però questo succedere è, in un certo senso, un fenomeno di per sé considerabile, perché può essere descritto con uno schema che rivela una determinata *struttura*, cioè un determinato rapporto di parti reciprocamente connesse (anche del tutto omogenee tra di loro).

Piovere, muoversi, camminare, respirare, adirarsi, sorridere, scrivere, tramontare, sorgere, invecchiare, svilupparsi, crescere, diminuire, diventare qualcosa d'altro da ciò che prima si era, ecc.: ognuno di questi *eventi* rivela una *struttura* che può essere descritta o schematizzata, poiché, in fondo, l'evento implica sempre un rapporto tra diversi aspetti che si succedono nel tempo.

Ogni evento è una forma di accadere e di mutare: ogni accadere, ogni mutare, è la confluenza, in un unico *atto*, di "posizioni" o di aspetti diversi e svariati i quali, per così dire, si sublimano e si disciolgono l'uno nell'altro.

L'evento è il manifestarsi di un rapporto colto nell'unità e nella reciproca confluenza delle sue componenti.

Proprio per questo l'evento appare di per sé, con una sua propria e definita struttura che si dispiega nel tempo, anche se questo suo apparire può avvenire *con* l'oggetto di cui l'evento rappresenta, appunto, l'accadere (l'evento può essere ciò che capita o succede a un oggetto).

Le realtà immateriali, invece, non sono realtà strutturalmente definibili: esse non hanno struttura, poiché manca, in questo caso, qualsiasi rapporto di parti differenziate o successive. In questo senso le realtà immateriali sono assolutamente semplici e prive di parti, sono, per così dire, *quid qualificati allo stato puro*, senza alcun elemento di composizione o di molteplicità differenziata.

Metaforicamente parlando potrebbero essere paragonate a "pure luci" senza forma e senza dimensione. Esse sono individualmente ben caratterizzate nel loro essere specifico e unico, ma non si tratta di una caratterizzazione riducibile a una *forma*, a una dimensione e a una *struttura* intesa come rapporto reciproco di parti connesse e differenziate.

Questa assoluta assenza di forma e di struttura, insieme all'atemporalità costitutiva e ad altri elementi, distingue le realtà immateriali dagli oggetti e dagli eventi.

Ora, fenomeni del tutto privi di forma e di differenziazione interna non possono manifestarsi e presentarsi *di per se stessi*, come se fossero oggetti definiti e conclusi o eventi strutturalmente descrivibili.

Solo qualcosa che ha una forma e una struttura definita (o definibile) può presentarsi e manifestarsi di per se stesso, e solo gli oggetti e gli eventi hanno forme e strutture intese in questo senso.

Quindi le realtà immateriali non possono che manifestarsi *attraverso* gli oggetti e gli eventi, così come una "pura luce" ha bisogno, per rivelarsi, di corpi opachi e definiti da illuminare

e da colorare (anche l'aria riempita dalla luce è un "corpo sottile", poiché è estesa nello spazio).

Le realtà immateriali appaiono "in filigrana", cioè *attraverso* le cose e gli eventi, oppure, per usare un paragone ancora migliore, appaiono come "luci" che colorano e illuminano, con la loro unicità ben caratterizzata, gli oggetti e gli eventi.

Così, ad es., l'unicità individuale di una *persona*, il *quid* unico e inconfondibile che caratterizza ogni individuo insostituibile e irripetibile, "colora di sé", con la sua "luce" tutta particolare, ogni azione o evento psico-somatico, e anche ogni atto e ogni opera compiuti da un essere personale, per cui la persona non coincide col suo corpo vivente, con la sua psiche, con i suoi atti e con le sue opere (la persona non è un insieme o un aggregato), ma è, piuttosto, la "tonalità" o il "colore" del tutto particolare che caratterizza ogni evento psico-somatico, ogni azione e ogni opera.

Per questo l'essere personale traspare come "in filigrana" *attraverso* gli oggetti e gli eventi che lo riguardano, e la sua "luce" può manifestarsi variando i gradienti della propria intensità, per cui può anche capitare che attraverso certi eventi l'unicità individuale fatichi notevolmente a tralucere e ad emergere.

2. *Le realtà immateriali non sono strutturalmente schematizzabili*

Nessuno potrà mai ravvisare o descrivere una *struttura* in una realtà immateriale, e per questo risulta in linea di principio impossibile schematizzarla o tracciarne un diagramma.

Per questo la specificità dei fenomeni spirituali è ineffabile e indescrivibile, ed essi si mostrano nel mondo ma non possono essere "detti" o "spiegati". E' possibile avvertirli con lo sguardo ad ampio raggio della sensibilità complessiva, ma è impossibile "centrarli" ed esaurirle utilizzando tipi di linguaggio, perché ogni linguaggio è strutturalmente caratterizzato e i fenomeni spirituali non hanno e non sono strutture.

Non possedendo una morfologia propria essi possono, agli occhi di chi ritiene reali soltanto le strutture definite, sembrare addirittura inesistenti, poiché la loro presenza illumina e trasfigura le forme più diverse senza però avere a sua volta una forma e una struttura specifica.

Per esempio l'essere personale, inteso come individualità irripetibile e individuata, non possiede una forma definita in senso strutturale e morfologico, ma è un *quid* puramente qualitativo e "luminoso" che "colora" e caratterizza, in modo specifico e inconfondibile, le

strutture e le costanti morfologiche del suo corpo e della sua psiche, così come le sue azioni e le sue opere.

Ora cambiamo tipi di esempio e parliamo degli spiriti dei luoghi e della natura.

Pensiamo, a questo proposito, al nostro ben noto spirito della notte.

Ebbene, la notte come realtà immateriale è qualcosa di assolutamente semplice e unitario, nel senso che essa è priva di qualsivoglia struttura articolata e composta, mentre gli oggetti e gli eventi tutt'intorno sono, in qualche modo, descrivibili più o meno bene ricorrendo a un qualche tipo di schema che possa in qualche modo imitarne la morfologia. Per es. è possibile, anche se in maniera forse un poco approssimativa e astratta, schematizzare e tracciare lo "schema del vento" che soffia tra gli alberi di un bosco, ricorrendo a segni grafici di un certo tipo; mentre è del tutto impossibile "disegnare lo spirito della notte", se non imitando oggetti o eventi (come ad es. gli alberi di un bosco con la luna) che lo *richiamino* alla nostra mente (ma questo è un altro discorso).

Il misterioso *quid* della notte, inteso come fenomeno spirituale, "riempie", permea e trasfigura l'intero campo dello spazio vivo e concreto, il quale comprende innumerevoli oggetti e innumerevoli eventi che accadono in esso.

Il campo dello spazio vivo e concreto è, per così dire, "illuminato", "colorato" dal *quid* unico e inconfondibile della notte originaria, la quale non potrebbe manifestarsi se non "colorando" e trasfigurando lo spazio tutt'intorno – essa appare "in filigrana" *attraverso* lo spazio, nel duplice senso che *attraversa* lo spazio ed è *attraversata* da esso.

3. *Gli oggetti e gli eventi sono "antenne riceventi"*

Gli oggetti e gli eventi funzionano, metaforicamente parlando, come "antenne" più o meno capaci di *captare* determinate realtà immateriali, richiamandole dalla dimensione lontana e iperuranica in cui esse normalmente risiedono.

In assenza di oggetti o eventi di un certo tipo le realtà immateriali non riescono a manifestarsi, allo stesso modo in cui è impossibile ascoltare un programma radiofonico o televisivo in assenza di un'antenna opportunamente sintonizzata.

A questo proposito ho sempre pensato alle chiese – naturalmente a quelle particolarmente "riuscite" ed ispirate – come ad ambienti più o meno efficaci nel richiamare la presenza del "divino", inteso come dimensione sovraperonale, soprannaturale e misteriosa che può o meno calarsi nel mondo (da cui è sovente lontana o assente).

In una chiesa bella e suggestiva c'è sempre "qualcosa" o "qualcuno", e non si tratta, ovviamente, del sagrestano o di coloro che vi sono occasionalmente entrati: certe chiese (non tutte per la verità) sono sature di una presenza significativa e misteriosa, di un silenzio espressivo, intelligente e benevolo si potrebbe dire: "qualcosa" di soprannaturale (in senso lato) abita veramente le chiese, e non si tratta di un oggetto rinvenibile da qualche parte, né di un evento specifico che da qualche parte accade o succede.

La stessa funzione di richiamo di una presenza sovranaturale e oltremondana può essere svolta da certi aspetti del grande tempio della natura, da certi panorami lineari, desertici e lunari, oppure dalle cime inviolate dei monti o da altri paesaggi di questo genere.

Esempi come questi mostrano che le realtà immateriali, non essendo oggetti o eventi dotati di struttura e di parti reciprocamente connesse in una morfologia specifica e determinata, possono apparire soltanto attraverso fenomeni di altro tipo, come tralucendo e trasparendo in essi.

Le realtà immateriali non possono manifestarsi in se stesse e di per se stesse: hanno bisogno, per rivelarsi, degli oggetti e dagli eventi, senza i quali esse restano celate nella dimensione dell'assolutamente invisibile.

LE REALTA' IMMATERIALI APPAIONO E SCOMPAIONO, MA NON POSSONO GENERARSI E DISTRUGGERSI PER AGGREGAZIONE E DISAGGREGAZIONE

1. *I fenomeni spirituali possono solo apparire e scomparire*

Le realtà immateriali “giungono”, “arrivano”, “scompaiono”, “appaiono”, ma non possono generarsi per aggregazione da vari costituenti, né possono andare distrutte (per disaggregazione).

Per questo si dice che un nuovo nato “è arrivato”, oppure che un morto “ci ha lasciato”, o che “è scomparso”.

“Giunge la sera”, giunge lo “spirito della sera” quando la luce del sole si attenua e svanisce.

I fenomeni spirituali che stiamo analizzando e descrivendo sono realtà aspaziali e atemporali, nelle quali è impossibile ravvisare strutture composite o parti in successione o in mutamento (non sono infatti né oggetti né eventi).

Il loro inizio potrebbe soltanto consistere in una “accensione improvvisa” sul nulla, la loro fine potrebbe concepirsi soltanto come un annichilimento istantaneo e fulmineo.

Fatto sta che, se dobbiamo limitarci a ciò che è fenomenologicamente evidente e che dunque possiamo descrivere, una realtà immateriale a un certo punto appare, come può, improvvisamente, scomparire.

Dire di più significa abbandonare il terreno dei fatti per addentrarci nel campo minato delle ipotesi. L'inizio dal nulla e l'annichilimento non sono esperienze, ma *interpretazioni* di esperienze, e questo vale in generale anche per gli oggetti e per gli eventi, anche se vale, come mostreremo in seguito, a maggior ragione e soprattutto per le realtà immateriali.

Vediamo cose ed eventi che appaiono e scompaiono, che prima *ci* sono e poi non *ci* sono più, nel senso che prima appaiono e poi scompaiono *a noi*: ma non possiamo dire di *vedere* o di *esperire* un annichilimento, inteso come il diventare nulla di qualcosa. Esperiamo qualcosa che prima non esperivamo, oppure non percepiamo più qualcosa che prima percepiamo: tutto qui, e qualsiasi considerazione ulteriore non è più un fatto, ma l'*interpretazione* di un fatto.

In tal senso ha ragione Emanuele Severino, il quale, se non sbaglio, nelle sue opere insiste nel sostenere che non esiste un'esperienza dell'annichilimento, ma che l'unica esperienza che si offre è l'entrata e l'uscita delle cose e degli eventi dall'orizzonte fenomenologico.

2. *La scomparsa degli oggetti e degli eventi viene di solito interpretata come un annichilimento*

Tuttavia quanto detto nel precedente paragrafo regge solo fino a un certo punto.

Infatti dobbiamo notare che, per quanto riguarda gli *oggetti* e gli *eventi*, è naturale e quasi scontato che la loro scomparsa e la loro apparizione vengano interpretate come forme di annichilimento e di inizio vero e proprio (anche se concordiamo sul fatto che si tratta pur sempre di *interpretazioni*).

Gli oggetti e gli eventi sono realtà composite e dotate di struttura, cioè di parti o sezioni reciprocamente connesse, il che vale anche per gli eventi i quali, *estendendosi* nel tempo, connettono in un'unità costitutiva varie fasi della loro durata.

Per questo in molti casi, anche se forse non in tutti, noi esperiamo l'inizio o la fine di una cosa o di un evento come una forma di aggregazione o disaggregazione, nel senso del venir meno di un qualche tipo di rapporto tra parti o sezioni.

Per es. un vasaio che "dà inizio" a un vaso assembla insieme varie componenti, per cui è quasi scontato che l'"inizio del vaso" venga vissuto come il diventar qualcosa di ciò che prima non era affatto, poiché sembra proprio che il vaso non sia stato da nessuna parte prima di essere costruito, se non nella mente del vasaio sotto forma di schema ideale.

Così quando il vaso si rompe esso *si disaggrega* in tanti frammenti, per cui, considerato come loro unità, il vaso sembra non essere più in nessun luogo, se non nel ricordo di coloro che l'hanno utilizzato.

Un cadavere si decompone in tante parti, e anche il corpo vivente di un nuovo nato (che, si badi, non è il suo essere personale) risulta dall'"assemblaggio" di numerosissime componenti (atomi, cellule, ecc.).

Una fiamma che si spegne si stempera e si scioglie in innumeri flussi energetici invisibili, per cui anche in questo caso ci troviamo di fronte a una *struttura che si disaggrega* e che, dunque, sembra avere definitivamente perso la sua unità originaria. Anche gli eventi hanno una struttura e sono dunque suddivisibili in sezioni e sottosezioni, altrimenti non sarebbero eventi e non si distenderebbero nel tempo.

Il camminare, lo svilupparsi, il piovere, il sorridere, lo sperare, ecc., riuniscono in un unico atto componenti diverse e diversificate, per cui al venir meno dell'evento queste componenti si disperdono e cessano di essere attualmente legate da un'unità costitutiva – ad es. le gambe di chi cammina abbandonano un certo tipo di movimento e un certo tipo di terreno, le parti di qualcosa che cessa di svilupparsi smettono di entrare in rapporto con altre particelle di materia prima metabolizzate e inglobate, l'energia psichica di chi ha smesso di sperare recide il rapporto col valore che originava la speranza e in qualche modo si incrina, ecc.

Il venir meno di oggetti e di eventi si risolve, in definitiva, nel venir meno di un rapporto tra parti o sezioni originariamente raccolte in una unità, per cui implica sempre un certo tipo di disaggregazione o di “sfaldamento”.

Questo spiega perché la distruzione o il primo inizio di un oggetto o di un evento vengano di solito interpretati come un annichilimento, o come il “diventare essere” di ciò che prima “era nulla” (anche se, ovviamente, Parmenide e con lui Severino non sarebbero d'accordo con simili interpretazioni).

3. *L'apparire e lo scomparire delle realtà immateriali non viene, solitamente, vissuto come una “generazione spontanea” o come un annichilimento, ma come l'entrata e l'uscita da un “retro-spazio” latente e oscuro*

Le realtà immateriali, come abbiamo visto, sono le uniche realtà assolutamente semplici e prive di parti e di sezioni.

Ora, proprio per questa loro semplicità, atemporalità e mancanza di struttura, le realtà immateriali non possono fare altro che apparire e scomparire, ma non possono in alcun modo “sfaldarsi” o disaggregarsi (a differenza di ciò che succede agli oggetti e agli eventi). Quando comincia ad albeggiare e a sorgere il sole, certe cose e certi eventi del paesaggio circostante cambiano e mutano, ma la notte originaria non può fare altro che illanguidirsi fino a scomparire e a uscire di scena, mentre non avrebbe senso pensare che essa si disaggreghi in parti diversificate.

Quando un corpo prima vivente muore e comincia a decomporsi, l'essere personale che *in* esso si manifestava scompare, “si spegne” o “ci lascia”, ma non si suddivide in parti o in segmenti, né esso va distrutto.

Dobbiamo anche notare che, di solito, è inusuale interpretare la comparsa o la scomparsa delle realtà immateriali come forme di “generazione spontanea”, o di annichilimento, all’interno del contesto delle cose-eventi.

L’impressione è un’altra, anche se è sicuramente possibile *interpretare* una tale impressione come inizio assoluto o annichilazione completa: l’impressione è quella di un’*entrata* o di un’*uscita* delle realtà immateriali dal mondo naturale inteso come insieme di oggetti-eventi appartenenti al contesto della materia-energia.

Al calar del sole *giunge la sera*, intesa *non* come configurazione determinata di cose o di eventi (non cioè come sera in senso astronomico), ma come “spirito della sera”, come fantastica e onirica atmosfera serale: il fatto di dire che la sera *giunge*, che essa *arriva*, sottintende, in qualche maniera, il suo *esistere anche prima da qualche altra parte*, altrimenti si userebbe un altro verbo o un’altra espressione – nessuno direbbe che un *oggetto*, o un *evento*, è giunto quando si è generato o è scomparso quando è andato distrutto.

Quando qualcuno nasce l’impressione genuina è che egli sia improvvisamente arrivato, che sia improvvisamente apparso sulle scene del mondo, mentre se muore qualcuno che ci è caro ci sentiamo inesorabilmente abbandonati dal suo definitivo uscire di scena.

E’ chiaro che, successivamente e a posteriori, possiamo o meno *interpretare* l’apparizione o la scomparsa di una realtà immateriale nel senso di un “inizio dal nulla” o di un “diventare nulla” di ciò che prima esisteva ed era qualcosa.

Tuttavia, in questo caso, ritengo che si tratti di una sorta di elaborazione secondaria che probabilmente mancava nelle impressioni primordiali e originarie dei cosiddetti uomini primitivi. Ci vuole un’elaborazione intellettuale successiva per interpretare il comparire di una realtà immateriale come inizio dal nulla e il suo scomparire come un cessare improvvisamente di esistere.

Ebbene, proviamo a mettere tra parentesi, come in una sorta di epochè, le sovrastrutture intellettuali che si sovrappongono all’esperienza e proviamo, semplicemente, a *descrivere* l’esperienza.

Ora, quando un oggetto, ad esempio un albero o una casa, finisce una volta per tutte, la sua fine viene di solito vissuta come una forma più o meno marcata di scomposizione e di frammentazione, per cui l’albero o la casa, una volta distrutti, non si limitano a scomparire come potrebbe scomparire un attore dietro le quinte, ma, il che è molto diverso, si disperdono in una molteplicità disparata e totalmente altra dall’unità originale, come un fiume che si frange in tanti rivoli e gocce d’acqua, o come un attore che, paradossalmente,

anziché uscire di scena si disarticolasse dinanzi al raccapriccio e allo stupore inorridito degli spettatori.

Dunque l'esperienza vissuta della *fine* di un oggetto ha ben poco a che fare con l'esperienza di una semplice scomparsa o di un'uscita di scena, e, una volta distrutto, l'oggetto sembra proprio annichilito, nel senso che esso non è più in nessun luogo poiché si è disarticolato sotto i nostri stessi occhi (e anche se la disaggregazione non è successa sotto i nostri occhi, possiamo tranquillamente presumere che sia avvenuta al di fuori del nostro campo visivo).

Anche un evento, quando finisce, non suggerisce affatto l'idea o l'impressione di un'uscita di scena o della semplice scomparsa: quando ho finito di passeggiare la mia passeggiata di quel giorno è proprio finita una volta per tutte, ha cessato di esistere una volta per sempre e, certamente, non è certo "andata da qualche altra parte".

Anche gli eventi possiedono una struttura che si dispiega nel tempo, e questa struttura si sfalda completamente quando gli eventi finiscono.

Del resto si presti attenzione a quanto segue: nessuno direbbe mai, di un evento o di un oggetto che ha cessato di esistere, che esso "è scomparso", che "se ne è andato" o che "ci ha lasciati", mentre è molto frequente sentire queste espressioni a proposito dell'anima e dello spirito di qualcosa o di qualcuno. Sembra che gli oggetti e gli eventi, quando finiscono, cessino proprio di esistere una volta per tutte. L'albero che c'era in giardino non se ne è andato, non è scomparso quando il taglialegna l'ha fatto a pezzi: esso è stato inesorabilmente distrutto, punto e basta!

Invece le realtà immateriali sono gli unici fenomeni la cui fine non viene vissuta come uno sfaldarsi o uno sciogliersi di sezioni reciprocamente connesse in una struttura, e il cui inizio non viene esperito come il compattarsi strutturato e raccolto in unità di una serie di elementi.

Il perché è evidente, e consiste nel fatto che le realtà immateriali non hanno parti strutturalmente connesse e sono assolutamente semplici, per cui si limitano a comparire e a scomparire variando solo il grado di intensità delle proprie manifestazioni, ma non possono in alcun modo disaggregarsi, sfaldarsi o sciogliersi come neve al sole.

Certo esse potrebbero "accendersi d'un tratto" sul nulla, oppure annichilirsi, in modo drastico e fulmineo, una volta per tutte: sicuramente la loro comparsa o scomparsa possono essere *interpretate* in questo modo.

L'uomo moderno, talmente intriso di nichilismo da essere quasi marcito e deteriorato come certe merci che prima o poi raggiungono la data di scadenza (e forse anche l'uomo ne ha

una scritta da qualche parte...) è portato, molto facilmente, ad accondiscendere a una simile *interpretazione*.

Tuttavia, nonostante tutte le “mode” correnti, ritengo che un’interpretazione di questo genere sia pur sempre il frutto di un’elaborazione intellettuale tardiva, di un’elaborazione che, purtroppo, finisce col contraddire e col soffocare il senso originario che l’esperienza si sforza di comunicarci e di dirci.

Io penso infatti che, originariamente, l’esperienza della comparsa improvvisa di una realtà immateriale venga vissuta come l’entrata in scena da un *altrove* non bene identificato che, per così dire, si situa “dietro le quinte” del mondo visibile, mentre l’esperienza della scomparsa definitiva di una realtà immateriale venga vissuta come l’uscita di scena verso un luogo misterioso il quale costituisce, per così dire, un “retro-spazio latente” rispetto alla spazialità esteriore, superficiale, del contesto fisico-naturale.

Potremo riferirci a questo “retro-spazio latente” come a una sorta di “altra faccia della luna”, invisibile e impercettibile dal punto d’osservazione del contesto sensibile e naturale.

Le realtà immateriali scomparse o non ancora apparse premono dall’oscurità del retro-spazio, sono come affollate e stipate in un tale “al di là”: esse in qualche modo si sentono e si avvertono, anche se non si conoscono nella chiarezza della loro manifestazione, come si possono sentire e avvertire i mobili e gli oggetti situati tutt’intorno in una stanza completamente buia.

Questo avvertimento oscuro della presenza invisibile delle realtà immateriali non manifeste significa l’accorgersi di una loro *densità* che manca completamente ai semplici ricordi come diafani e fantasmatici stati d’animo dell’esperienza interna.

Io posso, ad es., ricordarmi con struggimento e nostalgia dell’*oggetto* vivo e concreto di un albero andato distrutto, di un albero al quale ero affettivamente legato, tuttavia un tale ricordare, per così dire, manca di sostanza e di densità, poiché l’albero non si situa nel retro-spazio latente inteso come “al di là” (semmai nel retro-spazio può situarsi il suo spirito, ma questo è un altro discorso).

Gli oggetti e gli eventi, una volta cessata la loro esistenza terrena, non vanno ad abitare il retro-spazio, ma restano solo nei nostri ricordi.

Al contrario, siccome le realtà immateriali non sono composite e strutturalmente definibili, siccome si manifestano come “pure luci” del tutto semplici, intense e inestese, esse abitano immaterialmente lo spazio del mondo fisico-naturale e poi, a un certo punto, escono improvvisamente dalla scena e dal campo visivo, così come vi erano improvvisamente entrate: esse, tuttavia, non perdono la loro densità e si rifiutano di ridursi

a puri e diafani ricordi, affollando un altrove oscuro e incombente, misterioso e materico, che si avverte e si sente, come si avverte o si sente lo spirito di ciò che è passato nel silenzio espressivo della notte.

LE REALTA' IMMATERIALI NON SONO FENOMENI DELL'ESPERIENZA INTERNA, E SI DIFFERENZIANO DA TUTTO CIO' CHE E' SOLTANTO SOGGETTIVO O MENTALE

1. *La riduzione dello spirituale al mentale, allo psichico e allo psicologico*

Le realtà descritte ed analizzate in queste ricerche costituiscono un genere di fenomeni a sé stante: esse formano il contesto di ciò che sovente è stato definito “*spirituale*”, nel senso di in via di principio irriducibile al mondo fisico-naturale della materia-energia organizzata, ma anche all’ambito interno o soggettivo di ciò che è soltanto mentale, psichico o psicologico.

Ora, le impostazioni riduzionistiche e relativistiche attualmente così diffuse hanno, come è noto, cercato di eliminare completamente la differenza tra lo *psichico* e lo *spirituale*, cercando di ridurre, o di ricondurre, il secondo al primo. La tripartizione tradizionale tra corpo, anima e spirito è stata sostituita dal semplice dualismo psico-somatico, che potrebbe addirittura diventare una forma di monismo nel caso si dimostri che anche la dimensione psichica o psicologica sia in realtà completamente riducibile a strutture neuronali del cervello, o simili.

Ciò che un tempo veniva definito “spirituale” sarebbe in realtà il frutto di “proiezioni” mentali, psichiche o psicologiche di per sé relative e mutevoli, per cui ogni senso o significato verrebbe creato dalla mente umana per poi essere “proiettato” sul mondo cosiddetto oggettivo, di per sé neutro e privo di un senso autonomo.

E’ questo l’ultimo esito della “rivoluzione copernicana” tipica del pensiero moderno (da Cartesio in poi), il quale inverte totalmente il rapporto tra il soggetto e il mondo, sostenendo che è il soggetto ad essere il centro dell’essere, e quindi, alla fin fine, sarà lui e soltanto lui ad *attribuire un senso* agli eventi e alle situazioni che lo circondano.

La conclusione di questa “rivoluzione” è a dir poco disastrosa, poiché l’uomo è alla costante ricerca del significato *delle cose*, e non può certo accontentarsi di un “significato-vernice” con cui il mondo verrebbe semplicemente *considerato* significativo e “dipinto” come significativo.

Ebbene, la riduzione dello spirituale al meramente mentale, allo psichico e allo psicologico, è la naturale conseguenza della tendenza con cui l'uomo si è *chiuso al mondo* che lo circonda, confinandosi negli schemi astratti ricreati nella camera oscura della sua soggettività e della sua mente.

2. *La crisi del senso e del significato*

Pensare che ogni senso sia *attribuito* dall'uomo alle cose significa già imboccare la china della depressione e della malinconia, poiché l'entusiasmo autentico, magnetico, che per es. prova un bambino di fronte a un oggetto magico e meraviglioso, poggia sulla convinzione istintiva e immediata che sia *la cosa stessa* ad essere significativa e sorprendente, mentre se si tratta di una attribuzione di senso soggettiva, cioè di un "ritrovare nella cosa solo se stessi", l'effetto alla lunga diventa necessariamente quello della chiusura, dell'isolamento di una soggettività che finisce col sentirsi depressa e infelice.

Il fatto è che, a poco a poco, tutto ciò che sembrava non stare nel mondo è stato collocato e cacciato nella "testa", o nella mente, del soggetto.

Ma di quale mondo si trattava? Non certo di quello autentico e concreto quale risulta agli occhi bene aperti della sensibilità di *tutta* la persona: al suo posto è stato messo un mondo che è il risultato di un'*astrazione restringente*, la quale ha considerato reale e oggettivo soltanto l'insieme degli oggetti e degli eventi relativi al contesto della materia-energia, ossia di ciò che è constatabile dagli organi di senso considerati solo di per se stessi, ossia sceverati e depurati dal sentire e dall'avvertire globale della persona, ed eventualmente aiutati e amplificati da apparati rilevatori, ossia da macchinari sperimentali.

Tutto ciò che è *qualitativo* e non quantificabile e misurabile, il *come* di un'estensione spaziale, per es. il fatto che sia colorata o profumata, bella o brutta, fascinosa e monotona, visto che sembra non stare in un mondo che in realtà è il residuo schematico e scheletrico del mondo tangibile e concreto, viene "stipato nella testa" del soggetto e considerato una affezione soggettiva, oppure una "proiezione mentale e/o psicologica" *sul* mondo cosiddetto oggettivo e reale.

In questo modo si dimentica, ad es., che l'essere verde di un albero si trova *solo e soltanto nell'albero*, come ogni boscaiolo sano di mente sa benissimo, mentre nel soggetto possono semmai trovarsi solo le sue *cause* o *condizioni*: ma non dobbiamo confondere la

causa con l'effetto, come se l'effetto in definitiva non esistesse ed esistesse soltanto l'essere più solido della sua causa.

Per fare un altro semplicissimo esempio, è *il paesaggio ad essere bello* (ammesso naturalmente che lo sia), mentre nell'animo o nell'interiorità del soggetto che lo contempla ci possono essere, semmai, le risonanze emotivo-conoscitive di una tale bellezza, le suggestioni o le reazioni psicologiche (la gioia, il piacere estetico, ecc.) che possono essere magari belle per altri versi e per loro conto, ma questo è un altro discorso.

Se comincio a pensare che la bellezza di qualcosa sia l'effetto di una mia proiezione mentale, che derivi in fondo da un mio modo di considerarla, ecco che la cosa comincia già a non apparirmi più *veramente* bella e suggestiva: la passione presuppone la *realtà del suo oggetto*, se una ragazza mi affascina e la sua vista mi emoziona è perché io la reputo *veramente* ammaliante, mentre se cominciassi a pensare che la sua bellezza è un mio modo di considerarla già la ragazza comincerebbe a non piacermi più come prima. Le cose e le persone belle sono stelle e non pianeti, nel senso che devono *brillare di luce propria* per essere considerate *sul serio* belle ed espressive.

Ora, è chiaro che la bellezza io la vedo *con l'"anima"*, la quale non è altro che la sensibilità complessiva di *tutto* il mio essere personale, mentre se restringo il significato del verbo "vedere" soltanto ai dati sensoriali rilevabili dagli occhi come organi di senso isolati dal resto della persona, io vedrò soltanto le forme e i colori delle superfici *otticamente* rilevabili.

Ebbene, il fatto di vedere la bellezza *con l'"anima"* non significa che essa sia "dentro" l'anima, poiché "nell'anima" ci sono soltanto i sentimenti e le suggestioni *causate* e *provocate* dall'incontro con una tale bellezza - la bellezza è "là fuori" e *non* "dentro di noi", a meno che il nostro animo non sia a sua volta bello per altri versi, ma questa è un'altra faccenda, e in ogni caso non si tratterebbe della bellezza della ragazza che amiamo o del paesaggio che contempliamo.

Purtroppo il mondo reale e concreto, unitario e ricolmo di sensi e di significati, è stato lentamente "ucciso" e dissezionato, e da questo "omicidio" sono nati due mondi astratti che in realtà non esistono se vengono considerati separatamente nel loro schematico isolamento.

3. *Genesi ed essenza del nichilismo*

Dalla dissezione di ciò che originariamente era unitario e concreto è nato da un lato il cosiddetto *mondo oggettivo* fisico-naturale, inteso come insieme di oggetti-eventi estesi nello spazio e nel tempo, i quali vengono considerati reali soltanto se sono accuratamente misurabili e *quantificabili*, secondo il criterio per cui soltanto ciò che è riducibile a misura pubblicamente condivisibile è reale. Si tratta del mondo dei dati percettivi accuratamente depurati da tutto ciò che è “soggettivo” e qualitativamente significativo.

D’altro lato è nato il mondo dell’“interiorità” o della *soggettività*, in cui è stata immessa una quantità immane di elementi prima normalmente considerati oggettivi e naturali. Sono diventate, anzitutto, soggettive le *qualità* delle cose, mentre “là fuori nel mondo” è rimasta solo la *quantità*, la massa inqualificata del nudo essere esteso. Soggettivi, inoltre, sono diventati tutti i *valori*, i cosiddetti “ideali” della giustizia, della bellezza e della verità (degradata, quest’ultima, a schema più o meno convenzionale proiettato dal soggetto *sul* mondo e *sulle* cose).

Ora, il soggetto non può evitare, nonostante tutta la sua buona (o cattiva?) volontà, di avvertire il sentore della propria instabilità e inadeguatezza nei confronti dell’essere che infinitamente lo supera e lo trascende: dilatando a dismisura il soggetto *non è affatto stato eliminato il suo senso di inferiorità e di insufficienza*, che si situa sempre alla radice di chi vuole sentirsi potente e di ogni progetto di dominio sul mondo e sulle cose (chi non si sente piccolo non ha nessun bisogno di ingrandirsi, nessuna smania di diventare forte e potente, la potenza implicando una resistenza da superare e dunque il proprio sentirsi limitati nei confronti di un’alterità).

Quindi l’aver “stipato” tutti i *valori* nel soggetto, per lasciar fuori un mondo di *fatti* neutri e in sé privi di ogni valore autonomo, ha finito col minare la solidità e la realtà degli stessi valori, travolti dal turbine dell’inevitabile labilità e inconsistenza di una soggettività che, nonostante le sue illusioni di potenza, in realtà sa benissimo di non essere stabile e durevole a meno che non si fidi e non si affidi a un essere che la supera. Nonostante tutte le illusioni umanistiche il soggetto non può avvertirsi come vera e propria sostanza, cioè come qualcosa in grado veramente di sussistere e di autofondarsi, per cui tutto ciò che deriva soltanto dalla sua “stoffa”, anche se trascendentale e non soltanto psicologica e individuale, finisce senza possibilità di scampo con l’essere travolto e prima o poi inghiottito dall’inconsistenza di “proiezioni” meramente soggettive e non sostanziali.

D'altro lato l'unica "sostanza", l'unica "cosa" in grado di sussistere e di autofondarsi, secondo il moderno materialismo riduzionistico è costituita dalla *res* fisico-naturale della materia-energia organizzata, la quale in qualche forma è sempre esistita, e continuerà indefinitamente ad esistere mutando le sue configurazioni momentanee e particolari, una delle quali è, oltretutto, quella particolare forma di organizzazione dalla quale sono nate la vita e la coscienza.

Dunque, visto che ogni valore viene ricondotto a proiezioni soggettive, e che i fenomeni fisico-naturali di per sé sono neutri e non hanno un significato e un valore autonomo, alla fine l'esito di un tale processo può essere sintetizzato in una frase in grado di cogliere, d'un colpo, l'essenza del nichilismo contemporaneo: *ciò che vale non sussiste, ciò che sussiste non vale.*

I significati e i valori, essendo soggettivi, sono condannati all'instabilità e ad una labile insussistenza, poiché, ripeto, volente o nolente è impossibile che il soggetto eriga se stesso a *sostanza*, ossia ad entità sussistente in grado di autofondarsi e di autoreggersi; viceversa a sussistere è la materia-energia che perdura indefinitamente nel tempo, ma che in se stessa è priva di valore autonomo, per cui si verifica la situazione per cui il significato e il valore di qualcosa diventano *inversamente proporzionali* al suo perdurare nell'esistenza o al suo eventuale sussistere: ciò che esiste indefinitamente, e che dunque in pratica sussiste, è privo di valore, mentre i valori più alti ed elevati altro non sono che creazioni e proiezioni soggettive destinate a dissolversi, come inevitabilmente si dissolvono i miraggi e i sogni.

4. *Realtà e autonomia del contesto spirituale*

Ebbene, questo processo di distruzione del significato delle cose ha finito col provocare ciò a cui allude e si riferisce il titolo del presente capitolo: la totale e completa *riduzione dello spirituale al mentale, al soggettivo, allo psichico e allo psicologico*, ossia lo schiacciamento degli orizzonti di senso e di significato non materiali e reali al "chiuso" dell'esperienza cosiddetta "interna" delle soggettività psicologicamente caratterizzate e storicamente condizionate.

Vengono, di conseguenza, sistematicamente negati i fenomeni immateriali *reali*, che dimorano nel mondo e *non* "dentro" il soggetto, abitando immaterialmente lo spazio vivo e concreto che lo circonda, uno spazio *realmente* sensato e significativo e non "verniciato" da significati costruiti o decisi dalle soggettività di volta in volta operanti.

Alla continua e sofisticata ricerca di contesti virtuali e artificiali con cui “riempirsi la testa”, l’uomo finisce col diventare spiritualmente cieco, cioè incapace di notare ciò che la sua sensibilità complessiva, intesa come globale sentire e avvertire di *tutta* la persona, gli mostra costantemente e continuativamente purché sia ascoltata ed opportunamente esercitata.

In questo senso possiamo veramente sostenere che l’uomo attuale si è smarrito, che egli ha perduto la via, e che ora è incapace di accogliere e di notare ciò che da sempre è intorno a lui.

Ebbene, le ricerche filosofiche che in questo libro vengono svolte hanno lo scopo di riscoprire la *realtà* e il *valore oggettivo* alle dimensioni che un tempo venivano chiamate, con un termine oggi desueto o male utilizzato, “spirituali” o immateriali, intendendo per tali i fenomeni che sono in via di principio irriducibili al contesto fisico della materia-energia organizzata, ma che non per questo stanno “dentro” il soggetto come eventi instabili e ondivaghi della sua esperienza interna di origine psichica o psicologica.

L’uomo originario e “primitivo” non ha mai dubitato che il mondo naturale fosse abitato da “spiriti”, cioè da fenomeni reali che lo saturano di *presenze significative* e che non sono riducibili ai corpi naturali materialmente divisibili e visibili dagli organi di senso considerati di per se stessi, cioè isolati dalla sensibilità complessiva di tutto l’essere personale. Su questa istintiva e immediata certezza si sono fondate le credenze *animistiche* o *ilozoistiche*, le quali, tuttavia, hanno indebitamente mischiato i fenomeni immateriali reali a miti e a invenzioni della fantasia popolare. Per questo era inevitabile che lo spirito si ritraesse a poco a poco nella trascendenza, e che abbandonasse il mondo alla solitudine del suo essere soltanto fisico-naturale: o meglio, i fenomeni immateriali e spirituali non si sono *mai* veramente ritirati dal contesto fisico-naturale che abitano immaterialmente, ma, visto che essi hanno tutto sommato poco a che vedere con le sovrastrutture della fantasia umana che li hanno snaturati e strumentalizzati, non sono stati, per così dire, più presi sul serio dalla ragione la quale, dal canto suo, si è sempre più chiusa in se stessa e nella rete dei suoi costrutti mentali e soggettivi.

Ora, in questo capitolo cercherò di mostrare come le realtà immateriali, che costituiscono, grosso modo, almeno parte di ciò che un tempo veniva chiamata la dimensione spirituale dell’esistenza, hanno caratteristiche essenzialmente diverse da quelle dei fenomeni, mentali e soggettivi, dell’esperienza cosiddetta “interna”.

5. Il mondo “interno”, soggettivo o mentale

A questo punto occorre cercare di chiarire le peculiarità che connotano e contraddistinguono il cosiddetto “mondo interno”: a cosa esattamente intendiamo alludere quando parliamo dell'*esperienza interna che costituisce l'ambito del soggettivo e del mentale*? Detto altrimenti, cosa troviamo “dentro la soggettività” di questo o quell'individuo?

Il nostro compito non è quello di esaurire l'essenza della sfera soggettiva o mentale, ma, semplicemente e modestamente, di *descrivere* cosa troviamo in essa.

Ora, se noi esploriamo i contenuti del cosiddetto mondo interno o soggettivo, ritroviamo una distinzione che, in fondo, era valida anche per i fenomeni che popolano e affollano il mondo esterno pubblicamente condivisibile: mi riferisco alla differenza tra oggetti ed eventi, che è valida anche nel mondo interno o mentale, solo che qui si tratta di oggetti e di eventi visibili solo nella chiusura della mente, e non nella dimensione, aperta e pubblica, del mondo concreto e reale.

L'ambito, o il contesto, dell'esperienza interna, di ciò che è genericamente mentale o soggettivo, è costituito da serie di *oggetti mentali* e di *eventi intrapsichici e intracorporei*, i quali fanno la loro comparsa in una chiusura sostanzialmente “lacustre”, ossia separata dall'apertura oceanica del mondo reale.

Possiamo ritrovare, nell'esperienza interna o soggettiva di questo o di quell'individuo, oggetti mentali di vario genere e di varia natura, ed eventi intrapsichici e intracorporei di diverse tipologie – oltre, naturalmente, a eventuali forme razionali, a categorie logiche con cui il soggetto inquadrebbe e condizionerebbe il mondo in cui vive, ma di queste ci occuperemo nella parte finale del capitolo.

Esempi di *oggetti* mentali possono essere le immagini prodotte dalla fantasia o dalla memoria, oppure i concetti universali visibili nell'ambito del cosiddetto pensiero puro, ossia depurati da ogni elemento concretamente visibile e immaginabile.

Esempi di *eventi* interni o soggettivi possono essere i moti dell'animo, i sentimenti, le sensazioni intracorporee del piacere e del dolore, ecc.

Senza perderci nella tortuosa analisi delle innumerevoli differenze che distinguono l'ambito dello psichico da quello del puramente razionale, ed evitando di inoltrarci nell'esplorazione intricata e complessa delle svariate facoltà umane (come la memoria, l'immaginazione, il pensiero puro, ecc.), a noi interessa, per ora, semplicemente porre l'accento su alcuni

aspetti fondamentali che contraddistinguono, in modo evidente, tutti i fenomeni soggettivi e/o mentali, indipendentemente da ogni loro differenza possibile.

6. *In che senso l'esperienza interna si trova "nel" soggetto*

Ora, la prima caratteristica tipica ed essenziale dei fenomeni che possiamo chiamare "soggettivi" è il loro carattere *privato* o "*interno*": essi sono, in un senso che dobbiamo però cercare di chiarire altrimenti resta oscuro e indeterminato, fenomeni che si trovano "*nel*" soggetto che li prova e li esperisce, e dunque si contrappongono alla realtà cosiddetta esterna degli eventi e degli oggetti che abitano dimorano nel mondo, e non "dentro" il soggetto.

Ovviamente le parole "dentro" e "interno" non debbono in questo caso essere adoperate in senso soltanto spaziale, poiché, come è noto, gli stati d'animo e i sentimenti dell'esperienza interna non hanno una spazialità vera e propria, non hanno una grandezza che possa essere misurata estensivamente (hanno solo un'intensità), ecc.

Per quel che riguarda gli *eventi* psichici, psicologici e intracorporei (come i sentimenti, gli stati d'animo, le sensazioni di piacere e dolore, ecc.), il loro carattere "interno" in realtà significa il loro carattere *privato*: essi possono essere *direttamente* provati solo da un particolare soggetto, mentre sono invisibili agli altri soggetti che semmai possono cercare di indurli o di intuirli indirettamente da certe espressioni del corpo o del viso, ecc.

Gli eventi dell'esperienza interna sono "dentro il soggetto" nel senso che *riguardano direttamente solo un particolare soggetto*: soltanto lui li prova direttamente e immediatamente, e in questo senso essi, anche se non strettamente spaziali, hanno comunque una spazialità di loro propria competenza, poiché sono capaci di effondere i loro effetti soltanto all'interno del corpo vivente di chi li prova. I confini del corpo sono anche i confini dell'interiorità e della psiche, poiché oltre questi confini l'esperire e il sentire "interno" non può *direttamente* provocare effetti, ma lo può solo indirettamente *tramite* il corpo (questo volevano dire, probabilmente, i Pitagorici quando sostenevano che l'anima si trova chiusa nel corpo come in un carcere).

Questa caratteristica vale anche per gli oggetti ideali o immaginari, i quali appaiono in uno spazio logico-mentale che è sempre in qualche modo prossimo all'io, come se si trattasse di una "camera oscura mentale" che non è mai, per così dire, "laggiù sulla linea dell'ultimo orizzonte".

L'esperienza interna è "dentro di noi" nel senso che non la troviamo "là fuori": essa si agita *nella* nostra interiorità nel senso che permea, al massimo, i limiti del nostro corpo senza minimamente permeare i corpi circostanti.

In questo senso possiamo dire che gli stati e i moti dell'animo, così come gli oggetti mentali, *avviluppano il soggetto*: essi non occupano lo spazio pubblico del mondo esterno, situandosi *in prossimità del soggetto* come un'edera o un rampicante stretto intorno a un albero. Essi "stringono" il soggetto e il suo corpo, lo costringono, lo pervadono e lo attraversano, per cui il soggetto *li avverte sempre in sua prossimità*, cioè per così dire costantemente "stretti intorno a sé" e mai lontani da sé (anche se non si tratta di una lontananza o di una vicinanza da intendersi in senso rigorosamente spaziale ed estensivo).

L'esperienza interna è *strettamente abbarbicata* al soggetto: pur non coincidendo con quest'ultimo – infatti il soggetto è pur sempre *chi* prova un'esperienza e ne ha coscienza, per cui per es. lo stomaco non duole a se stesso ma al soggetto che *prova* il mal di stomaco – l'io non può disfarsene e deve strettamente subirla, essendone pervaso, permeato e fortemente condizionato.

Insomma tutti i fenomeni soggettivi o mentali, indipendentemente da ogni loro differenza possibile, si situano *in prossimità del soggetto* che li esperisce, e dunque non abitano l'orizzonte del mondo cosiddetto esterno, ma sono per così dire di casa in un ristretto spazio privato che stringe il soggetto e lo avviluppa.

Mi scuso col lettore per avere ricordato un aspetto forse scontato dell'esperienza interna, ma non rivendico certamente l'originalità su questo punto: è però importante precisare e richiamare questo aspetto ai fini del discorso complessivo svolto in queste pagine.

7. Il carattere temporale e diveniente degli eventi dell'esperienza interna

Ora soffermiamoci su un altro tratto tipico non tanto degli oggetti, quanto degli *eventi* mentali, psichici o psicologici che dir si voglia.

I sentimenti, i moti dell'animo, le sensazioni intra-corporee del dolore e del piacere, ecc., sono *eventi* e non oggetti, nel senso che hanno un carattere *essenzialmente temporale* (è un evento tutto ciò che trova nella temporalità la sua più tipica natura): la "stoffa" di cui sono fatti gli eventi psichici e psicologici è intrinsecamente diveniente, la *durata* ne costituisce la più intima ed essenziale caratteristica.

L'ambito dei sentimenti, degli stati d'animo vari, ecc. è per sua natura *temporale* e *inquieto*: nessun moto dell'animo è in se stesso stabile, se lo è ciò accade, per così dire, per un favore della sorte (o per una ragione che non è a sua volta un evento e un fenomeno dell'esperienza interna), e la sua temporalità costitutiva significa la sua stessa instabilità fluttuante e ondivaga: è infatti *temporale* ciò che non contiene in se stesso il principio della propria stabilità.

Gli stati, o per meglio dire i *moti* dell'animo dell'esperienza interna, sono per loro natura fluttuanti e cangianti: essi sono eventi in senso forte ed essenziale, nel senso che il divenire li costituisce nell'intimo del loro essere.

Per questo la psiche soffre di una sua costitutiva *instabilità*, nel senso che, se non viene soccorsa da qualcosa di esterno che la salvi dalle sue inquietudini, essa non si dà pace perché non può trovare in se stessa il principio che la possa rasserenare e tranquillizzare – e solo una luce chiara e stabile che giunge “da fuori” può essere in grado di farlo: forse si potrebbe, addirittura, definire l'infelicità come “la solitudine della psiche”, la quale talvolta non riesce a confluire in una stabilità luminosa e significativa che essa non può comunque trovare dentro di sé.

8. *I fenomeni spirituali non sono oggetti o eventi dell'esperienza interna*

Le realtà immateriali, che almeno in parte costituiscono l'ambito di ciò che un tempo veniva definito “spirituale”, sono diverse e peculiari rispetto ai fenomeni che costituiscono l'esperienza interna, o il contesto mentale o soggettivo, di cui abbiamo appena tratteggiato le caratteristiche essenziali.

I fenomeni spirituali che ci proponiamo di studiare *non sono oggetti ed eventi*: per questo non sono neppure assimilabili ad oggetti e ad eventi di natura soggettiva o mentale, che possano essere immaginati, pensati, o “visti”, nella loro autonomia strutturale, dagli “occhi della mente” o della soggettività.

Anzitutto le realtà immateriali sono *atemporal* e *stabili*: esse si manifestano *attraverso* i flussi temporali e gli eventi ma non sono di per sé instabili e cangianti.

Anche se non sono di per sé temporali, le realtà immateriali *qualificano atemporalmente il tempo*, così come abitano immaterialmente lo spazio: esse “illuminano” e “colorano”, col loro *quid* specifico e peculiare, il turbinoso divenire dei flussi temporali, così come, metaforicamente parlando, un campo di luce può illuminare, restando stabile e immobile, un torrente impetuoso che precipita verso valle.

Per es. l'atmosfera misteriosa della notte di per sé non diviene e non dura, ma, il che è assai diverso, a un certo punto *appare* al calar della sera per abitare atemporalmente e "colorare", col suo *quid* specifico, l'avvicinarsi temporale degli eventi notturni, i quali sono immersi e sospesi in un'"aura senza tempo tinta", magica e atemporale (gli eventi fluttuano e divengono nel "cono stabile" di un'atmosfera al di fuori del tempo).

Allo stesso modo, il "non so che" irripetibile e peculiare che costituisce l'unicità di una *persona* impronta di sé, con la sua tonalità speciale e immutabile, ogni divenire psicofisico del suo corpo vivente e operante, e anche delle sue opere e delle sue azioni: quindi esso abita atemporalmente serie di eventi che, in quanto tali, divengono e mutano *attraverso* una "luce stabile" che di per sé *non* muta e *non* diviene.

Insomma le realtà immateriali, non essendo oggetti ed eventi, non si possono ridurre neppure agli oggetti e agli eventi che troviamo nel contesto di ciò che è *soggettivo* o *mentale* – per es. la *persona*, come *quid* semplice e non strutturato, non può coincidere con la serie di oggetti mentali e di eventi presenti nella sua psiche.

9. Il carattere pubblico ed "esterno" delle realtà immateriali

In secondo luogo le realtà immateriali *non hanno il carattere privato e "interno"* tipico dei fenomeni mentali, psicologici o intracorporei: esse si situano "là fuori nel mondo" e *non* "dentro il soggetto".

Le realtà immateriali sono *pubbliche*, ossia sono *visibili da tutti allo stesso modo*, così come, ad es., è visibile più o meno allo stesso modo da chiunque un oggetto o un paesaggio del mondo cosiddetto esterno. Tutti possono *vedere* le realtà immateriali che abitano il mondo senza occuparlo (spazialità immateriale), purché non si riduca, come purtroppo spesso si è fatto, la vista a una semplice percezione intesa in senso soltanto fisico-ottico.

Lo "*spirituale*" *non ha il carattere privato e solipsistico caratteristico del mentale e dello psicologico*: ha il potere di irrompere nell'interiorità permeandola con la sua presenza sensata e significativa, ma *non è per sua natura soggettivo e interiore*.

Anzi, per certi versi le realtà immateriali costituiscono il *massimo grado di realtà e di "oggettività"*, se per reale e oggettivo intendiamo ciò che costituisce uno *sfondo esterno invariante* rispetto all'instabilità e alla relatività dei moti psicologici e soltanto soggettivi.

Esse sono "là fuori", mentre "nel soggetto" ci possono semmai essere le *reazioni emotivo-psicologiche* della sua sensibilità all'eventuale contatto con queste realtà, oppure ci

possono essere oggetti mentali di produzione soggettiva che manifestano una struttura di parti com-presenti nello spazio logico, mentre le realtà immateriali, ricordiamocelo, *non sono oggetti, per cui non possono neppure ridursi a oggetti mentali o intrasoggettivi.*

10. La pace che “è sulle cime”

Ora facciamo qualche esempio tratto dagli “spiriti dei luoghi”, ossia dalle presenze significative che permeano e trasfigurano i più svariati aspetti della natura in cui viviamo e operiamo.

Ogni luogo dice ed esprime qualcosa come se parlasse un suo proprio linguaggio, qualcosa che, naturalmente, non può essere ridotto o ricondotto alle sole qualità che possono essere rilevate e captate dagli organi di senso considerati solo di per se stessi.

Pensiamo, tanto per cominciare, alla “pace che è su tutte le cime”, per usare il verso di una poesia che W. Goethe ha inciso sulla persiana di legno di un rifugio di montagna:

*Su tutte le cime è pace
fra tutte le chiome non senti alito di vento
gli uccellini tacciono nel bosco
non hai che da aspettare
presto avrai pace anche tu*

Il primo verso è significativo ed espressivo proprio perché Goethe si è ben guardato dallo scrivere che su tutte le cime montuose l’animo *si sente in pace*, il che sarebbe stato estremamente riduttivo e avrebbe involgarito enormemente il verso.

Se noi ci fidiamo della grande poesia è perché essa comunica verità profonde che spesso sfuggono ad una analisi meramente logico-deduttiva: dunque io mi affido allo splendore veritativo di questa poesia e cerco di capire il motivo della grandezza di quell’apparentemente semplice “è”.

Non seguo tuttavia la strada percorsa da Martin Heidegger nelle sue ultime opere sull’essenza della verità, nelle quali il filosofo tedesco poneva l’accento sull’“è” di questa poesia per mettere in luce l’irriducibilità dell’essere il quale è sovrabbondante rispetto a qualsiasi altro sinonimo riduttivo e restringente (non metto in dubbio che l’analisi di Heidegger sia valida, semplicemente in queste sede questa tematica non viene affrontata).

Ebbene, l'atmosfera di pace è *proprio sulle cime*, nel senso che "abita lassù", permeando e trasfigurando lo spazio circostante il quale è per così dire immerso in una quiete profonda, in un "campo atemporale" di silenzio e di pace. E' una pace reale e sussistente che se ne sta "là fuori", per cui in un certo senso è il paesaggio stesso che è e si trova in pace.

Sarebbe del tutto fuorviante e riduttivo confondere questa pace reale, che abita lo spazio circostante, con un "sentimento" o con una "sensazione" di pace provata dal soggetto "dentro di sé", sensazione che verrebbe successivamente "proiettata" nello spazio: in realtà la direzione è *opposta*, poiché questa pace reale che riempie lo spazio e circonda il soggetto può eventualmente irrompere nella sua psiche, la quale di conseguenza potrà eventualmente provare a sua volta sensazioni di quiete.

A questa pace reale ed "esterna", che non è un sentimento né uno stato d'animo, l'io psicologico può *reagire*, sentendosi a sua volta in pace, *ma può anche restare inquieto*, in modo tale da *non* essere trasfigurato dalla pace che è "là fuori"; o addirittura può chiudersi in se stesso pensando ad altro, proprio come qualcuno che non nota gli alberi del bosco in cui passeggia perché è assorto e concentrato nei suoi pensieri: eppure *la pace è sempre là*, e può benissimo essere notata e rilevata anche da chi, senza rifiutarla totalmente, è inquieto e non è in pace, come uno sfondo che non riesce a irrompere nel chiuso della sua soggettività psicologica poiché quest'ultima è agitata e turbata.

Il grande Goethe ha capito, nella sua semplice ma profondissima poesia, che la pace è *veramente lassù*, mentre sarebbe semplicemente *falso* ridurla al semplice "sentirsi in pace" di chi eventualmente contempi e ammiri le cime delle montagne.

La grandezza della particella "è" consiste anche nella sua irriducibilità a immagini retoriche e un poco stucchevoli come, ad es., "sulle cime *regna* la pace" o, semplicemente, "*si trova* la pace".

Cerchiamo di capire il motivo per cui queste immagini risulterebbero banali, retoriche o stucchevoli, per cui solo un poeta dilettante, e mai il grande Goethe, avrebbe potuto adoperarle.

Il motivo è molto semplice: la pace che "è sulle cime" è una realtà immateriale, è, per così dire, l'"anima di un luogo", o il suo "spirito" che dir si voglia: ora, noi abbiamo visto come le realtà immateriali che abitano gli spazi del mondo naturale costituiscano fenomeni di un genere autonomo e peculiare rispetto agli oggetti e agli eventi. In sostanza la pace che "è sulle cime" *non è una cosa*, non è un oggetto che possa trovarsi lassù come vi si trovano gli alberi o le pietre, come se *fra* le altre cose si trovasse lassù *anche* la pace. Al contrario,

tutto ciò che è sulle cime risulta permeato e trasfigurato dall'atmosfera di pace che "traluce" o "traspare in filigrana" *attraverso* le cose e gli eventi, non essendo però, dal canto suo, né una cosa né un evento.

Proprio per questo è importante non reificare un simile fenomeno spirituale, il quale non può essere ridotto a una cosa o a un oggetto che si trovi là insieme alle altre cose o agli eventi che lassù accadono (la pace non è un evento, ma è qualcosa che "colora" e che qualifica immaterialmente gli oggetti e gli eventi).

Dunque la pace non si limita a "trovarsi" lassù, semmai avviene il contrario, nel senso che tutte le cose che sono lassù *si trovano immerse* nel "campo immateriale" della suggestiva e atemporale atmosfera di pace (e perfino le tempeste che avvengono sulle cime, pur con tutta la loro furia, sono permeate e trasfigurate da una pace ad esse superiore).

La pace è lassù ma *non si trova lassù*, perché sulle cime non troveremo mai la pace come si trova una cosa qualsiasi, oppure come si trova un evento che accade e che manifesta una successione di fasi e una struttura specifica.

Anche la frase "sulle cime *regna* la pace" è un poco stucchevole, poiché essa tende a reificare lo spirito di un luogo, come se esso fosse un sovrano potente e sdegnoso che detti la propria legge e la propria parola: dove c'è di mezzo un qualche *potere* o una qualche *potenza* si scade, inevitabilmente, al piano degli oggetti e degli eventi con la loro eventuale *efficacia causale* rispetto ad altri oggetti e ad altri eventi dominati e "irretiti", ma lo spirito di un luogo non è una cosa potente che domini e sottometta altre cose meno potenti, se lo consideriamo in questo modo ciò significa che in realtà noi lo involgiamo e lo facciamo scendere a un livello che in realtà non è il suo (per questo chi parla della "potenza di Dio" ha, in realtà, capito ben poco della fenomenologia con cui appare e si manifesta il "divino").

Tuttavia, nonostante i limiti delle espressioni "regna" o "si trova", esse sono comunque più vicine alla verità di espressioni che riducano la pace a un semplice sentire psicologico o soggettivo, come quando ci limitiamo a dire che, contemplando e ammirando le cime, il nostro animo "si sente in pace".

La pace che "è sulle cime" non ha nulla a che fare con un sentimento e uno stato d'animo di carattere soggettivo, "interno" o interiore, ed è proprio per questo che essa costituisce una realtà che abita nel mondo, e non "dentro" il soggetto.

Inoltre, la pace che "è sulle cime" non potrà mai essere *immaginata o pensata di per se stessa* (come, tanto per intenderci, possiamo immaginare una casa o un albero), per cui non potrà mai ridursi a una qualche tipologia di oggetto mentale: possiamo, al massimo,

pensare a immagini mentali che, in qualche maniera, *evochino* la pace montana, ma, a ben vedere, essa non potrà mai essere ridotta a una qualche forma di oggetto mentale immaginabile o pensabile di per sé, poiché, come ben sappiamo, le realtà immateriali non hanno struttura, mentre può essere pensato o immaginato, nel contesto mentale o “interno”, solo ciò che è dotato di struttura e di morfologia.

Possiamo sforzarci finché vogliamo, ma mai riusciremo a pensare, o a immaginare, una realtà immateriale: al massimo riusciremo a “vedere”, nel chiuso della soggettività, certi oggetti mentali che la richiamano o la evocano. Possiamo ad es. sperare che, attraverso certi fenomeni “interni” pensati o immaginati – cime di montagne immacolate, foreste silenziose, ecc – l’aura della pace come spirito dei luoghi irrompa anche nel chiuso della soggettività, come se riuscissimo in qualche modo a invitarla “dentro di noi” attraverso oggetti mentali di qualche genere e di qualche tipologia.

Le realtà immateriali, insomma, non sono fenomeni essenzialmente mentali e soggettivi, anche se possono trasfigurare anche l’esperienza interna, cioè anche gli eventi e gli oggetti mentali che sono presenti nello spazio, chiuso e privato, di questa o di quella soggettività (come l’aria libera, fresca e pura, può irrompere in una stanza se le finestre vengono aperte).

11. La notte, come realtà immateriale, non è un evento o un oggetto del contesto “interno” o mentale

Per fare un altro esempio tratto dagli “spiriti dei luoghi”, anche l’*atmosfera misteriosa della notte* è un *quid* stabile e atemporale che permea e trasfigura ogni oggetto o evento della notte intesa in senso astronomico-naturale, per cui il mistero notturno dimora nel mondo, mentre non è affatto un “sentimento” o uno stato d’animo presente nella soggettività dell’eventuale spettatore.

L’atmosfera seducente e misteriosa della notte costituisce uno sfondo invariante che è totalmente indifferente alla mutevolezza e alla variazione degli eventuali sentimenti del soggetto che la contempla, e che è anche del tutto indifferente alle molteplici *immagini mentali* con cui la notte può essere creata e ricreata nella mente, o nella fantasia.

I miti del folklore poetico-religioso, ad es., possono *immaginare* la notte in molteplici modi, possono interpretarla mitologicamente come un mantello disteso sul cielo, tutto traforato da spiragli che lasciano filtrare un campo di luce oltrestellare, eccetera eccetera; ma queste saranno sempre immagini mentali di qualche genere, mentre il *quid* misterioso

della notte concreta non è un'immagine mentale che possa essere pensata o immaginata: esso è "là fuori" come una presenza oltre-soggettiva e oltre-oggettiva che satura e trasfigura l'ultimo orizzonte e che può, semmai, essere invitata, o richiamata, *anche* nella soggettività da immagini mentali e poetiche che cercano, per così dire, di intrappolarne l'eco e il riflesso, o di spiegarla e di interpretarla in qualche maniera.

Mentre la sfera di ciò che è psicologico, e dunque del soggetto che reagisce emotivamente all'incontro con la notte, è per sua natura instabile e inquieta, poiché i sentimenti hanno una loro durata mobile e possono trasfondersi costantemente l'uno nell'altro, lo spirito della notte è stabile e sempiterno come qualcosa di divino e ultramondano: esso può soltanto apparire d'un tratto al tramonto e scomparire all'alba, oppure può, mantenendo inalterata la sua natura qualitativa, manifestarsi più o meno intensamente nel momento in cui viene "schermato" o parzialmente occultato da impurità di vario genere, da nebbie, foschie o luci e rumori molesti provocati dall'uomo, come ad es. l'accendersi dell'illuminazione elettrica che spesso lo caccia via totalmente e irrimediabilmente.

Ora queste esemplificazioni, tratte dal contesto degli spiriti dei luoghi (intesi come presenze significative che abitano immaterialmente gli spazi concreti e naturali), ponendo l'accento sul carattere "esterno", pubblico e invariante delle realtà immateriali, rivelano che queste ultime non possono essere ridotte ai fenomeni soggettivi e fluttuanti tipici dell'esperienza interna e del mondo mentale o psicologico.

Quanto detto, evidentemente, vale anche per le altre fattispecie di realtà immateriali, che sono, ad es., le *persone*, la *bellezza* e il *fascino* emanati direttamente dal carattere sorgivo delle cose, la *vita* intesa in senso anche soltanto biologico e, infine, la *dimensione oltremondana* di ciò che è stato spesso, soprattutto in passato, chiamato "divino".

12. *Le realtà immateriali non sono concetti universali*

Esiste una particolare classe di oggetti mentali che si distingue, in modo piuttosto netto, da altri contenuti di coscienza come i ricordi, le immagini mentali, le produzioni della fantasia, ecc.

Mi riferisco all'ambito di ciò che sovente è stato definito *pensiero puro*, intendendo per tale la rete dei *concetti universali* visibili, per così dire, dal solo sguardo mentale, depurato e sceverato da ogni componente immaginativa che possa variare soggettivamente a seconda dell'individuo che la forma o la produce.

Non c'è dubbio che i concetti universali sono oggetti mentali, che appartengono al contesto di ciò che si mostra nella camera oscura della mente o della soggettività, mentre questi concetti, come altrove credo di avere ampiamente mostrato, *non* abitano "là fuori" nel mondo reale e concreto, il quale ultimo può soltanto, semmai, assecondare e seguire i criteri dettati e posti da essi.

Tuttavia qui si tratta di oggetti mentali tipici e peculiari, con caratteristiche proprie e specifiche che li distinguono, per es., dalle produzioni dell'immaginazione o della fantasia, tant'è vero che molti filosofi hanno evidenziato la specificità della cosiddetta "anima razionale" rispetto ad altre componenti del "mondo interno".

Come altrove ho già più volte ripetuto, non entrerò assolutamente nell'analisi dello spinoso problema del realismo o del nominalismo, poiché i tratti tipici dei concetti universali che, vedremo, li distinguono nettamente dalle realtà immateriali che ci interessano, non variano sostanzialmente se si cambia impostazione o "canale filosofico", decidendo, volta per volta, di essere realisti o nominalisti, platonici o aristotelici.

I concetti universali potrebbero essere produzioni mentali, frutto di un processo di astrazione progressiva operato dalla mente (nominalismo), potrebbero addirittura essere pure convenzioni costruite dalla mente per mettere ordine nel caos ribollente della realtà (convenzionalismo), oppure potrebbero essere entità reali e sussistenti che la mente a un certo punto vede o incontra (platonismo): la differenza notevole di queste alternative in questa sede non interessa e non deve interessare, poiché qualsiasi sia l'origine e la natura dei concetti universali, i tratti tipici con cui essi fenomenologicamente si mostrano restano invariati, ed è proprio questi aspetti notevoli che a noi ora interessa descrivere.

Non è mia intenzione dilungarmi troppo su questa tematica, poiché nel capitolo sugli oggetti, gli eventi e le realtà immateriali, i concetti universali sono stati già descritti e analizzati come una tipologia, tipica e peculiare, di oggetti mentali.

Essi hanno tutte le caratteristiche di ciò che può definirsi un *oggetto*: sono *considerabili di per se stessi*, sono *chiusi e reciprocamente impenetrabili* e, infine, manifestano una *struttura di parti com-presenti nello spazio logico*.

Proprio queste loro caratteristiche tipiche li distinguono nettamente dalle realtà immateriali, le quali sono puri *quid* senza struttura, puri "che" privi di morfologia.

Mentre i concetti universali sono *oggetti* mentali, nessuna realtà immateriale è un oggetto, per cui occorre stare molto attenti a non confondere i fenomeni spirituali che ci interessano con gli oggetti mentali costituiti dai contenuti del pensiero puro.

Come altrove abbiamo già notato, è possibile cercare di “ingabbiare” qualsiasi fenomeno nelle reti concettuali di particolari definizioni universali: è possibile, ad es., definire il *concetto* di persona, e perfino fenomeni, di per se stessi ineffabili e linguisticamente inesauribili, come Dio, la bellezza o l’universo; tuttavia il *concetto* di persona non sarà mai la persona reale, unica e irripetibile, che ci guarda e ci parla, perché il *concetto* di persona è comunque un *oggetto mentale*, che è possibile vedere “nella mente” con gli occhi del pensiero puro, mentre la persona reale, che ci guarda e ci parla, abita nell’orizzonte del mondo vivo e concreto, e non potrà mai essere esaurita e interamente catturata dalla categoria generale del suo concetto.

Così la bellezza è un *quid* reale che abita “là fuori” (come mostreremo ampiamente in un capitolo della seconda parte), è una specie di “splendore immateriale” del mondo e delle cose, e non coincide certo col *concetto* di bellezza che può essere elaborato o “visto” dalle menti di questo o di quel filosofo - concetto che può essere a sua volta bello come tale, poiché la bellezza, come ogni realtà immateriale, trascende e supera la divisione tra soggettività e oggettività, e ha anche il potere di irrompere nel contesto soggettivo o mentale per permearlo e saturarlo con la sua presenza.

Ora, stabilito che i fenomeni spirituali a cui sono dedicate queste ricerche *non* sono concetti universali di alcuna sorta, è però importante sottolineare come i concetti universali siano comunque oggetti mentali che appaiono, solo e soltanto, nel chiuso della soggettività, in una sorta di spazio logico-mentale accuratamente separato e isolato dall’apertura, oceanica e infinita, del mondo reale e concreto.

Nella chiusura del mondo “interno” della soggettività appaiono, oltre agli *eventi* dell’esperienza interna (come gli stati d’animo, le sensazioni del piacere e del dolore, ecc.), anche *oggetti* mentali di vario genere, che possono essere immagini, produzioni della memoria o della fantasia, ecc.; ebbene, sempre in questa sorta di spazio interno separato dal mondo concreto appaiono anche i concetti universali.

Tuttavia, è importante notare che i concetti universali non possiedono il carattere individuale e privato che sembrano possedere le altre tipologie di oggetti mentali.

Proprio questa caratteristica distingue l’“anima razionale”, intesa come pensiero puro, da elementi fluttuanti e di volta in volta diversi che appartengono all’immaginazione, alla fantasia, ecc.

Per fare un esempio, ciascun individuo può cercare di *immaginare* un cerchio, e, credo, ogni persona lo immaginerà, probabilmente, in modo almeno un po’ diverso dalle altre, per cui *l’immagine mentale* di un cerchio ha un carattere sostanzialmente privato e individuale,

poiché per qualcuno il cerchio immaginato sarà piccolo, sottile e rosso, per qualcun altro grande, spesso e scuro, eccetera eccetera.

E' chiaro che il singolo individuo, usando lo strumento del linguaggio, può cercare di descrivere il cerchio che ha immaginato, inducendo le altre persone, che comprendono le sue parole, a ricrearlo nella loro mente, in modo da cercare di produrre un'immagine mentale simile o uguale: ma tutto ciò non riguarda il pensiero puro e il *concetto universale* del cerchio, perché riguarda solo *le immagini* dei cerchi che, di volta in volta, vengono ricreati dalla fantasia degli individui.

Il *concetto universale* del cerchio non è l'immagine mentale che di volta in volta possiamo formarci di *un* cerchio specifico e particolare, perché esso deve valere per *tutti* i cerchi possibili, e in alcun modo potrà mai essere *immaginato*.

Il concetto universale del cerchio può essere solo *pensato*, ed esso, in fondo, altro non è che la serie di regole matematiche che *definiscono* il cerchio e lo specificano esattamente: per es., *pensare* il cerchio significa *comprendere* la natura geometrica di una figura i cui punti della circonferenza siano tutti equidistanti dal centro, o simili.

Ora, i concetti universali, "visti" dalla specifica facoltà del pensiero puro, manifestano un carattere tipicamente *intersoggettivo*, nel senso che possono essere compresi da tutti gli individui *nello stesso identico modo*, a differenza dei prodotti dell'immaginazione, i quali sono sempre condizionati dal punto di vista specifico dell'individuo singolo che produce e forma le immagini.

Nell'ambito del puro pensiero non si tratta di ricreare, in modo più o meno simile, un contenuto immaginato da altre persone (come avviene nella sfera dell'immaginazione), ma, letteralmente, semplicemente di riuscire a *vedere la stessa cosa che vede lo sguardo mentale degli altri*: per es., il pensiero puro di miliardi di persone *vede che $2 + 2$ è uguale a 4*, anche se ogni persona immaginerà questa operazione in modo magari un po' diverso, utilizzando ausili immaginativi differenti come bastoncini, puntini, sassolini, ecc.

Sembra dunque che i concetti universali, qualsiasi natura essi abbiano, compaiano in uno spazio logico-mentale *pubblico e intersoggettivo*, a differenza delle immagini della fantasia, della memoria, ecc., le quali sono essenzialmente private e individuali, e al massimo possono essere esternate con lo strumento del linguaggio per indurre altre persone a ricrearle in modo più o meno simile; ma, ripeto, la differenza è decisiva e netta, perché un conto è cercare di ricreare con la mente ciò che ha immaginato o ricordato un'altra persona, e un altro conto è "vedere mentalmente la stessa cosa", cioè lo stesso identico oggetto mentale che compare in uno spazio intersoggettivo comune.

I ricordi e i contenuti *immaginati* da un individuo possono essere avvicinati solo indirettamente, e noi possiamo in qualche maniera cercare di “ricopiarli” e di riformarli a nostra volta nella nostra mente, ma qualche differenza permarrà forse sempre, e non verrà mai totalmente eliminato il loro carattere “strettamente riservato e personale”, la loro natura essenzialmente privata e individuale; al contrario i concetti universali, *pensati* (e non immaginati) dalla “pura ragione”, trascendono la privacy che separa un individuo da un altro, e proprio per questo permettono, se non vengono offuscati da elementi irrazionali che talvolta li rendono parzialmente invisibili, il confronto pubblico tra soggettività consapevoli e mature.

Tuttavia, nonostante quanto detto, i concetti universali compaiono pur sempre nel mondo “interno” e soggettivo, anche se qui si tratta di uno spazio logico comune a tutti i soggetti individualmente diversi l’uno dall’altro.

Il fatto che essi posseggano una natura intersoggettiva *non toglie il loro apparire in uno spazio separato e isolato dal mondo*, cioè in uno spazio *chiuso* e “lacustre”, appartato e a sé stante.

Per usare un’immagine metaforica, possiamo paragonare il “mondo interno”, mentale e soggettivo, a un grande castello con centinaia e migliaia di locali di tutte le forme e di tutte le dimensioni.

Ebbene, ogni *singolo individuo* abita *alcune stanze private* di questo castello, di cui solo lui ha la chiave, e in cui solo lui può entrare; ogni individuo potrà certamente, usando gli strumenti linguistici a propria disposizione, cercare di descrivere agli altri come sono le stanze private che egli abita, ma un conto è ascoltare un racconto e una descrizione, e un altro conto è vederle e abitarle direttamente.

Le stanze private e riservate ad ogni individuo sono la parte del “mondo interno” che riguarda il singolo soggetto empirico, unico e irripetibile: i suoi ricordi, le immagini mentali che egli di volta in volta si forma, i piaceri e i dolori che soltanto lui prova.

Ma il grande castello del mondo mentale o soggettivo non è fatto soltanto di camere private e personali: in esso ci sono anche *spazi comuni*, corridoi e saloni dove *più individui*, e addirittura *tutti* gli individui, possono entrare.

In questi spazi comuni e pubblici le diverse persone possono *vedere le stesse cose*, proprio come nell’atrio di un albergo tutti coloro che transitano possono vedere lo stesso arredamento.

Questi spazi comuni, in cui tutti possono entrare, sono costituiti dal contesto del *pensiero puro*, dai concetti universali, dalle regole dei vari linguaggi di volta in volta adoperati, e da

ciò che trascende l'ambito privato e personale dei ricordi, dell'immaginazione e degli eventi della propria specifica esperienza interna.

Gli oggetti mentali intersoggettivi e comuni, visibili da più individui contemporaneamente, potrebbero essere *astrazioni mentali, o costruzioni convenzionali*, fabbricate dalle varie menti e messe a disposizione in una sorta di spazio pubblico, un po' come il magazzino degli attrezzi in una comune agricola; oppure, se si aderisce al platonismo e al realismo logico, potrebbe trattarsi di oggetti mentali che i vari soggetti non creano, ma *trovano* nel loro condominio, come se nell'interiorità non ci fosse soltanto ciò che è *prodotto* da essa, ma anche contenuti autonomi e reali a cui la mente delle varie persone può accedere se, per così dire, esce dalle proprie stanze solo e soltanto private.

Ad ogni modo, l'aspetto che qui importa sottolineare è che i concetti universali, anche se si differenziano dai prodotti della memoria e dell'immaginazione, *si trovano anch'essi "nella" soggettività*, in un contesto separato e isolato dall'apertura del mondo reale e concreto: solo che non si tratta di una soggettività da intendersi in modo individuale, personale e privato, ma di una sorta di soggettività collettivamente condivisibile.

Tuttavia, nonostante questo, i concetti universali *non abitano "là fuori"*, ma si dispongono pur sempre in un recinto chiuso e isolato, anche se si tratta di uno *spazio pubblico* dove tutti possono entrare.

Essi fanno comunque parte, insieme ai ricordi, alle immagini mentali e agli stati d'animo, di ciò che è "interno" o soggettivo, anche se si tratta di un locale interno più grande, più spazioso e più affollato di altri.

Al contrario dei concetti universali e delle astrazioni logico-linguistiche, le realtà immateriali *non sono contenute eminentemente mentali e soggettivi*: esse non sono rinchiuso, o racchiuse, nel "mondo interno" o soggettivo che dir si voglia, ma *abitano* nella realtà aperta e libera, permeando, con la loro presenza significativa ed espressiva, perfino il cerchio dell'ultimo orizzonte.

Dall'orizzonte aperto e libero le realtà immateriali possono anche irrompere nel chiuso delle menti e delle soggettività, portando l'aria nuova, fresca e pura, del senso e del significato: a condizione che ogni tanto le finestre vengano aperte, senza restare, con presunzione e superbia, ostinatamente sigillate.

13. Il soggetto trascendentale e l'ipertrofia del contesto mentale e soggettivo

E dunque, in definitiva, abbiamo visto che i fenomeni spirituali descritti da queste ricerche non fanno parte del cosiddetto "mondo interno", o soggettivo che dir si voglia: essi non sono eventi intrapsichici o intracorporei, e non sono neppure oggetti mentali di alcun genere.

Non si tratta di stati d'animo, di sensazioni psicologiche o intracorporee come il piacere o il dolore, e neppure di immagini mentali, di ricordi o di contenuti prodotti dalla fantasia; tanto meno, infine, si tratta di concetti astratti, o universali che dir si voglia, visibili nella sfera del pensiero puro, o dell'"anima razionale".

I fenomeni spirituali non sono contenuti che si trovano specificamente "nel" soggetto (anche se possono permeare e trasfigurare *anche* il "mondo interno" o soggettivo): essi abitano immaterialmente il mondo, nel senso che non sono di casa in un contesto chiuso e come quello mentale o soggettivo, ma, al contrario, nell'apertura oceanica che contraddistingue l'essere e gli innumerevoli mondi possibili.

Tuttavia, anche se abbiamo stabilito che le realtà immateriali abitano nel mondo e non "dentro" il soggetto, potremmo imbatteci nell'atteggiamento tipico del soggettivismo moderno (di matrice kantiana), il quale potrebbe sostenere che il mondo non si offre mai in se stesso, ma sempre attraverso la mediazione di particolari forme soggettive le quali, in qualche modo, lo in-formano e lo de-formano.

In altre parole, chi ci assicura che le realtà immateriali, come tutti i contenuti del nostro mondo, non siano il risultato di *proiezioni soggettive* che, inevitabilmente, condizionano e inquadrano il mondo *a modo nostro*, cioè secondo le modalità imprescindibili del cosiddetto *soggetto trascendentale*, cioè di una soggettività comune a tutti gli individui, ma non per questo meno soggettiva e specifica?

La mentalità moderna è fortemente influenzata da una sorta di *ipertrofia della dimensione mentale e soggettiva*, la quale ha finito col debordare dai suoi limiti e col fagocitare praticamente tutto quello che le capitava a segno e a tiro.

Da un lato il soggetto - empirico, psicologico o trascendentale che dir si voglia - si è dilatato a dismisura, affetto da una vera e propria "mania di grandezza"; d'altro lato esso ha vissuto questo processo di ipertrofia con i tipici sensi di colpa che affliggono tutta la modernità, e si è messo in testa di contagiare, con la sua soggettività, l'intero mondo oggettivo, deformandolo a sua misura e in qualche modo "corrompendo" la genuina verità dell'essere, la quale viene dichiarata inattuabile e sconosciuta.

Nell'uomo moderno si nota la compresenza di smania di grandezza, di potenza, e dei sensi di colpa con cui questa smania viene comunque vissuta ed esperita, per cui il soggetto considera se stesso come colui che "inquina le prove e gli indizi", rendendo impossibile l'accesso all'apertura della verità.

Uno degli scopi di questo libro è proprio quello di *ridimensionare il soggetto*, facendolo rientrare nei propri limiti, e riducendo il raggio e l'ampiezza di ciò che l'uomo moderno ritiene mentale o soggettivo.

Il contesto mentale, o soggettivo che dir si voglia, rappresenta un ambito precisamente localizzato che non va confuso con la realtà del mondo concreto e oggettivo, e in cui non rientrano, come abbiamo visto, i fenomeni spirituali reali e immateriali.

A questo proposito cominceremo con l'assumere una posizione volutamente ingenua, che, spero, si motiverà a poco a poco, e si fonderà sempre meglio, acquistando consistenza e vigore, nel corso dei prossimi capitoli e delle considerazioni che ancora devono seguire.

Dal punto di vista concreto delle descrizioni fenomenologiche che ci interessano cominceremo col postulare che, laddove l'orizzonte del mondo esterno sia stabile e invariante, esso sia *reale* e *autonomo* rispetto all'influsso categoriale di una presunta soggettività trascendentale identica in tutti gli esseri coscienti, e, naturalmente, autonomo a maggior ragione anche rispetto alle soggettività particolari condizionate dalle loro psicologie svariate e mutevoli.

I fatti hanno una consistenza loro propria che, ad ogni livello, non può essere ridotta o ricondotta alle svariate interpretazioni che le soggettività hanno elaborato nel corso del tempo: ad es., la forma basilare di un albero è sempre stata appresa più o meno allo stesso modo da ogni essere umano in qualsiasi epoca, anche se può variare qualche *aspetto*, perché ovviamente un boscaiolo noterà nell'albero qualcosa che al turista sfuggirà completamente, ma non per questo dobbiamo ritenere che il boscaiolo *percepisca una cosa diversa* da quella percepita dal turista che passeggia nel bosco, o da quella percepita dall'antico romano quando attraversava le foreste. E dunque gli alberi sono entità perfettamente *reali* e *indipendenti* dalle "proiezioni" e dalle interpretazioni soggettive, talmente reali e indipendenti che ci possono cadere addosso e in casi estremi ucciderci o spedirci all'ospedale.

Che "non esistano fatti, ma solo interpretazioni", è un luogo comune di buona parte della cultura del secolo scorso e di buona parte della mentalità attuale, le quali rivelano, in questo modo, la *chiusura della soggettività al mondo*, il delirio di una coscienza convinta di poter fare a meno della "dura realtà" chiudendosi nello snobismo intellettualistico di chi

pensa di poter neutralizzare i fatti autonomi e reali: l'“interiorità” e la ragione sono diventate camere oscure in cui l'uomo si è isolato dall'essere autentico e di per sé significativo, chiudendosi nei propri schemi e nei propri costrutti e rifiutando ciò che è sempre stato evidente a chiunque aprisse bene gli occhi della sua sensibilità globale e complessiva.

Così è maturata la convinzione che, nonostante l'accordo reciproco con cui gli uomini comprendono la verità, questa sia comunque condizionata dalle forme comuni e invariante del cosiddetto “soggetto trascendentale”, per cui se il boscaiolo e il turista vedono, sostanzialmente, un bosco fatto di alberi dalla stessa forma, ciò sarebbe dovuto a “proiezioni” di un modo di vedere comune a tutti i soggetti, e non al disvelamento della forma-essenza degli alberi che appare in se stessa.

Come abbiamo già notato nei primi paragrafi di questo capitolo, una simile “rivoluzione copernicana”, che spesso viene spacciata per qualcosa di straordinario e di avveniristico, costituisce uno dei principali responsabili della crisi del senso e del significato che, a sua volta, è insieme causa ed effetto del nichilismo e della perdita di valore della realtà.

C'è qualcosa che non mi ha mai convinto, e che non mi convincerà mai, nell'impostazione kantiana secondo cui tutto ciò che vediamo sarebbe in qualche modo “colorato” da categorie soggettive uguali in tutti gli esseri coscienti, per cui la realtà altro non sarebbe che il modo imprescindibile con cui il soggetto condiziona e “in-forma” il mondo (anziché esserne in-formato).

Infatti, se così fosse, ogni autentico *splendore significativo* delle cose che ci circondano sarebbe in realtà posticcio e fasullo.

Perché qualcosa sia fascinoso e veramente appassionante esso deve *risplendere di luce propria come una stella*, ossia irradiare sensi e significati dal suo nucleo sorgivo e autonomo rispetto al nostro semplice modo di considerarlo: le cose vive, belle e concrete sono stelle e non pianeti, e per questo la *luce* ha costituito da sempre forse la migliore metafora di ciò che è sensato e significativo; una luce, naturalmente, che sgorga dalle cose verso il soggetto e non dal soggetto verso le cose, altrimenti l'unica bellezza sarebbe quella del soggetto e null'altro sarebbe veramente bello e significativo se non la solitudine gelida di una “supersoggettività” che annaspa nel vuoto, considerando sensato solo ciò che deriva da se stessa.

Per es., che senso avrebbe amare appassionatamente una donna partendo dalla convinzione che la sua bellezza e il suo fascino sono elementi soggettivi che noi “proiettiamo” su di lei? La nostra sensibilità profonda e complessiva ci dice che non può

essere così, perché noi avvertiamo, in modo cogente e autentico, che il fascino e la bellezza della donna che amiamo sgorgano come raggi dal suo nucleo reale e indipendente dalle modalità relative con cui noi la possiamo considerare.

Quello che non mi ha mai convinto dell'impostazione kantiana è la triste idea che le cose, in fondo, non abbiano uno splendore significativo autonomo, per cui questa impostazione finisce con l'uccidere la luce che sgorga *dalle cose*, e non dal soggetto come una sua "proiezione".

Dal canto loro, i fenomeni immateriali e spirituali manifestano un carattere tipicamente *stellare*, come mostreremo nel capitolo dedicato alle qualità e ai soggetti: essi *brillano di luce propria come stelle* (naturalmente si tratta di una metafora), e in nessun modo possono essere ridotti a pianeti, freddi e oscuri a meno che non riflettano le rigide categorie di una soggettività che sembra quasi, talvolta, compiacersi della propria solitudine.

14. Le realtà immateriali non sono categorie o forme a priori in senso kantiano.

Ma ora è giunto il momento di chiederci se le realtà immateriali possano, eventualmente, identificarsi con "categorie" soggettive, cioè con particolari *forme*, o *modalità di organizzazione*, con cui i soggetti inquadrebbero e condizionerebbero il mondo.

Quando avremo stabilito che così non può essere, poiché i fenomeni spirituali hanno caratteristiche addirittura opposte e contrarie a quelle di eventuali categorie che la mente usa per organizzare il materiale sensibile, dovremo chiederci se eventuali categorie mentali possano o meno *far presa sulle realtà immateriali*, così come, tanto per intenderci, esse potrebbero far presa sugli oggetti e sugli eventi del mondo reale e concreto, deformandoli o in-formandoli a loro misura.

Insomma, le realtà immateriali sono o non sono categorie in senso kantiano? E, ammessa l'esistenza di categorie soggettive che in qualche modo plasmano e organizzano i dati sensibili secondo forme invarianti e specifiche, questa sorta di condizionamento riguarderebbe *anche* le realtà immateriali, nel senso che anch'esse verrebbero esperite secondo le modalità peculiari della soggettività trascendentale?

Per rispondere a questi due interrogativi, a mio avviso cruciali, occorre chiedersi, innanzitutto, *cos'è un'eventuale categoria mentale* attraverso cui il soggetto trascendentale esperirebbe il mondo in un suo modo peculiare e specifico.

Ora, cominciamo col dire che una categoria in senso kantiano, pur essendo un contenuto di coscienza, cioè pur essendo contenuta “nella” soggettività o “nella” mente, *non è però un oggetto mentale*.

Infatti è un oggetto solo ciò che può essere considerato di per se stesso: oggetti mentali possono essere i concetti universali, i ricordi, le immagini mentali, ecc., tutti contenuti che possono essere compresi in se stessi nel mondo “interno” della mente, o della soggettività che dir si voglia.

Ebbene, questa possibilità è esclusa per le forme a priori intese in senso kantiano: infatti, sullo “schermo mentale” della soggettività non compare mai una categoria allo stato puro, ma, il che è assai diverso, compare sempre *un oggetto mentale già determinato da una certa categoria*.

Per es., noi non possiamo considerare la categoria di causa-effetto in se stessa: ciò che possiamo “visualizzare” con la mente, o comprendere col pensiero puro, è sempre uno *schema di successione* che lega insieme due o più contenuti mentali, per cui ciò che appare nel mondo “interno” della soggettività non è mai la categoria, ma è sempre una serie di contenuti *già plasmati e ordinati* da quest’ultima – non a caso Kant ha distinto gli *schemi* dalle categorie, rendendosi conto che è impossibile pensare una categoria in se stessa, senza riferirsi a elementi immaginativo-sensibili in cui essa, per così dire, si incarna.

Questa caratteristica, tipica delle categorie con cui il soggetto trascendentale ordina il suo mondo, sembrerebbe comportare un’analogia con un aspetto notevole delle realtà immateriali: come si ricorderà, infatti, queste ultime appaiono “in filigrana”, cioè mai in se stesse, ma sempre *attraverso* gli oggetti e gli eventi da esse immaterialmente abitati.

Sia le categorie mentali che le realtà immateriali appaiono sempre *in altro*, e mai *in sé*.

Le analogie, tuttavia, si fermano qui, perché un esame più approfondito rivela la differenza radicale, profonda e netta, che distingue qualsiasi categoria mentale dai fenomeni spirituali qui descritti e analizzati.

Se noi, infatti, dovessimo cercare di definire una categoria a priori con cui il soggetto trascendentale in-forma e ordina il proprio mondo, potremo sostenere, abbastanza tranquillamente e senza troppe complicazioni, che una categoria è una *pura modalità*, ossia è un puro *modo* in cui il materiale sensibile viene organizzato: le categorie non sono “cose” o oggetti, ma, solo e soltanto, *forme o modalità* con cui determinati contenuti possono essere inquadrati e ordinati.

Esse non sono proprio null'altro rispetto a semplici maniere con cui l'esperienza viene organizzata.

In altre parole, le categorie sono "puri come" senza nucleo e senza fondamento, "contenitori vuoti" in cui i contenuti di coscienza vengono inseriti e incasellati.

Al di là di ciò esse non sono assolutamente nulla, anche se potrebbero, forse, essere irradiate ed emesse da un soggetto che è "qualcosa" di specifico e profondo, ma il soggetto che usa le categorie non è a sua volta una categoria, e sicuramente trascende l'ambito puramente e semplicemente categoriale.

Le categorie, in somma, sono semplici *modalità* in se stesse prive di ogni contenuto concreto e individuato: in un certo senso potrebbero essere paragonate a scatole, o a gusci vuoti, del tutto privi di un nucleo denso e individuale.

E' questo il carattere diafano e trasparente, arido e rarefatto, delle forme a priori intese in senso kantiano: esse, in definitiva, sono inconsistenti e inespressive, sono mere generalità senz'anima e senza individualità, a meno che non siano mosse e animate da "qualcosa" che le trascende e le supera, e che non può a sua volta ridursi a una semplice categoria.

Ebbene, se noi ora confrontiamo le forme a priori e le categorie mentali con le realtà immateriali che sono oggetto delle nostre ricerche, scopriamo di trovarci di fronte ad elementi tra loro assolutamente diversi, tali che l'uno è addirittura il contrario dell'altro.

Le realtà immateriali, infatti, sono *puri quid*, o "che", privi di forma e di morfologia: in un certo senso esse sono *puri contenuti unici, peculiari e individuati*, che possono essere indicati e richiamati soltanto da nomi propri - è come se esse fossero *puri individui*, che mai possono risolversi, o dissolversi, in forme generiche e universali.

Si tratta di *quid ontologicamente ricchi e profondi*, dotati di un nucleo ontologico denso e inesplicabile, di cui sono visibili soltanto le emanazioni, o le irradiazioni circostanti: in tal senso i fenomeni spirituali manifestano un carattere "luminoso" e *stellare*, nel senso che brillano di luce propria come stelle, irraggiando tutt'intorno raggi, sensi e significati - la densità e la profondità ontologica delle realtà immateriali, e il loro carattere stellare, verranno descritti in dettaglio nei capitoli relativi.

Inoltre, come in queste pagine abbiamo ampiamente mostrato, i fenomeni di cui ci occupiamo non abitano nel soggetto, ma nell'apertura, libera e ampia, dell'essere e dei mondi innumerevoli.

Dunque da un lato troviamo forme vuote, pure modalità generiche e universali, meri contenitori simili a scatole e a gusci senza nucleo e senza profondità, che risiedono nella mente e non nell'apertura dell'essere (le forme a priori del soggetto trascendentale); d'altro

lato troviamo sapidi *quid* individuati, puri “che” senza struttura e senza morfologia, assolutamente unici, densi e profondi, dotati di un nucleo ontologico ricco e qualificato, espressivo e “luminoso” (le realtà immateriali).

Spero si noti chiaramente come ci si trovi di fronte ad elementi assolutamente diversi e contrapposti.

In nessun caso le realtà immateriali possono essere ridotte a semplici *modi* con cui il materiale del mondo sensibile verrebbe organizzato e “ingabbiato”; al contrario, esse superano e trascendono qualsiasi tentativo di inquadramento e di categorizzazione mentale e soggettiva, poiché manifestano un carattere aperto e ineffabile, profondo e insondabile, per cui nessuno schema o categoria ha il potere di ingabbiarle e di ricondurle a sé: e dunque non si tratta, assolutamente, di forme a priori adoperate e utilizzate dal cosiddetto “soggetto trascendentale”.

15. *Il rapporto tra le forme a priori in senso kantiano e i fenomeni spirituali e immateriali*

Stabilito dunque che è impossibile ridurre le realtà immateriali a categorie in senso kantiano, occorre tuttavia chiedersi se esse possano, o meno, essere *condizionate* o *deformate* da modalità soggettive che verrebbero “proiettate” sul mondo reale e oggettivo.

Nel paragrafo precedente eravamo partiti da una presa di posizione volutamente ingenua, che, a conti fatti, è quella più adatta ad un approccio descrittivo e fenomenologico: abbiamo deciso di affidarci a ciò che la prima impressione della sensibilità complessiva ci mostra, per cui, come in seguito si vedrà sempre meglio, presupporremo la realtà e l’oggettività di ciò è stabile e invariante, cioè non modificabile dalla variazione di questo o quel punto di vista soggettivo o particolare.

Anche se ciò potrà sembrare strano e inattuale, io non credo che il mondo reale possa essere ridotto a una semplice prospettiva soggettiva, anche se non si parla del soggetto empirico e contingente, ma dell’universalità del cosiddetto “soggetto trascendentale”.

Ad ogni modo, per fare fino in fondo gli avvocati del diavolo, proviamo a calarci nel punto di vista del filosofo kantiano e trascendentalista, e proviamo a ragionare partendo dai suoi presupposti.

Ammettiamo pure che il mondo non si offra mai di per sé, ma sempre attraverso la mediazione di particolari forme a priori identiche in tutti gli esseri umani – oltre, naturalmente, ad essere condizionato anche dai singoli apparati sensoriali di questo o di quel soggetto empirico e individuale.

E' evidente che, a questo punto, qualsiasi contenuto ci si riveli risulterà mediato e condizionato dal *nostro* modo di considerarlo, per cui non avrà più senso sostenere che l'essere si mostra *in se stesso*, perché ciò che si mostra e si rivela altro non è, inevitabilmente, che un *nostro* modo di conoscere e di percepire le cose che ci circondano. Se il mondo sembra possedere un orizzonte stabile e invariante, questo accade solo perché le forme a priori con cui i soggetti lo inquadrano sono identiche in tutti gli uomini, anche se variano gli apparati sensoriali dei singoli soggetti empirici e particolari.

Per es., un individuo daltonico percepisce colori diversi da quelli che vedo io, ma tanto io quanto il daltonico inquadrano i fenomeni nello spazio e nel tempo, li interpretiamo secondo nessi causali o di interazione reciproca, ecc.

Se, per ipotesi, un extraterrestre conoscesse il mondo attraverso categorie o forme a priori diverse dalle nostre, egli vivrebbe in una realtà completamente diversa da quella in cui noi siamo abituati a muoverci, in una realtà che noi non riusciremmo neppure lontanamente a immaginare.

A questo punto, tuttavia, è giunto il momento di prendere in esame un interrogativo veramente cruciale e decisivo: ci chiediamo se eventuali forme a priori utilizzate dal soggetto trascendentale - intese anche in senso lato e non strettamente kantiano - siano in grado di in-formare e di de-formare le realtà immateriali, condizionandole e determinandole così come determinano gli oggetti e gli eventi che costituiscono i *fatti* del mondo.

In altre parole, il problema è quello di comprendere il *raggio d'azione* degli invarianti formali con cui il soggetto trascendentale organizza il suo mondo: le categorie, le forme a priori che colgono il mondo "a modo nostro", fin dove riescono a far presa?

I vari fenomeni che popolano e affollano il mondo conosciuto sono *tutti* condizionati e informati dagli invarianti trascendentali, o si danno fenomeni che *sfuggono a qualsiasi presa categoriale*?

Se fenomeni di tal genere esistessero, essi potrebbero soltanto mostrarsi o non mostrarsi, oppure, al massimo, potrebbero variare i gradienti di intensità con cui si manifestano, ma *non potrebbero modificarsi qualitativamente* a seconda dell'orizzonte categoriale nel quale, di volta in volta, appaiono.

Ebbene, la tesi che intendo sostenere è che eventuali forme a priori, intese in senso kantiano, potrebbero condizionare, organizzare e in-formare gli oggetti e gli eventi che costituiscono un mondo possibile, *senza riuscire comunque a far presa sulle realtà immateriali*, le quali, come ben sappiamo, non sono oggetti, eventi o *fatti*.

Detto altrimenti, le realtà immateriali possono mostrarsi per ciò che sono *attraverso* i sistemi di categorie mentali o di forme a priori che tentino, per così dire, di organizzarle: le griglie, o le reti categoriali, non riescono a catturarle, a contenerle e a modificarle.

Per mettere a fuoco la tesi appena esposta, occorre partire da ciò che *non* è una categoria mentale soggettiva, ma che rappresenta un tipo di condizionamento ancor più basilare e individuale: mi riferisco al modo con cui gli *organi di senso* di questo o di quell'individuo percepiscono e condizionano l'esperienza, nel senso che, ovviamente, noi non percepiamo il mondo come esso è di per sé, ma sempre attraverso la mediazione di particolari apparati sensoriali che lo condizionano e lo modificano a nostra misura.

Sembra che l'essere non si offra in se stesso, ma attraverso una maniera individuale di esperirlo: qui non entrano ancora in gioco le forme a priori del cosiddetto soggetto trascendentale, ma, almeno in linea teorica, semplicemente le differenze anche individuali con cui questo o quel soggetto empirico percepiscono i fatti del mondo (anche se poi, in pratica, questi modi differenti di percepire i fatti sono a loro volta condizionati dalle forme a priori, per es. dallo spazio e dal tempo, le quali sono identiche in tutti gli individui).

Ebbene, ora ci chiediamo se il condizionamento esercitato dagli organi di senso di ciascun individuo sul mondo che egli esperisce *sia valido anche in relazione ai fenomeni che abbiamo chiamato realtà immateriali*.

In altre parole, i fenomeni spirituali da noi esplorati e analizzati possono essere modificati da un modo soggettivo e individuale di *percepire* il mondo? Essi possono apparire con caratteristiche diverse a seconda degli eventuali modi specifici con cui vengono percepiti? E' evidente, e perfino scontato, che gli *oggetti* e gli *eventi* - i quali, combinati secondo certi rapporti e modalità, danno luogo ai *fatti* del mondo - risultano fortemente condizionati dalla maniera con cui vengono *sensorialmente percepiti* dai vari individui: per es., è chiaro che le api, possedendo occhi giganteschi e notevolmente sfaccettati, *vedono* le cose in modo diverso da quello con cui sono viste dagli uomini, dai cani o dai pesci che vivono nelle profondità abissali degli oceani.

Ma l'indubbia variabilità degli apparati sensoriali di questo o quel soggetto è in grado di modificare e di cambiare il modo in cui vengono, eventualmente, apprese e percepite le realtà immateriali?

La risposta a una simile domanda è a mio avviso sicuramente e risolutamente *negativa*.

Le realtà immateriali, o spirituali che dir si voglia, *si mostrano per ciò che sono e restano ciò che sono*, qualunque sia il modo particolare e specifico con cui gli organi di senso di un certo soggetto percepiscono ed esperiscono i fatti del mondo (o di un mondo): al massimo

esse possono *mostrarsi o non mostrarsi*, essere o non essere colte e accolte dall'ambiente particolare di questo o quell'individuo.

Cerchiamo ora di motivare e di sostanziare la tesi appena proposta, partendo da questa semplice osservazione: nessuna realtà immateriale è percepibile dagli organi di senso considerati *di per se stessi*, poiché, come ben sappiamo, gli organi di senso possono soltanto percepire gli oggetti e gli eventi dell'ordine fisico-naturale.

I fenomeni spirituali non hanno colore, non hanno odore, sono privi di consistenza tattile e non emettono suono alcuno: dunque nessun apparato sensoriale potrebbe mai percepirli e rilevarli.

Solo i "sensori finissimi dell'anima", cioè della sensibilità complessiva della persona, possono notare e "vedere" le realtà immateriali, le quali, come sappiamo, *abitano immaterialmente* gli elementi sensibili e naturali senza tuttavia ridursi ad essi, e senza mai coincidere con essi.

Ora, fenomeni che, per loro natura, sfuggono totalmente al raggio d'azione dei sensi, *non possono essere in alcun modo modificati da apparati sensoriali di alcun genere*, poiché, semplicemente, il loro ambito non rientra negli oggetti e negli eventi che possono essere sensorialmente percepiti.

Per es. l'occhio, organo della vista intesa in senso fisico-naturale, non può *vedere in un certo modo* ciò che è in linea di principio otticamente invisibile; così l'orecchio non può udire in un certo modo ciò che è, per sua stessa natura, inudibile e trans-acustico.

In tal senso le realtà immateriali, posto che si mostrino e si rivelino nel mondo di un certo soggetto, vengono comunque apprese, dalla sensibilità complessiva della persona, per *ciò che sono*, senza, in alcun modo, poter essere deformate o modificate da ciò che è sensorialmente e sensibilmente rilevabile: esse sono in grado di abitare immaterialmente, di permeare e di trasfigurare col loro *quid* unico e inconfondibile, dati sensoriali diversi e soggettivamente variabili, come un'unica luce che proietta il suo colore particolare su contenuti ed elementi di volta in volta svariati e mutevoli.

AmMESSO che un fenomeno spirituale si mostri e si riveli in un certo contesto, esso resta comunque ciò che è senza modificarsi, indifferente e imperturbato in ogni variabile circostanza e attraverso qualsiasi prospettiva particolare venga di volta in volta inquadrato.

Per mostrare chiaramente quanto sostenuto, ricorreremo, come al solito, ad alcune descrizioni.

Cominciamo dallo spirito di un luogo, inteso come presenza significativa che satura e trasfigura gli spazi mondani e naturali.

Pensiamo alla “pace che è su tutte le cime”, seguendo il verso della poesia del grande Goethe, che ben conosciamo.

Le cime dei monti sono costantemente immerse in un’atmosfera di quiete e di pace, che, come abbiamo visto precedentemente, non deve essere confusa con un sentimento o con un evento della cosiddetta esperienza interna, poiché si tratta di un’atmosfera che abita “là fuori”, e che continua ad abitarvi anche se la psiche di un certo soggetto *non* si trova affatto in una condizione di calma e di serenità.

Come tutti i fenomeni spirituali reali di cui ci andiamo occupando, la “pace che è su tutte le cime” non è una “cosa” o un oggetto, e neppure è un evento o una serie di eventi: essa non si trova là come vi si trovano le pietre, gli alberi e le case, perché *tutti* gli oggetti e gli eventi presenti sulle cime sono permeati, trasfigurati e ricompresi da una presenza immateriale che li accoglie in sé e li contiene.

Una simile presenza immateriale viene notata e vista “direttamente dall’anima”, cioè dalla sensibilità complessiva della persona, mentre gli organi di senso, considerati soltanto di per se stessi, non sono e non saranno mai in grado di notarla, perché essi possono percepire soltanto gli oggetti e gli eventi che *occupano* spazio fisico, mentre la pace che è sulle cime non occupa spazio alcuno, ma, il che è assai diverso, si limita ad abitare immaterialmente gli spazi naturali.

Il “campo atemporale di pace” in cui le cime sono immerse non ha alcun colore, alcun odore, alcun sapore; esso non emette suono alcuno, anche se *tutti* gli elementi sensorialmente percepibili sono *qualitativamente trasfigurati* dalla sua presenza immateriale la quale, tuttavia, non è affatto un dato o un elemento sensoriale. Non essendo un elemento che ricade sotto la sfera dei sensi e della sensibilità, è ovvio che esso non può essere *modificato o condizionato* da una specifica e particolare modalità di percepire sensibilmente il mondo fisico.

Supponiamo, infatti, che giunga sulle montagne un soggetto evoluto e sensibile, ma dotato di un apparato sensoriale *diverso da quello umano*. Egli, probabilmente, contemplerebbe le cime dei monti in una maniera anche molto diversa dalla nostra: potrebbe vedere il cielo di un colore per noi inimmaginabile, gli alberi e le case in forme che noi non riusciamo neppure a visualizzare, eccetera.

Ma, ammesso che in queste modalità sensoriali abbia ancora senso parlare di montagne, “la pace che è su tutte le cime” non potrebbe essere modificata neppure d’una virgola, poiché essa non è un oggetto o un evento che possa essere trasformato o condizionato

dalla sfera percettiva e sensibile, non avendo colore, forma o morfologia, e trascendendo e superando qualsiasi dato sensoriale.

In cosa potrebbe modificarsi, visto che non si tratta di un'entità composta e strutturata fatta in un certo modo e sensibilmente visibile ed esperibile?

Ammesso che abbia ancora senso, in un mondo dove gli oggetti e gli eventi hanno altre morfologie, altri colori e altri aspetti sensibili, parlare di qualcosa che possa essere definito "cima montuosa", lo "spirito di pace" potrebbe mostrarsi anche lassù, *attraversando e permeando* dati sensibili anche notevolmente diversi e variegati.

Oppure, se si trattasse di un mondo totalmente diverso dal nostro, ove non sia neppure possibile parlare di "cime montuose" o di ambienti montani di qualsiasi genere, allora, in questo caso estremo, la pace che "è su tutte le cime" si limiterebbe a non apparire, a non mostrarsi, poiché troverebbe un contesto del tutto inadatto a riceverla e ad accoglierla.

Da questo semplice esempio credo risulti evidente che lo "spirito di un luogo", come fattispecie particolare di realtà immateriale, può soltanto apparire o non apparire, oppure, eventualmente, variare i gradienti di intensità delle sue apparizioni; ma una cosa è certa, ed è il fatto che esso non può modificarsi e cambiare a seconda della differenza con cui l'apparato sensoriale di questo o quel soggetto percepisce sensibilmente gli oggetti, gli eventi e i fatti del suo proprio mondo particolare.

Lo stesso discorso potrebbe valere, ad es., per il *cielo* inteso come fenomeno spirituale e immateriale, e *non* come fatto fisico-astronomico.

Vedremo, nel capitolo dedicato agli spiriti dei luoghi e della natura, che il cielo, inteso come fenomeno spirituale, è l'ultimo orizzonte che, ricomprendendo nella propria luminosa apertura il mondo naturale, lo inserisce in un'eccedenza di significato che nessun mondo possibile può esaurire e a propria volta contenere, e che nessun linguaggio può esplicitare ed esprimere.

Ora, indipendentemente dalle varie modalità con cui i vari soggetti possono, di volta in volta, percepire il proprio mondo particolare e specifico, *innumerevoli mondi potrebbero avere un cielo*, inteso naturalmente come fenomeno immateriale in grado di abitare e di trasfigurare materiali sensibili tra loro diversissimi e variegati (cieli di colori inimmaginabili, ultimi orizzonti inquadrati da spazi diversi da quello euclideo, ecc.). Oppure, come caso estremo, potrebbero esserci mondi *senza cielo*, inferi sotterranei talmente chiusi e soffocanti da non lasciar trapelare neppure lo spiraglio di un'apertura significativa e luminosa.

Ma, in qualsiasi caso, l'essenza immateriale del cielo non può essere modificata o trasformata dal modo in cui i diversi mondi possibili vengono, di volta in volta sensorialmente percepiti: quest'essenza immutabile e atemporale può solo, semmai, *essere o non essere colta e accolta* dalle svariate modalità con cui le cose, gli eventi e i fatti vengono vissuti ed esperiti.

Cambiando esempio, pensiamo ora agli esseri personali, i quali, come mostreremo nei capitoli ad essi dedicati, sono realtà immateriali irriducibili a fatti di natura.

Le persone, come tutti i fenomeni spirituali, sono puri *quid* unici e irripetibili, i quali, con la loro "luce" impercettibile dai sensi, ma visibile dalla sensibilità complessiva dell'"anima", permeano profondamente, trasfigurano e qualificano i corpi viventi attivi e operanti: ora, in qualsiasi modo una certa corporeità vivente venga percepita da questo o da quel soggetto, *attraverso* queste differenze, come *attraverso* svariati tipi di corporeità, può tralucere e trasparire, comunque, il *quid* intenso e inesteso di una certa persona particolare (ed è questo, probabilmente, uno dei significati profondi ed essenziali del mito della metempsicosi).

Il centro ontologico, denso e significativo, di una certa persona, non può essere modificato e trasformato dal modo particolare con cui gli organi di senso di questo o di quel soggetto esperiscono il suo corpo, tant'è vero che, come meglio vedremo in seguito, la persona resta la stessa *attraverso* tutte le prospettive con cui è possibile, di volta in volta, inquadrarla e percepirla; al massimo può succedere, talvolta e in certe circostanze, che la persona *non risulti più visibile* dalla sensibilità complessiva della nostra "anima", oppure può accadere che la sua manifestazione fenomenologica sia appena avvertibile, poiché, talvolta, il gradiente di intensità con cui essa appare è fioco e debole.

Cambiando ancora tipo di esemplificazione, pensiamo alla *bellezza*, o all'*espressività significativa* delle cose e del mondo.

Come cercheremo di mostrare nel capitolo relativo, la bellezza è una *realtà* spirituale, perché è una specie di *splendore immateriale delle cose*, mentre non è affatto, come spesso erroneamente si crede, un fenomeno "interno" o "soggettivo", né, d'altra parte, è un oggetto, un evento o un fatto.

Ora, mentre gli oggetti e gli eventi di questo o quel mondo possono essere trasformati e modificati dai vari apparati sensoriali di questo o di quel soggetto, la loro eventuale bellezza, o espressività significativa, non può subire nessuna trasformazione o modificazione, essendo un puro *quid* inesteso, senza struttura o morfologia, che nessun organo di senso di per se stesso considerato può esperire e percepire.

La bellezza o c'è o non c'è, o si mostra o non si mostra, oppure può mostrarsi secondo una scala di gradienti, perché, ovviamente, qualcosa può essere *più o meno* bello: ma il fenomeno ineffabile della bellezza, ammesso che si offra e si mostri, è, e resterà sempre, *uno e identico* in tutti i mondi possibili *attraverso* cui esso riesca a tralucere e a trasparire. L'errore delle forme estreme di empirismo, o di soggettivismo esasperato, è quello di ritenere, sbagliando, che *tutti* gli elementi del mondo siano condizionati da fattori soggettivi, come se l'esperienza, o eventuali invarianti categoriali della mente o della soggettività, fossero in grado di modificare e di trasformare *qualsiasi* fenomeno capiti loro a tiro e a segno.

Esistono invece fenomeni, specifici e ben caratterizzati, i quali sono in grado di *attraversare i mondi*, permeandoli e colorandoli col loro unico e peculiare, senza che l'apparato sensoriale di questo o di quel soggetto possa modificarli e trasformarli: non si tratta, tuttavia, di concetti universali o di schemi logici, i quali, pur trascendendo la sensorialità specifica degli elementi sensibili, sono visibili soltanto nell'abitacolo della mente e della soggettività; al contrario, si tratta delle realtà immateriali, le quali irrompono nella chiusura dei mondi con le loro luci espressive e vivide, mantenendo inalterata la propria essenza qualitativa la quale si mostra, nonostante tutto, sempre per ciò che *realmente* è – anche se può, talora, faticare a mostrarsi, oppure non mostrarsi affatto se viene respinta da mondi ostinatamente chiusi e irrigiditi.

Ora, stabilito che le realtà immateriali non sono “aggregabili” e deformabili dalla particolare conformazione degli organi di senso di questo o di quell'individuo, possiamo allargare la prospettiva, e applicare queste considerazioni anche a eventuali condizionamenti operati dalle forme a priori del cosiddetto soggetto trascendentale.

Come abbiamo visto in precedenza, una forma a priori altro non è che una *pura modalità*, di per se stessa vuota e del tutto generica, con cui viene organizzato e, per così dire, assemblato in una certa maniera il materiale sensibile.

Per es., sempre partendo da una prospettiva di tipo kantiano-trascendentalista, lo *spazio* e il *tempo* sono particolari maniere, o modalità, con cui i fatti del mondo, percepiti dagli organi di senso o dall'esperienza interna, vengono ordinati e assemblati, per cui diviene possibile dire che un oggetto è a destra o a sinistra di un altro, oppure che un evento ha preceduto un altro evento, o è stato ad esso successivo.

Ora, mi sembra evidente che tali maniere di ordinare e di schematizzare l'esperienza in certi modi specifici e peculiari, siano in grado di far presa solo su un *materiale composito ed esteso* che possa, appunto, essere ordinato e disposto secondo un certo ordine: in

altre parole, eventuali categorie mentali, o forme a priori soggettive, potrebbero, forse, trasformare e modificare *gli oggetti e gli eventi che costituiscono i fatti del mondo (o di un mondo)*, perché gli oggetti, gli eventi e i fatti costituiscono elementi estesi e diversificati che, proprio per questo, possono essere strutturati, disposti e connessi secondo certe modalità.

Ma una simile possibilità è esclusa per i fenomeni spirituali che costituiscono l'oggetto delle nostre ricerche.

E' chiaro che quando noi *parliamo* di una realtà immateriale, siamo costretti ad usare un certo linguaggio che, inevitabilmente, contiene gli strumenti mentali con cui solitamente interagiamo coi fatti del mondo: noi possiamo dire, ad es., che la bellezza *influisce sul* nostro animo, oppure che essa è una *qualità* delle cose, e altro ancora, e in questo modo noi, apparentemente, avvolgiamo la bellezza con le reti concettuali abitualmente e quotidianamente adoperate (con la forma mentale della causa-effetto, oppure della qualità, ecc.).

Eppure, nonostante ciò, reti concettuali di qualsiasi genere possono, per così dire, pescare solo gli organismi e gli oggetti presenti nel mare: mentre le correnti, libere e aperte, dell'oceano, non potranno mai essere catturate e pescate.

Gli organismi e le cose presenti nel mare sono gli oggetti e gli eventi che costituiscono i *fatti* del mondo; mentre le correnti oceaniche, libere e aperte, sono le realtà immateriali, le quali, come puri *quid* senza forma e senza struttura, sfuggono, necessariamente, a qualsiasi categorizzazione e a qualsiasi tentativo di organizzazione e di schematizzazione. Ricordiamoci che i fenomeni spirituali abitano immaterialmente gli spazi, restando in se stessi raccolti e inestesi, semplici e senza parti, come pure intensità che trasfigurano le cose del mondo senza mai ridursi ad esse, e senza mai coincidere con gli oggetti e gli eventi permeati e abitati.

Per es., la "pace che è su tutte le cime" risplende spiritualmente ovunque, come una specie di "campo immateriale" che ricomprende e avvolge l'intero paesaggio: tuttavia non *occupa* spazio alcuno, e, nella sua *atemporalità* costitutiva, risulta totalmente indifferente a qualsivoglia schema di successione temporale.

In altre parole, non avrebbe alcun senso sostenere che una sua porzione è a destra o a sinistra di un'altra, oppure che una sua parte è precedente o successiva ad un'altra.

O meglio, anche se sostenessimo i *dicessimo* questo, la "pace che è sulle cime" resterebbe totalmente indifferente agli svariati modi con cui gli oggetti e gli eventi presenti sulle montagne possono essere schematizzati e ordinati: come un'aperta corrente

oceanica, essa sfugge inesorabilmente a qualsiasi schema tenti di afferrarla e di agguantarla, o di ordinarla in un modo o nell'altro.

Gli schemi, in altri termini, restano estrinseci alle realtà immateriali, annaspando nel vuoto quando tentano di catturarle: dire che una porzione di bellezza o di pace è a destra o a sinistra di un'altra forse ha un senso puramente logico e categoriale, ma, *in realtà*, non significa e non vuol dire assolutamente nulla, mentre sostenere che una sedia è a destra di un tavolo è perfettamente sensato e significativo.

Ciò che è un puro *quid* intenso e inesteso, aspaziale e immateriale, non può essere modificato e strutturato in alcun modo: può solo mostrarsi (o non mostrarsi) per quello che è, abitando immaterialmente qualsiasi fenomeno, senza, tuttavia, poter subire trasformazione alcuna.

In questo senso le realtà immateriali sono *oltre-categoriali e trans-categoriali*: anche se di esse è possibile parlare usando categorie svariate e strumenti concettuali molteplici, tutto il parlare, o lo sparlare, alle loro spalle, non colpisce mai il bersaglio, e resta, in definitiva, alieno ed estraneo al loro nucleo indicibile e ineffabile.

Quanto detto si nota particolarmente se pensiamo al *quid* inconfondibile che costituisce l'irripetibile unicità di una persona: i concetti universali, le categorie mentali, gli schemi logici adoperati dal linguaggio, possono certamente descrivere certe *qualità*, certe *caratteristiche* di un essere personale; ma nessuna rete concettuale, formale o categoriale potrà mai catturare ed esplicitare l'*hapax* irripetibile di una certa persona: e, per questo, solo il silenzio espressivo dell'intimità ha, qui, l'ultima e definitiva ragione.

16. Le realtà immateriali non sono produzioni o costruzioni della soggettività, in qualsiasi modo essa venga considerata

Dunque, come abbiamo appena visto, i fenomeni spirituali risultano indifferenti a qualsiasi modalità con cui il soggetto, o il potere attivo della mente o della soggettività, possa eventualmente *ordinare o costruire* il materiale sensibile (intendendo per tale gli oggetti e gli eventi che costituiscono i fatti del mondo).

Possiamo ritenere, o credere, che il mondo in cui viviamo sia *condizionato* dal modo soggettivo di percepirlo e di conoscerlo, possiamo immaginare, o pensare, che il potere attivo e trasformante della mente sia in grado di *organizzare in qualche modo* le cose e le situazioni empiriche in cui ci troviamo.

Tuttavia, ammesso e non concesso che un simile condizionamento possa avvenire, esso deve necessariamente riguardare certe modalità con cui viene assemblato e organizzato un materiale fenomenico che occupa spazio (ideale o reale), e che si estende in modo composito e diversificato.

E' impossibile organizzare e inquadrare in un certo modo ciò che, per sua natura, è assolutamente semplice, intenso e inesteso, così come è impossibile condizionare, col proprio apparato sensoriale, ciò che è impercettibile dai sensi, ma avvertibile direttamente solo dalla sensibilità dell'"anima".

E' chiaro che simili considerazioni non valgono solo se ci riferiamo, strettamente e specificamente, alle forme a priori in senso kantiano, ma si estendono a qualsivoglia modalità la mente possa utilizzare per organizzare, assemblare e ordinare il materiale sensibile.

Tanto per intenderci, e per citare un caso significativo e paradigmatico, possiamo riferirci, ad es., al modo in cui la psicologia della forma (teoria della Gestalt) concepisce l'attività percettiva e sensoriale.

Secondo gli psicologi della forma il soggetto, nel momento in cui percepisce gli oggetti e gli eventi del suo mondo, non si limita a recepire passivamente un materiale sensibile che si limita a colpire questo o quell'organo di senso.

Nella percezione si manifesta sempre il potere attivo e organizzatore della mente, la quale inserisce il dato percettivo entro una forma o una struttura globale, secondo criteri di organizzazione dell'esperienza in cui ciò che vediamo è sempre condizionato dalle scelte di questa o di quell'opzione strutturale.

Noi non percepiamo il mondo limitandoci a registrare passivamente dati o elementi sensoriali, ma costruiamo forme e strutture che possono derivare, ad es., dal fatto che la nostra mente raggruppa certi elementi in funzione delle distanze, oppure evidenzia la forma più semplice tra quelle che è possibile notare, o ancora interpreta tutte le parti di una zona come oggetto oppure come sfondo, selezionando questa o quella possibilità percettiva tra le molte possibili.

Questo modo di concepire il processo dell'esperienza altro non è che una delle mille diramazioni dell'impostazione di matrice kantiana, secondo cui noi non recepiamo passivamente un mondo dato, ma condizioniamo tutto ciò che vediamo o percepiamo con le varie modalità della nostra attività mentale.

Il risultato è che noi non subiamo un materiale percettivo imm modificabile e scontato, ma, selezionando questa o quella modalità di organizzazione dell'esperienza, e integrando

l'esperienza attuale con i nostri ricordi e le nostre esperienze passate, costruiamo contenuti d'esperienza inevitabilmente condizionati e in-formati da elementi soggettivi con cui, appunto, l'esperienza viene organizzata e assemblata in certe maniere.

Tra l'altro queste impostazioni spiegano il meccanismo di certe illusioni ottiche, per cui talvolta ci sembra, effettivamente, di vedere ciò che non esiste, oppure spiegano il fatto che noi possiamo interpretare certi dati percettivi arricchendoli con forme che abbiamo già visto e percepito nel passato: per cui, ad es., talvolta possiamo scorgere un gigante addormentato sulla dorsale di una catena montuosa, oppure, talaltra, possiamo interpretare visivamente il vertice di un triangolo come una montagna, o immaginare, in un semplice insieme di linee verdi dipinte su di una tela, una foresta, ecc.

Ora, questi modi olistici, gestaltici e post-kantiani, di concepire l'esperienza e i processi percettivo-conoscitivi, non devono indurre a ritenere che la mente crei dal nulla il mondo in cui vive, altrimenti si degenererebbe nei deliri idealistico-solipsistici i quali, a mio modesto giudizio, non possono e non debbono essere seriamente presi in considerazione (nessun uomo sano di mente può credere veramente e fino in fondo che il mondo sia una creazione mentale, e che esiste solo la mente, anche se alcuni *fincono* di crederci per il gusto del paradosso, o della provocazione fine a se stessa).

La mente non crea proprio nulla, ma si limita ad ordinare, a combinare insieme e a sovrapporre *fenomeni compositi, estesi e diversificati* che possono essere strutturati in modi diversi.

A volte la mente può fondere insieme, cogliendone le somiglianze e le analogie e integrandoli reciprocamente, oggetti estesi nello spazio mentale con oggetti estesi nello spazio fisico, per cui essa può, per così dire, costruire un oggetto nuovo che risulta dalla compenetrazione di ciò che immagina o ricorda con ciò che attualmente percepisce: per questo è possibile vedere, in un semplice disegno schematico e stilizzato, una persona reale, un ambiente naturale che in realtà non è presente sulla carta, ecc.

La mente può ordinare, assemblare, combinare insieme o separare, sovrapporre e fondere in un'unitarietà nuova, selezionare ed evidenziare certe forme e strutture piuttosto che altre, che vengono invece respinte sullo sfondo senza essere notate e avvertite: ma questo non significa che la mente crei dal nulla percezioni che non esistono - la mente forse a volte è un demiurgo, ma non è, e non sarà mai, un dio.

Ebbene, il punto che ora ci interessa da vicino è il seguente: anche ammettendo che la soggettività condizioni e organizzi, con modalità diverse e diversificate, il materiale sensibile e/o immaginario della propria esperienza, questo suo potere "organizzativo" e

“assemblante” può agire concretamente, e può far leva, solo su oggetti ed eventi estesi nello spazio (logico-ideale o reale), perché solo ciò che è composito, molteplice e diversificato può essere ordinato, costruito e assemblato in varie maniere - e gli oggetti e gli eventi, come si ricorderà, hanno sempre una struttura di parti in reciproche relazioni.

Ma, a questo proposito, non dobbiamo dimenticarci che una delle caratteristiche tipiche dei fenomeni spirituali è proprio il loro essere privi di forma e di struttura: essi non sono oggetti compositi e strutturati che si estendono nello spazio, ma, al contrario, sono puri *quid* non strutturali, intensi e inestesi, capaci di trasfigurare, abitandolo, uno spazio senza in alcun modo occuparlo, e senza estendersi in esso.

Le realtà immateriali non sono fatte di parti sincronicamente connesse e com-presenti nello spazio reale o logico: esse non hanno il carattere composito e diversificato tipico di ciò che ha una forma o una struttura.

Esse ci sono o non ci sono, si mostrano o non si mostrano, potendo variare, al massimo, il grado di intensità o di nitore con cui si manifestano: ma, evidentemente, questi fenomeni del tutto semplici, e soltanto *intensi*, sfuggono a qualsiasi maniera con cui possono essere *organizzati e assemblati*, in modi di volta in volta diversi, oggetti o eventi in se stessi compositi e strutturati.

Proprio per questi motivi la mente, con suo eventuale potere attivo e trasformante, non può nulla nei confronti dei fenomeni spirituali, poiché è impossibile, evidentemente, organizzare in maniere diverse, assemblare, comporre e scomporre ciò che è semplice, solo intenso e privo di forma e di struttura.

Le realtà immateriali sono fenomeni oltrecategoriali e ultrasoggettivi: esse restano ciò che sono nonostante tutti i tentativi, operati dal potere attivo della mente, di carpirle o di modificarle in modi e in maniere che producono effetti solo se applicati a oggetti e a eventi formati in un certo modo e strutturati in un certo modo.

La mente e la soggettività, dal canto loro, non possono porre in essere, ossia *creare*, fenomeni semplici e reali, cioè esistenti nel mondo e non all'interno del contesto delimitato di ciò che è strettamente “interno” o soggettivo: altrimenti dovremmo pensare che, addirittura, l'intero mondo fisico sia una sorta di creazione mentale, ma questo, sinceramente e francamente, mi sembra un delirio solipsistico da non prendersi troppo sul serio.

17. Conclusione sul carattere oltresoggettivo e oltremondano delle realtà immateriali: esse attraversano i mondi condizionati dalle varie soggettività, mostrandosi, o non mostrandosi, per ciò che realmente sono

Seguendo un certo modo di intendere il soggettivismo di matrice kantiana, il quale ha fortemente condizionato (o forse si è limitato a riflettere) la forma mentis dell'uomo attuale in tutte le sue diramazioni, ogni soggetto vive in un proprio mondo d'esperienza: quest'ultimo, sostanzialmente, è un insieme di fatti, cioè di combinazioni possibili di oggetti e di eventi, che vengono appresi dall'esperienza sensoriale esterna e dall'esperienza interna, e che vengono, inoltre, organizzati e condizionati dalle forme mentali che il soggetto non può fare a meno di utilizzare nel momento in cui interagisce con i fenomeni che lo circondano.

Una delle conseguenze di questa impostazione è la chiusura del soggetto nel proprio mondo, da cui diviene praticamente impossibile uscire, e in cui il soggetto è costretto, per così dire, a restare insabbiato.

L'intrascendibilità dell'orizzonte mondano, naturale e vitale, è diventata, quasi, un luogo comune del pensiero contemporaneo, mentre ciò che è spirituale, oltremondano e oltrenaturale viene dichiarato, senza mezzi termini, inattuabile, oppure, ancor peggio, viene ridotto al risultato di inganni e di mistificazioni operate dal soggetto, il quale ha assolutizzato ciò che, in sostanza, costituisce soltanto serie di sue "proiezioni" mentali o psicologiche originate da elementi del suo mondo particolare.

Se vi è qualcosa di "assoluto", di indipendente da qualsiasi prospettiva soggettiva e da qualsiasi condizionamento mentale o percettivo, esso non può essere in alcun modo compreso, esperito e conosciuto, poiché dove c'è conoscenza ed esperienza c'è, comunque e sempre, condizionamento e "contagio" ad opera di ciò che, per dirla con Friedrich Nietzsche, è vitale e mondano, è "umano, troppo umano".

L'impostazione kantiana ritiene, sostanzialmente, che tutto ciò che compare nel mondo venga, inevitabilmente, deformato e condizionato dalla soggettività, sia empirica e individuale che trascendentale, o comune a tutti i singoli soggetti: se esiste un mondo pubblico, ciò accade semplicemente perché un certo insieme di soggetti adopera, nell'interagire col mondo, gli stessi strumenti concettuali e le stesse invarianti categoriali.

Quest'impostazione, poi, si è per così dire allargata a macchia d'olio, sicché è diventato quasi scontato il pensare che innumerevoli proiezioni "umane, troppo umane", continuano a trasfigurare e a condizionare ciò che incontriamo sulla nostra via.

Fattori pratico-economici, elementi di derivazione storica, psichica o psicologica, interessi vitali di ogni genere, continuamente colorerebbero e condizionerebbero il grande schermo del mondo, per cui, in definitiva, esperire il mondo significherebbe, più o meno, essere costantemente immersi in un “medio torbido e vitale” da cui è impossibile fuoriuscire ed emergere.

Un eventuale essere in sé delle cose sarebbe destinato, dal canto suo, a restare un’eterna incognita mai conosciuta, pressappoco come la realtà del noumeno nel pensiero di Kant.

L’ipertrofia della dimensione soggettiva, dapprima logica e poi sempre più storica e psicologica, unita al dilatarsi dei sensi di colpa tipici della modernità cristiana e post-cristiana, ha inculcato nell’uomo, ormai quasi irrimediabilmente, l’idea che *qualsiasi* contenuto egli incontri sia deformato e contagiato dalla sua soggettività, intesa, quest’ultima, nei significati e nei risvolti più diversi e variegati – soggettività empirica, trascendentale, logica, psicologica, economicamente o vitalmente interessata alle cose fino a stravolgerle o a condizionarle con i suoi impellenti e molteplici interessi.

Oscurato dalle ombre lunghe e tortuose del sospetto e della diffidenza, l’uomo moderno è convinto di “inquinare le prove e gli indizi” ogniqualvolta interagisce con i fatti del mondo e dell’esperienza; a meno che, naturalmente, questi ultimi non siano “purificati” dall’asettico nitore dell’indagine *scientifica*, la quale riduce i fatti a *pura quantità* pubblicamente condivisibile e misurabile - ma in questo modo, come abbiamo visto in precedenza, il mondo reale e concreto, vivo e qualitativo, viene in pratica ucciso, cioè ridotto a uno “scheletro di mondo”, oppure, ancor peggio, a un insieme di *costrutti ipotetici* visibili solo nella camera oscura della ragione.

Ebbene, potrà forse apparire strano e inattuale, ma queste ricerche partono dalla convinzione che nella mente, o nella soggettività che dir si voglia, ci sia molto meno di quanto vi è stato immesso negli ultimi secoli: inoltre non è affatto scontato, anzi in ultima analisi è falso e inesatto, ritenere che *tutto*, nel mondo, sia condizionato e “contagiato” dalla mente o dalla soggettività (intesa in qualsiasi senso possibile).

Se un condizionamento è possibile, esso, forse, può riguardare gli *oggetti* e gli *eventi* che costituiscono i *fatti* del mondo: ma spero sia chiaro, a questo punto, che non tutto nel mondo si riduce a oggetti, a eventi e a fatti, perché esistono fenomeni che hanno caratteristiche proprie e peculiari, e che si manifestano *attraverso* i fatti.

Le realtà immateriali, tuttavia, *non sono affatto noumeni in senso kantiano*: esse si mostrano e si vedono benissimo, solo che a vederle è, direttamente e immediatamente, l’“anima”, cioè la sensibilità complessiva di tutta la persona: in tal senso, ogni discorso

sulle qualità e le caratteristiche di questi fenomeni costituisce solo, per così dire, una marcia di avvicinamento preparatoria e propedeutica, poiché, a conti fatti, si tratta di realtà che è possibile conoscere solo *immediatamente e intuitivamente*, in un “faccia a faccia” che può essere avvertito, vissuto, ma non spiegato e analizzato.

Questi fenomeni immateriali, oltresoggettivi, trans-sensoriali e trans-categoriali, sono ineffabili, inesauribili e profondi, imprevedibili da qualsiasi schema logico-mentale: essi *si mostrano per ciò che sono*, anche se possono, sicuramente, in certi casi non mostrarsi, oppure mostrarsi con svariati gradienti di intensità e di nitore.

Se un condizionamento soggettivo è possibile nei loro riguardi, questo riguarda, eventualmente, la possibilità, che hanno i soggetti, di *chiudersi o di aprirsi* ad essi, o di coglierli più o meno intensamente.

Il *quid* inconfondibile dello spirito di un luogo, lo splendore immateriale della bellezza, l'unicità irripetibile delle persone che conosciamo e che amiamo, la luce spirituale e non fisica, i campi qualificati, intensi e inestesi, della vita e dei significati, e tutti i fenomeni che descriveremo e analizzeremo nella seconda parte di questo libro, costituiscono un firmamento stabile, a-spaziotemporale, che non varia e non muta attraverso le tortuose vicende della natura e della storia, e che resiste, nonostante tutto, ad ogni impatto con variabili soggettive di ogni genere e di ogni tipologia.

Per queste loro caratteristiche, le realtà immateriali appartengono all'apertura dell'essere, da cui irrompono nella chiusa definizione dei mondi particolari e specifici – anche se possono trovare mondi, e soggetti, talmente opachi e irrigiditi da non riuscire a trasfigurarli e a permearli.

Attraverso un mondo che è, sicuramente, in alcuni suoi aspetti condizionato dalla nostra soggettività e dalle nostre specifiche componenti individuali e vitali, continuamente si mostrano, nonostante tutto, fenomeni che, come messaggeri che giungono dall'oceano, donano freschezza ed espressiva vitalità a ciò che rischia di implodere nella presuntuosa convinzione di poter inglobare, prosciugandola, l'inesauribile sorgente dell'essere infinito.

I FENOMENI IMMATERIALI SONO REALI, E COSTITUISCONO IL MASSIMO GRADO DI REALTA' DIRETTAMENTE CONSTATABILE

1. *Realtà ed extrasoggettività dei fenomeni spirituali*

In queste pagine ci soffermeremo sul carattere *reale ed extrasoggettivo* dei fenomeni immateriali, ossia della dimensione che un tempo veniva definita, con un termine oggi in gran parte desueto o male utilizzato, "spirituale".

Nel capitolo precedente abbiamo mostrato l'irriducibilità delle realtà immateriali agli oggetti e agli eventi tipici dell'esperienza interna, e abbiamo visto che esse non si trovano nel soggetto come sue proiezioni mentali, ma, al contrario, dimorano nel mondo come "luci" stabili e atemporali che non sono né oggetti del contesto fisico-naturale, né contenuti ed eventi "interni" o soggettivi.

Mentre i contenuti dell'esperienza interna abitano "dentro" il soggetto, le realtà immateriali sono extrasoggettive e atemporali, abitando immaterialmente e intemporalmente il mondo concreto e reale in cui il soggetto si muove e agisce: da questa dimensione essenzialmente extrasoggettiva esse possono eventualmente irrompere nella soggettività e saturarla con la loro presenza, ma ciò non significa che provengano dal soggetto come sue "proiezioni" o creazioni di carattere psicologico o più o meno fantastico.

Semmai la direzione è contraria, nel senso che il soggetto *riceve dall'esterno* i significati delle realtà immateriali, e può in seguito, eventualmente, rielaborarli o rimeditarli con le proprie categorie mentali o con le proprie fantasie poetico-psicologiche.

2. *Il problema della realtà*

Vorrei a questo proposito precisare cosa normalmente si intende per "reale", senza tuttavia perdersi nei tortuosi labirinti delle sottigliezze teoriche.

Lascerò perdere programmaticamente, assumendo volutamente una posizione ingenua, questioni come il cogito cartesiano o il dubbio iperbolico sull'esistenza del mondo esterno, partendo, per dirla con George Santayana, dalla *fede animale* nella realtà del mondo

concreto che circonda l'uomo, l'esistenza del quale verrà data per scontata anche se, come ben si sa, non è logicamente dimostrabile.

Dissociandomi da ogni tendenza soggettivistica e cartesiana mi limiterò a *descrivere* ciò che, sostanzialmente, ha sempre costituito, con buona pace degli idealisti e dei soggettivisti accaniti, la misura e il criterio della realtà di qualcosa.

Chiediamoci, dunque, quali sono i requisiti che normalmente vengono richiesti per considerare qualcosa "reale" o "*realmente* esistente".

Alla luce di questi requisiti ci accorgeremo che la realtà di qualcosa ammette dei *gradienti*, delle *gradazioni*, per cui qualcosa può essere *più o meno* reale di qualcos'altro, il che ha probabilmente portato i filosofi medioevali a parlare di un ente realissimo, cioè reale al massimo grado.

Ci accorgeremo inoltre che i fenomeni immateriali qui considerati costituiscono il massimo grado di realtà direttamente constatabile nel mondo che ci circonda, un grado di realtà che sicuramente è maggiore sia di quello degli oggetti e degli eventi del contesto fisico-naturale, sia, a maggior ragione, di quello dei contenuti meramente "interni", psicologici o "mentali".

3. *Il carattere esterno ed extramentale della realtà*

Ebbene, gli esseri umani hanno, per lo più e solitamente, sempre considerato *reali* le entità che possiedono la caratteristica di essere *irriducibili a "proiezioni" mentali, ossia a costrutti o fenomeni presenti soltanto nella mente o nella soggettività dei soggetti senzienti e percipienti*; questa caratteristica implica come sua conseguenza il fatto che le entità reali *dimorano nel mondo e non soltanto "dentro il soggetto"*, costituendo uno *sfondo invariante* che non può essere modificato da questo o quello stato d'animo soggettivo o "interno", uno sfondo che è sostanzialmente *indipendente* da ciò che avviene nel soggetto o nella mente.

Detto brutalmente, ciò che è *soltanto* soggettivo non può essere considerato a pieno titolo reale, il che non vuol dire, si badi, che esso non esista affatto, ma che non ha abbastanza credenziali per assurgere al rango di vera e propria *realtà* (secondo l'aurea massima per cui "non basta una rondine a far primavera"). Così, ad es., le illusioni sicuramente esistono come tali, ma tuttavia non sono a pieno titolo reali poiché si trovano *soltanto* nella soggettività e nella mente di chi si illude.

Qualcosa è tanto più reale quanto più è *extrasoggettivo, esterno alla mente del soggetto e indipendente dalla natura mentale o psicologica di quest'ultimo.*

Si noti che gli stati d'animo e i fenomeni dell'esperienza interna possono essere considerati reali da chi li studia dall'esterno, per esempio dallo psicologo o dal neurofisiologo, poiché in questo caso essi abitano nel mondo delle persone realmente esistenti, le quali vengono studiate dagli scienziati che si occupano di questi ambiti. Per es. un'illusione è comunque, di per sé considerata, un fenomeno reale, poiché non è riducibile a una semplice proiezione di chi la studia e la considera dall'esterno, ed è indipendente da ciò che è soltanto nella mente dello scienziato che la considera. L'illusione che ci porta a vedere uno strato d'acqua sull'asfalto caldo in una giornata assolata *in quanto illusione* è un fatto reale, poiché anch'essa dimora nel mondo delle persone reali che può essere considerato "esterno" a chi lo considera e lo studia, mentre *non è reale il fatto che là fuori ci sia veramente dell'acqua*, poiché questa convinzione risiede *soltanto* nella mente o nella soggettività di chi si illude, e dunque viene a mancare il requisito fondamentale della sua extrasoggettività.

Qualcosa è tanto più reale quanto meno è confinato nel chiuso di una mente o di una soggettività, ed è tanto più reale quanto più è indipendente da eventi e da modificazioni "interne" del soggetto senziente o conoscente.

Se per es. vedo che qualcosa cambia molto nel momento in cui cambia la mia mente o la mia psiche, allora ho ragione di cominciare seriamente a dubitare della sua realtà, mentre se qualcosa tende a restare identico nonostante i cambiamenti della mia mente o della mia psiche, allora ho delle serie ragioni per cominciare a considerarlo autenticamente reale.

L'autonomia e l'indipendenza da fattori soltanto soggettivi è la prima condizione essenziale per chiamare qualcosa "reale", il che implica almeno un certo grado di "esternalità" di ciò che è reale rispetto al carattere soltanto "interno" di ciò che non lo è.

Nulla sarebbe veramente e autenticamente reale se, come hanno sostenuto certi idealisti e certi solipsisti accaniti, tutto si riducesse a un parto della nostra soggettività empirica o trascendentale, tanto è vero che Arthur Schopenhauer ha giustamente notato che, se il mondo che vediamo fosse interamente condizionato da certe nostre categorie mentali, esso risulterebbe in definitiva illusorio e meramente *apparente*.

4. *Ciò che è reale deve, in qualche misura, differenziarsi dal puro fluire del tempo*

Un'altra caratteristica che mi sembra importante nel determinare il grado di realtà di qualcosa è ciò che potremmo definire la sua capacità di *resistere al flusso temporale*, ossia di manifestarsi *attraverso* il tempo e *nonostante* il tempo.

Potremmo immaginarci la realtà di qualcosa come una pietra che, almeno per un certo periodo, resiste al torrente impetuoso del tempo che cerca costantemente di travolgerla.

Per questo ciò che ha un carattere *fortemente temporale* è meno reale di ciò che lo ha in misura minore o non lo ha affatto, ammesso naturalmente che esistano veramente entità del tutto atemporali. Per es. un oggetto fisico-naturale non è, al contrario di ciò che erroneamente ritengono le impostazioni eraclitea o bergsoniana, interamente risolubile in fasci di eventi, poiché esso manifesta una *struttura* che, almeno per qualche tempo, resiste al flusso temporale e mantiene una certa stabilità nonostante i mutamenti.

Il grado di realtà degli oggetti fisico-naturali è intermedio e non massimo poiché la loro struttura riesce a resistere solo fino a un certo punto all'azione corrosiva del flusso temporale, per cui prima o poi essa viene travolta e distrutta dall'impetuoso torrente della temporalità, proprio come una pietra che prima o poi inizia a rotolare sul fondo del fiume, perdendo la capacità di resistere a una corrente che si fa travolgente.

Per questo un *evento* dell'esperienza interna o psicologica è *meno reale* di un *oggetto* naturale del mondo esterno: esso ha un grado di labilità maggiore poiché non manifesta una struttura controtemporale in grado di resistere al flusso del tempo (gli oggetti, più degli eventi, presentano una struttura che almeno in qualche misura trascende il puro fluire della temporalità).

Detto in altre parole, per essere reale qualcosa deve, in qualche maniera, *emergere dal* puro fluire del tempo, un po' come un'isola che in qualche misura si oppone allo scorrere di un corso d'acqua: per questo motivo anche gli *eventi*, pur essendo *contemporali*, cioè pur manifestandosi *col* tempo e *seguendo* il tempo, in realtà si differenziano dal suo puro fluire, poiché anch'essi sono dotati di una struttura che si manifesta attraverso varie fasi nel corso del tempo, mentre il fluire della temporalità è del tutto diafano e trasparente (al problema del rapporto tra gli oggetti, gli eventi, le realtà immateriali e la temporalità è stato dedicato un apposito capitolo).

Se, come alcune prospettive della filosofia e della scienza contemporanee sostengono, *tutto ciò che esiste* fosse fatto di una "stoffa" temporale, allora bisognerebbe concludere che *tutto è irreale tranne il tempo*, poiché, ovviamente, quest'ultimo non potrebbe a sua

volta corrodere se stesso e dunque non potrebbe avere a sua volta un'essenza temporale - ciò che è temporale non può durare sempre ed essere eterno, per cui il tempo stesso non sarebbe nel suo intimo temporale se costituisse la sostanza di tutto ciò che esiste.

Dunque possiamo affermare che qualcosa è tanto più reale quanto meno esso è temporale o diveniente, e a questo punto possiamo aggiungere questa caratteristica alla prima, ossia all'extrasoggettività e all'"esternalità": e possiamo dire, in definitiva, che *qualcosa è tanto più reale quanto meno è esclusivamente mentale o soggettivo, quanto più esso abita "là fuori nel mondo" e non soltanto "dentro" il soggetto, quanto più è indipendente e autonomo rispetto a modificazioni mentali o soggettive di qualsiasi natura; inoltre è tanto più reale quanto meno è fatto di un "tessuto" temporale e diveniente.*

L'ente realissimo e perfettissimo, per dirla con la terminologia dei teologi, se esistesse dovrebbe avere queste caratteristiche ad un grado *massimo*, ossia in via di principio insuperabile come insuperabile è un superlativo assoluto.

Purtroppo (o per fortuna) un ente simile non si è mai mostrato nel mondo conosciuto ed esperito dagli uomini, in cui troviamo le caratteristiche prima considerate in varie gradazioni, ma mai ad un grado veramente massimo e insuperabile.

5. I gradienti di realtà

Se proviamo a tracciare una fenomenologia del mondo conosciuto e dei vari fenomeni che lo popolano e lo costituiscono, ci accorgiamo, abbastanza facilmente, che essi possono, grosso modo, essere disposti su una linea in cui *i gradienti di realtà variano dal meno al più, o dal più al meno* se seguiamo la direzione inversa, ma sulla quale non troviamo nessun fenomeno che sia reale *al grado massimo*, oppure *assolutamente e totalmente irreali*.

Per questo possiamo sostenere, in forma forse un poco generica ma grosso modo corretta, che in fondo le entità che chiamiamo "irreali" sono reali *ad un grado minimo*, mentre le entità che chiamiamo "reali" non lo sono mai *veramente e totalmente*, ma lo sono ad un grado soltanto intermedio oppure alto, ma *mai massimo*.

L'irrealtà e la realtà *assolute* non sono di questo mondo, il quale è caratterizzato solo da vie di mezzo e da forme miste in cui la purezza totalmente distillata non si trova mai.

Proviamo ora a tracciare la linea dei gradienti di realtà dei fenomeni che costituiscono il mondo conosciuto ed esperito:

IRREALTA'	Esperienza interna	Mondo esterno	Fenomeni spirituali	REALTA'
ASSOLUTA		MONDO	CONOSCIUTO	ASSOLUTA
(al di fuori del mondo conosciuto)				(al di fuori del mondo conosciuto)

Seguiamo questa linea partendo dai gradi minori di realtà presenti nel mondo conosciuto. Ci imbattiamo, anzitutto, nei fenomeni tipici della cosiddetta esperienza *interna* o puramente mentale o psicologica (come le illusioni, le immagini mentali, i ricordi, i sentimenti e i moti dell'animo): essi hanno un *grado minimo di realtà* poiché sono fortemente condizionati dalla soggettività col suo carattere privato e personale, sicché sono per così dire rinchiusi nel soggetto e nella mente come pesciolini in una sorta di acquario che rende per lo meno difficoltoso l'eventuale contatto col mare aperto della realtà (la realtà è aperta, illimitata e oceanica, mentre la mente ha un carattere tipicamente lacustre e, come ogni lago, sente prima o poi il bisogno di aprirsi un varco verso il mare); inoltre molti fenomeni dell'esperienza interna (anche se non tutti) sono *eventi fortemente temporali*, nel senso che il loro carattere è essenzialmente *diveniente*, fluttuante ed instabile, per cui se si mantengono costanti questo non avviene a causa della loro natura intrinseca, ma per un favore della sorte o qualche ragione che è ad essi esterna.

Per questi motivi il gradiente di realtà dei fenomeni dell'esperienza interna non è molto elevato: essi, nonostante tutte le illusioni idealistiche, soggettivistiche e cartesiane, non manifestano quella solidità che invece possiede, in misura decisamente maggiore, il mondo esterno e pubblicamente condivisibile.

I fenomeni dell'esperienza interna - eccetto, forse, i concetti universali relativi alla sfera del pensiero puro, di cui ci occuperemo più avanti - possiedono i due requisiti dell'extrasoggettività e della resistenza al flusso temporale *ad un grado minimo*, e in certi casi possiedono *soltanto uno di questi requisiti*, ma sarebbe sbagliato sostenere che non li possiedono del tutto.

Ad es. un'illusione mentale, per chi la studia dall'esterno come uno psicologo o un neurofisiologo, costituisce comunque un fatto del mondo concreto delle persone realmente esistenti, e quindi anch'essa "abita là fuori" e non solo "dentro" un soggetto: solo che questo suo "abitare là fuori" non è pubblicamente visibile e appare ad un grado per così dire minimo e solo indiretto, poiché lo psicologo o il neurofisiologo non possono accedere *direttamente* al fenomeno privato dell'esperienza interna di un'altra persona, ma devono

per così dire accontentarsi di “indizi” o di segni che rimandano ad esso; per questo possiamo dire che il “gradiente di esternalità e di extrasoggettività” dei fenomeni dell’esperienza interna è basso, e in taluni casi addirittura minimo o tendente allo zero, anche se non raggiunge mai (o quasi mai) lo zero assoluto, e quindi ciò che nel mondo conosciuto chiamiamo “irreale” nel senso di “solo mentale o soggettivo” è, piuttosto, “reale ad un grado basso o minimo”.

Forse gli unici fenomeni solo e soltanto interni al soggetto sono le presunzioni di realtà delle illusioni, come per es. la presenza (illusoria) dell’acqua sull’asfalto rovente di una giornata assolata, la quale sembrerebbe veramente situata *soltanto* nel soggetto che si sbaglia e che si illude; eppure io credo che persino “presunzioni” come questa abbiano un grado minimo di realtà, poiché anche in esse è presente per lo meno un barlume di resistenza al flusso temporale, per cui credo di poter affermare che qualcosa è reale almeno ad un grado minimo se soddisfa *almeno uno* dei requisiti prima menzionati.

Soffermiamoci dunque, a questo proposito, sulla seconda caratteristica indispensabile alla realtà di qualcosa, cioè sulla resistenza al flusso temporale: ora, è vero che alcuni fenomeni dell’esperienza interna sono divenienti e fortemente temporali, ma, a ben guardare, essi non lo sono mai *totalmente* e fino in fondo, altrimenti non sarebbe neppure possibile *individuarli e qualificarli*.

La *qualità* di qualcosa si mantiene costante *attraverso* il flusso temporale almeno in una certa misura, per cui, anche se ad un grado minimo, si differenzia comunque da quest’ultimo: un flusso temporale allo stato puro, cioè non qualificato in nessun modo, ammesso che possa esistere sarebbe avvertibile come un “puro fluire” del tutto vuoto e inqualificato, mentre un qualsiasi fenomeno dell’esperienza interna possiede almeno un carattere qualitativo che lo distingue dal nudo divenire del tempo puro.

Conseguentemente, anche ammessa l’esistenza di fenomeni *soltanto* interni alle soggettività senzienti e percipienti, essi, in quanto qualificati e caratterizzati, almeno in qualche misura emergono sul puro flusso temporale e si manifestano attraverso quest’ultimo: per questo possiedono almeno un barlume di realtà, anche perché, altrimenti, si ridurrebbero a un puro nulla e non potrebbero neppure essere descritti o analizzati in quanto fenomeni illusori o meramente apparenti.

Proseguendo lungo la direzione della linea che descrive i fenomeni che popolano e affollano il mondo conosciuto ci imbattiamo, a questo punto, negli eventi e negli oggetti che appartengono al cosiddetto *mondo esterno*, intendendo per tale il mondo della natura che ci circonda e degli oggetti artificiali costruiti dall’uomo. Un tale mondo è esterno poiché

è *pubblicamente condivisibile e visibile* e non è privato e individuale, anche se può variare qualche dettaglio o qualche caratteristica del modo con cui questo o quel soggetto lo vede e lo considera.

Tanto per fare un esempio tra gli innumerevoli possibili, pensiamo al boscaiolo che lavora e al viandante che passa per caso nel bosco: ebbene, guardando un albero essi vedono sostanzialmente lo stesso oggetto, anche se può variare, in modo anche considerevole, il modo in cui lo considerano cogliendone ciascuno certi particolari aspetti che possono sfuggire all'altro, ma sarebbe esagerato e francamente sbagliato sostenere che essi vedono cose diverse che si limitano a chiamare con lo stesso nome - è questo l'errore fondamentale di impostazioni come quella della sofistica antica, le quali dissolvono il mondo reale riducendolo soltanto a una serie di costrutti convenzionali decisi dagli uomini come le regole di un gioco, mentre le cose hanno una loro inevitabile autonomia dal soggetto che le considera, una autonomia che si mostra e che appare in modo del tutto concreto e reale.

Ora, gli oggetti e gli eventi del mondo esterno possiedono un gradiente di realtà sicuramente maggiore rispetto ai fenomeni dell'esperienza interna e soltanto mentale, psicologica o soggettiva: infatti, in questo caso il carattere extrasoggettivo e (almeno parzialmente) resistente al flusso temporale si nota in modo molto più deciso e vistoso rispetto ai fenomeni soltanto "interni" e psichici.

Gli eventi e gli oggetti del mondo esterno *dimorano nel mondo pubblico e non "dentro" il soggetto*, anche se possono essere, come prima dicevamo, in parte condizionati da questa o quella prospettiva soggettiva o individuale, ma in modo tale che questo condizionamento non lede sostanzialmente la loro autonomia dai soggetti senzienti e percipienti.

Inoltre gli eventi e gli oggetti naturali o artificiali manifestano una *struttura* in grado di resistere al flusso temporale almeno per un certo periodo, per cui essi appaiono *nonostante* il tempo che prima o poi li travolge, ma che ha anche la straordinaria funzione di portarli alla presenza e al disvelamento.

Possiamo in tal senso paragonare il tempo a una corrente impetuosa che porta le pietre sul greto del fiume e quindi le presenta alla vista di chi è sulla riva, e che poi a un certo punto le travolge e se le porta via lontano dal suo sguardo indiscreto: il tempo fa maturare i frutti e il buon vino, porta i bambini su questa terra dopo una lunga gestazione, ma a un certo punto assolve anche alla funzione contraria di portare via e di allontanare ciò che è solo limitatamente visibile ed esperibile (e che forse deve rimanere tale).

Sta di fatto che le cose e gli esseri del mondo esterno spiccano ed emergono sul flusso temporale e non sono mai totalmente riducibili ad esso, altrimenti non sarebbero definibili e qualificabili come inqualificabile e indefinibile è il nudo fluire del tempo puro.

Il gradiente di resistenza al flusso temporale posseduto dagli oggetti e dagli eventi del mondo esterno è maggiore di quello manifestato dai fenomeni dell'esperienza interna, così come maggiore è il loro gradiente di extrasoggettività e di "esternalità".

Tuttavia, e nonostante quanto detto, il gradiente di realtà posseduto dagli oggetti e dagli eventi del mondo esterno concreto e reale è intermedio ma non massimo, e, proprio e anche per questo, questi oggetti sono reali ma *non realissimi*, cioè non *totalmente e assolutamente* reali.

6. *Il carattere non pienamente reale degli oggetti e degli eventi del mondo fisico*

Vorrei soffermarmi un poco su questo aspetto del mondo concreto, che spesso è stato negato dall'immanentismo e dal materialismo moderni, i quali, come è noto, hanno cercato di attribuire il grado massimo di realtà alla materia e alla vita intese in senso fisico-naturale, sostenendo l'irrealtà, o l'epifenomenicità, di ogni forma di supramondo metafisico o mistico-religioso.

Ora, io capisco benissimo di assumere, forse, una posizione inattuale, ma ammetto, in modo del tutto franco e schietto, di simpatizzare per la grande metafisica del passato e non certo per il materialismo e l'immanentismo tipici delle impostazioni moderne.

Le visioni metafisico-religiose avranno anche commesso gravissimi errori, soprattutto nel cercare di comprovare logicamente l'esistenza di supramondi che oltrepassano la dimensione naturale e sensibile, tuttavia hanno dimostrato una sensibilità finissima e profonda nell'avvertire il *deficit ontologico* che affligge gli oggetti e gli eventi del mondo naturale: esse hanno intuito che le entità del mondo fisico-concreto sono affette da una *manca* e, per così dire, da una "porosità" che impedisce loro di autofondarsi e di trovare *solo e soltanto in se stesse* le ragioni profonde del loro essere.

Chiunque voglia trovare nella natura e soltanto nella natura il senso ultimo di tutto ciò che esiste, azzerando ogni differenza ontologica e perseguendo un vitalismo o un materialismo di stampo immanentistico e panteistico, si accorgerà di dover inevitabilmente riferirsi a *leggi naturali* che non coincidono con gli eventi come tali, oppure a dover tirare in ballo la *totalità* di tutto ciò che esiste la quale, come ha giustamente notato Karl Jaspers, non è a sua volta un oggetto naturale, né una serie o una collezione di oggetti naturali, ma

è una totalità misteriosa e sconosciuta che trascende e oltrepassa ogni determinazione finita. Perfino Spinoza, che ha elaborato forse il più rigoroso tentativo di spiegazione panteistica delle cose e della realtà, ha dovuto ammettere che l'uomo conosce soltanto due degli *infiniti* attributi della sostanza naturale, il che significa, in pratica, che la totalità *trascende in infinita misura* il contesto soltanto sensibile in cui l'uomo agisce e opera, in un trascendimento che non è soltanto orizzontale, ossia limitato all'esperienza futura di nuove entità dello stesso tipo di quelle conosciute attualmente, ma è anche e anzitutto verticale, ossia riferito ad entità in linea di principio *altre e diverse* da quelle che potremo anche in futuro sperimentare.

Il grande merito della sensibilità metafisico-religiosa è stato quello di intuire l'esistenza o la possibilità di regioni a *maggiore densità ontologica* rispetto a quella del mondo fisico-naturale, mettendo l'accento sulla finitezza e sulla carenza che affliggono quest'ultima, la quale è un insieme di simboli e di segni che rimandano a "qualcosa" d'altro; il grande torto di questa sensibilità è invece consistito, a mio avviso, nella boria e nella presunzione di chi pretende di definire e conoscere esattamente le caratteristiche di ciò che supera e trascende il mondo sensibile, anche se, ovviamente, non possiamo estendere a tutti i metafisici e a tutti i religiosi una simile accusa, ma il pericolo è sempre in agguato nel fanatismo di chi vorrebbe nelle proprie tasche la ricetta dell'assoluto e della verità.

Ora, abbiamo prima cercato di mostrare come gli oggetti e gli eventi del cosiddetto mondo esterno, cioè del mondo pubblicamente visibile con gli organi sensoriali, siano entità sicuramente reali, cioè entità che soddisfano i due requisiti basilari per considerare qualcosa non soltanto apparente: il requisito dell'extrasoggettività e dell'indipendenza da elementi soltanto "interni", psicologici o soggettivi, senza il quale qualcosa si ridurrebbe a una mera proiezione mentale illusoria, e il requisito della resistenza al flusso della corrente temporale, senza il quale nessun'entità riuscirebbe a rendersi visibile, cioè ad emergere sul nudo e vuoto divenire del tempo puro.

Abbiamo anche visto che le entità del mondo esterno sensibile possiedono i requisiti della loro realtà in misura decisamente superiore ai fenomeni dell'esperienza cosiddetta interna, i quali sono, per così dire, reali ad un grado minimo, a un grado cioè talmente basso che spesso e volentieri vengono addirittura giudicati irreali e illusori (e talvolta questi fenomeni possiedono soltanto uno dei due requisiti prima considerati, ossia quello di una minima resistenza al flusso temporale).

Le entità che costituiscono il mondo esterno, tuttavia, non riescono a possedere i requisiti della loro realtà *in un grado massimo*, cioè in una misura che non ammetta di essere oltrepassata e superata.

Per quanto riguarda l'extrasoggettività, gli oggetti e gli eventi fisico-naturali (e artificiali) la possiedono solo fino a un certo punto e fino a un certo segno. E' vero che non possiamo fare a meno di considerarli extrasoggettivi e pubblicamente visibili, è vero che essi sembrano "abitare là fuori" e non solo "dentro" il soggetto, tuttavia *nessuno potrà mai essere veramente sicuro e certissimo che questa loro caratteristica sia a sua volta reale*, cioè che anch'essa "abiti là fuori": l'ombra e il terribile sospetto del solipsismo, della pur remota possibilità che la vita e il mondo sensibile siano sogni individuali o collettivi, graverà sempre come un limite insuperabile, oppure, smussando un po' il romantico estremismo delle visioni oniriche, difficile è superare totalmente la possibilità che ogni cosa sia per lo meno fortemente condizionata o deformata dalla soggettività trascendentale, e in questo caso, come molti ebbero a notare (da Cartesio a Schopenhauer), sarebbe per lo meno difficile attribuire agli oggetti fisico-naturali come noi li vediamo una massima e assoluta consistenza reale.

E cosa dire della resistenza alla corrente del flusso temporale? Gli eventi e gli oggetti del mondo naturale e sensibile la possiedono, ma non certo ad un grado massimo e assoluto, altrimenti essi sarebbero eterni e immutabili. Prima poi ogni cosa finisce, e a conti fatti, quando le cose e le persone cui eravamo legati non ci sono più, esse sembrano svaporate e dissolte nella nube diafana e inconsistente dei nostri ricordi, con la sua insopportabile mancanza di gravità e assenza di un centro: a conti fatti, dopo la fine ineluttabile, ci accorgiamo che le cose e i viventi "sono fatti della stessa sostanza dei sogni", cioè che non hanno una totale e assoluta consistenza reale, perché altrimenti non finirebbero mai e non cesserebbero mai di esistere.

E' proprio questo il deficit ontologico da cui è inevitabilmente affetta ogni entità sensibile e naturale: ed è questa *mancanza* ad essere stata intuita dalla profonda sensibilità delle impostazioni metafisico-religiose, le quali hanno sempre creduto in una regione a massima densità ontologica che, per così dire, nutra e vivifichi con la sua linfa inesauribile la nostra dimensione afflitta e almeno in qualche misura debole e carente.

Le entità sensibili naturali e artificiali, compresi i corpi viventi che ci permettono di agire e di pensare, sono "porose", ossia sono attraversate da "spifferi e correnti di nulla", e, come ogni formazione geologica porosa e friabile, prima o poi si disgregano e crollano: per questo chiunque voglia trovare l'assoluto in questo mondo è costretto 1) o a riferirsi a una

presunta *totalità di tutto ciò che esiste*, la quale non è più una cosa naturale e reale ma è un orizzonte sconosciuto che trascende perennemente ogni universo e ogni mondo, oppure 2) a rintracciare *parti ultime o forze ultime* eterne, come potrebbero essere gli atomi o i campi di energia, o simili, ma a questo proposito già Kant, nella *Dialettica trascendentale*, ha mostrato con le sue antinomie che nessuno potrà mai esser certo di avere finalmente trovato queste parti o forze ultime, oppure 3) a riferirsi a *leggi naturali* le quali non sono a loro volta eventi sensibili, ma, in definitiva, oggetti eterni di tipo platonico, visibili cioè soltanto con lo sguardo mentale, oppure, nel peggiore dei casi, convenzioni utilizzate e prodotte dalle menti umane, ma in questo caso è peggio che andar di notte poiché non si tratterebbe affatto di elementi eterni e stabili, o infine 4) a tirare in ballo fumose astrazioni come la Vita, la Materia o il Mondo, le quali hanno ben poco a che fare o a che vedere con le entità sensibili ed esistenti che concretamente incontriamo, e che in realtà altro non sono che costruzioni romantiche e retoriche che esistono solo nella mente di chi le sogna e le costruisce.

L'assoluto, se è di questo mondo, o rientra nella possibilità 1), o nella 2), o nella 3), o nella 4): ma in nessun caso sarà mai una cosa reale e concreta di quelle che ci stanno veramente a cuore, né potrà mai veramente appartenere al piano soltanto sensibile, e dunque *in nessun caso le entità reali e concrete del mondo oggettivo possono essere in se stesse l'assoluto*, e quindi torniamo al deficit ontologico che necessariamente affligge ogni "creatura".

Proprio per questo io ritengo che le impostazioni tradizionali della metafisica e delle visioni mistico-religiose siano, anche se ciò può sembrare strano e paradossale, molto più *realistiche* e più vicine alla concretezza dell'esistenza delle visioni immanentistiche e materialistiche attuali e moderne, col loro ostinato tentativo di assolutizzare la vita e la materia senza accorgersi dell'aspetto carente, "poroso" e profondamente debole dell'immanenza, la quale è oltremodo "tenera", delicata e "friabile", ed è, in definitiva, incapace di autofondarsi e di trovare in se stessa la radice del suo proprio essere: in somma credo che sia impossibile azzerare totalmente la differenza ontologica tra l'essere e le creature, tra il piano sensibile-materiale e un'eventuale regione che trascende l'immanenza con le sue carenze costitutive, ed è proprio questa profonda consapevolezza a formare il nucleo essenziale di ogni impostazione religioso-metafisica.

7. Il problema della realtà dei concetti universali e dei contenuti del pensiero puro

Ma ora torniamo alla “linea dei gradienti di realtà” su cui sono ordinate le varie fattispecie di fenomeni che popolano e affollano il nostro mondo conosciuto.

Il problema che ora si pone è insieme arduo e delicato: consiste nel chiedersi se esistono, cioè se si mostrano fenomenologicamente, fenomeni che abbiano *un grado di realtà maggiore di quello dei contenuti dell’esperienza interna e di quello posseduto dagli oggetti e dagli eventi del mondo esterno sensibile, cioè visibile dai concreti organi di senso.*

Se la risposta ad un simile quesito è positiva potremo ridare credibilità alle impostazioni metafisico-religiose, mentre invece se la risposta è negativa dobbiamo fermarci al grado di realtà posseduto dal mondo sensibile, per cui tutto ciò che sembra oltrepassare, per consistenza e per densità ontologica, gli oggetti e gli eventi sensibili o fisico-naturali, sarebbe il frutto di “proiezioni” mentali o psicologiche, oppure sarebbe un costrutto convenzionale partorito dalla mente umana e in definitiva interno ad essa (non extrasoggettivo e dunque irreali): l’eventuale esistenza di regioni maggiormente reali ed essenziali resterebbe come pura possibilità che potrebbe essere tutt’al più creduta dalla fede privata e personale di questa o quella persona, ma sarebbe impossibile procedere oltre questa specie di rischiosa scommessa, per dirla con Pascal oppure con le impostazioni del cristianesimo radicale di tipo protestante (vedi per es. l’*Epistola ai romani* di Karl Barth, o simili).

Ora, non pretendo certamente di essere io a risolvere, una volta per tutte, questo problema essenziale e millenario, anche perché le ricerche filosofiche svolte in questo libro si concentrano su un solo tipo di fenomeni, che ho deciso di chiamare “realtà immateriali”, e non riguardano affatto, per es., l’eventuale realtà dei concetti universali o di oggetti ideali eterni di tipo platonico.

Comincerò dunque col mostrare solo alcune *possibilità*, che per ora nessuno pretende di trasformare in realtà comprovate o dimostrate.

Se esistono, ossia *ammesso e non concesso* che esistano, entità che superano in consistenza ontologica i fenomeni dell’esperienza interna e gli eventi e gli oggetti del mondo esterno pubblicamente visibile, queste entità possono essere di *tre tipi*: o si tratta di *oggetti ideali di tipo platonico*, ossia di forme pure e ultrasensibili visibili soltanto con lo sguardo mentale, oppure si tratta delle *realtà immateriali* analizzate e descritte nelle presenti ricerche, o ancora può trattarsi di una dimensione trascendente e ultrasensibile che i filosofi e i teologi hanno chiamato in modi innumerevoli (l’Uno, il motore immobile,

Dio, il Bene, ecc.), ma che ha la caratteristica essenziale di costituire la sorgente misteriosa di tutto ciò che esiste (delle stesse forme platoniche, degli oggetti sensibili, ecc.).

Se gli oggetti ideali di tipo platonico esistessero veramente, e quindi non fossero semplici astrazioni mentali più o meno convenzionali (come invece vorrebbero le tradizioni aristotelico-nominalistica o convenzionalistica), sicuramente essi sarebbero *più reali dei fenomeni psicologici dell'esperienza interna e delle entità del mondo sensibile*, poiché godrebbero in misura decisamente maggiore, e forse addirittura massima, dei due requisiti essenziali alla realtà di qualcosa: sarebbero infatti atemporali, ossia assolutamente resistenti all'azione corrosiva del tempo, eterni e assolutamente stabili, e inoltre del tutto indipendenti da qualsiasi variazione soggettiva o "interna" di questo e quel soggetto senziente o percipiente, costituendo uno sfondo invariante che non può essere qualitativamente intaccato o deformato da ondivaghe ed instabili prospettive individuali o psicologiche.

Purtroppo sull'eventuale realtà delle forme platoniche, cioè dei *concetti universali*, grava un problema non certo piccolo, il problema della loro effettiva esistenza extramentale.

Infatti i concetti universali avrebbero un gradiente di realtà elevato *solo se esistessero veramente nella loro autonomia dalla soggettività*, così come vorrebbe la tradizione realistica e platonica.

Se invece essi fossero semplici astrazioni operate dalla mente, oppure, addirittura, costrutti convenzionali elaborati dai soggetti per mettere ordine nel caos ribollente del mondo concreto, allora si tratterebbe di oggetti intramentali e intrasoggettivi, ossia accuratamente chiusi all'interno delle soggettività, e quindi, in questo caso, il loro gradiente di realtà sarebbe minimo, forse solo di poco superiore a quello posseduto dagli eventi dell'esperienza interna – essendo *oggetti (ideali)* e non eventi, i concetti universali esibiscono una struttura le cui parti sono sincronicamente presenti, ossia compresenti nello spazio logico; per questo il loro grado di resistenza al flusso temporale è maggiore di quello posseduto dagli eventi psichici e psicologici, tuttavia mancherebbe, nel caso si trattasse soltanto di astrazioni operate dalla mente, il requisito importante dell'extrasoggettività.

In somma, se i concetti universali, ovvero gli oggetti ideali di tipo platonico, fossero realmente esistenti al di fuori della mente, allora ci troveremmo di fronte ad entità maggiormente reali degli oggetti naturali e degli eventi dell'esperienza interna; se, al contrario, essi fossero il semplice frutto di elaborazioni mentali e soggettive, allora ci

confronteremmo con entità il cui grado di realtà è *minore* di quello degli oggetti del mondo esterno sensibile, e forse solo di poco maggiore di quello degli stati d'animo e dei sentimenti.

Non essendo questa un'opera dedicata allo specifico problema delle forme platoniche, ossia agli oggetti invisibili dagli occhi sensibili e visibili soltanto da quelli mentali, questo problema verrà lasciato in sospeso, anche perché non posso certo avere la presunzione, né ho le capacità, di risolverlo io una volta per tutte.

Vorrei solo fare un'osservazione sugli oggetti ideali, ossia sui contenuti che solo lo "sguardo mentale", cioè solo la nostra "anima razionale", è in grado di cogliere e di apprendere.

Qualsiasi possa essere il grado di realtà posseduto da simili fenomeni, su di essi è destinato a proiettarsi il cono d'ombra di un limite e di un sospetto: per cogliere questi fenomeni, infatti, noi dobbiamo *isolarci* dal mondo concreto e sensibile, dobbiamo *chiudere* gli occhi fisici per aprire quelli mentali, dobbiamo, in definitiva, rintanarci nel "castello interiore" e nel recinto della nostra mente, tenendola ben distinta e separata dall'ambiente vivace e colorato che noi abitiamo in quanto esseri concreti e operanti: solo questa *chiusura* ci permette di aprire lo sguardo intellettuale su un contesto che è, sostanzialmente, *altro* e *separato* dal mondo sensibile.

E', questa, la strada intrapresa dalla tradizione platonico-agostiniana, e, a mio avviso, anche dalla scienza moderna (al contrario di ciò che a prima vista potrebbe sembrare), la quale apparentemente spiega i fatti e li indaga con l'esperimento, ma in realtà sostanzialmente *li nega* sostituendo ad essi *un altro mondo* visibile solo col pensiero puro, mentre gli oggetti sensibili, una volta "spiegati", vengono di fatto declassati a fallace e illusoria *apparenza* (si pensi, a questo proposito, al vertiginoso grado di astrazione raggiunto dalle entità di cui si occupa la fisica quantistica).

Ora, il sospetto che grava su questa direzione seguita dalla quasi totalità della filosofia e della scienza occidentali – le quali, come giustamente ha notato Whitehead, in fondo altro non sono che una serie di note al pensiero di Platone – si basa sul fatto che qui ogni apertura avviene a partire da una forma di *chiusura* e di *isolamento* dal mondo concreto, il che porta, in pratica, a un suo rifiuto e a una sua negazione.

Gli oggetti ideali di tipo platonico sono visibili solo in una sorta di "camera oscura" isolata e separata dal resto della realtà, per cui è molto difficile sottrarsi al sospetto che essi, in fondo e in definitiva, altro non siano se non figure diafane e rarefatte ricreate "nel buio" della nostra stessa mente e della nostra soggettività condizionata da ben precise sue

categorie: se così fosse, naturalmente, sarebbe molto difficile sostenere che questi oggetti siano reali a pieno titolo.

8. *Il gradiente di realtà dei fenomeni spirituali*

Ripensando ora ai fenomeni spirituali a cui sono dedicate queste ricerche, chiediamoci, dopo il nostro excursus sugli oggetti ideali, come deve essere considerato il loro grado di realtà.

La prima osservazione da fare è la seguente: le realtà di cui ci occupiamo in queste ricerche non hanno alcun bisogno di essere dimostrate, poiché esse *si mostrano* a chiunque apra bene gli occhi della sua sensibilità complessiva, per cui in questo caso il problema non è tanto dimostrarle, quanto *descriverle*.

Il metodo che a questo proposito abbiamo deciso di seguire è quello della descrizione fenomenologica, la quale parte dall'assunto che l'essenza delle cose si mostra "là fuori", e deve quindi essere colta nella sua ricchezza concreta e reale.

Ora, le realtà immateriali sono molto diverse sia dai concetti universali che dai fenomeni dell'esperienza interna: esse hanno in comune con gli oggetti fisico-naturali (e artificiali) il fatto di abitare nel mondo che circonda i soggetti, laddove i fenomeni dell'esperienza interna dimorano "dentro" la soggettività, mentre gli oggetti ideali, come i concetti universali, abitano o anch'essi "dentro" la mente, nel caso si segua l'ipotesi aristotelico-nominalistica, oppure abitano "lassù in un altro mondo" situato *oltre* quello reale e concreto, nel caso si segua l'ipotesi platonico-realista.

Il problema a questo punto è il seguente: qual è il grado di realtà dei fenomeni immateriali che si mostrano nel mondo, abitando immaterialmente lo spazio concreto e vivo che circonda i soggetti?

Il fatto che simili realtà si mostrano "là fuori" è indubbio, ma questo loro mostrarsi in quale grado e misura può corrispondere a una realtà che è *veramente* "là fuori"?

Dopotutto anche chi si illude è convinto che sulla strada asfaltata ci sia *veramente* dell'acqua, ma poi scopriamo che si tratta di una convinzione presente *soltanto* nella sua mente, e come tale illusoria e irreali.

Ora, abbiamo prima notato che, nel nostro mondo conosciuto, non incontreremo mai né una realtà *assoluta*, cioè reale ad un grado massimo e superlativo, né una irrealtà *assoluta*, la quale coinciderebbe con un puro nulla del tutto indefinibile e innominabile.

Proprio per questo l'ombra della "grande illusione" è sempre presente, e anche le entità che ci sembrano ben solide e reali in verità potrebbero non esserlo del tutto, almeno nel computo di una possibilità-limite che deve comunque essere calcolata e considerata.

Non resta dunque, a noi abitanti del mondo concreto, che cercare di capire quali tipi di fenomeni possiedono il grado di realtà *più elevato*, senza tuttavia pretendere che si tratti del grado massimo e assoluto (non a caso la metafisica tradizionale ha sempre intuito l'esigenza di un "appoggio esterno" da parte di un'entità *assolutamente reale* situata, giocoforza, al di fuori del mondo conosciuto).

Abbiamo visto che un fenomeno è tanto più reale quanto più è *esterno* ai soggetti senzienti e percipienti, quanto più esso "abita là fuori" costituendo uno *sfondo invariante* che non può essere modificato da questo o da quell'elemento psicologico, mentale o soggettivo, e inoltre che è tanto più reale quanto meno è instabile e meramente diveniente, ossia quanto più esso mostra la capacità di *resistere al flusso temporale*.

Il fattore dell'*indipendenza dalle modificazioni e dalle variazioni soggettive* è molto importante per valutare il grado di realtà di un fenomeno, per cui se qualcosa *resiste senza modificarsi essenzialmente* a innumerevoli variazioni di prospettive individuali e soggettive, esso viene di solito considerato reale in grado notevole dai soggetti che lo percepiscono e che lo avvertono.

Ad es. l'illusione dell'acqua sull'asfalto non riesce a resistere a cambi di prospettiva anche modesti, poiché essa si dissolve non appena il soggetto accorcia le distanze dal luogo dove prima scorgeva l'acqua, mentre una montagna solida e reale resiste a qualsiasi cambio di prospettiva nel raggio di una data distanza, anche se può cambiare il modo con cui questo o quel soggetto la percepiscono e la rilevano.

Le illusioni non sono reali, o lo sono a un grado minimo, proprio perché esse si dissolvono non appena cambia la prospettiva e il punto di vista da cui vengono considerate, perché se non si dissolvessero e continuassero a persistere nonostante tutti i cambiamenti esse non sarebbero più considerate illusioni.

E dunque, tirando le somme, considereremo maggiormente reali (rispetto ad altri elementi) quei fenomeni che 1) mostrano il maggior grado di indipendenza dai vari mutamenti dei punti di vista di questo o quel soggetto senziente o percipiente, costituendo uno *sfondo che non varia*, o che varia in misura trascurabile, al variare dei mutamenti delle posizioni e delle prospettive di questo o quel soggetto, e inoltre 2) manifestano un notevole grado di *resistenza al flusso temporale*, nel senso che riescono a persistere, restando

sostanzialmente stabili, *attraverso* il tempo e *nello* scorrere del tempo, ossia *nonostante* gli svariati mutamenti.

Tornando ora alle nostre realtà immateriali, dobbiamo chiederci in quale *misura* esse soddisfano i requisiti appena descritti e appena esposti.

Ora, la mia tesi è che i fenomeni immateriali sono quelli che possiedono il *massimo grado di realtà direttamente constatabile nel mondo conosciuto*, nel senso che essi sono maggiormente reali sia dei fenomeni dell'esperienza interna, sia degli eventi e degli oggetti del mondo fisico e naturale - solo oggetti eterni ideali, come le forme platoniche, potrebbero eguagliare un simile grado di realtà, ma solo nell'ipotesi della loro effettiva esistenza extramentale in una sorta di "mondo iperuranico", ipotesi che è tutta da dimostrare.

Questa tesi potrebbe apparire paradossale e sconcertante, poiché proprio i fenomeni che vengono di solito considerati più labili, più evanescenti e più soggettivi assurgono qui al luogo di realtà con la erre maiuscola.

Il carattere apparentemente paradossale di questa affermazione, tuttavia, deriva dall'effetto distorcente e offuscante del relativismo e del soggettivismo moderni, perché in verità l'uomo, nel corso della sua millenaria evoluzione, di norma e per lo più *ha sempre considerato perfettamente reali i fenomeni da noi analizzati*, mentre soltanto negli ultimi secoli essi sono andati a finire "nella sua testa" e sono stati degradati a elementi di ordine meramente soggettivo e/o psicologico.

Abbiamo già notato, in precedenza, che le realtà immateriali sono visibili nel mondo concreto, e non "dentro" il soggetto senziente e percipiente.

Ora, che questo loro abitare nel mondo concreto non sia una semplice illusione è testimoniato dal fatto che esse *persistono nella loro identità qualitativa ed essenziale* nonostante tutte le possibili variazioni dei punti di vista soggettivi e individuali, a differenza delle illusioni, le quali si dissolvono e si sciolgono come neve al sole al mutare di questa o di quella prospettiva relativa e particolare.

Le realtà immateriali costituiscono uno *sfondo invariante e indipendente* da tutto ciò che si trova "dentro" i soggetti psicologicamente e storicamente condizionati, e questa loro indipendenza e invarianza è addirittura maggiore di quella posseduta dagli oggetti e dagli eventi del mondo esterno sensibile, i quali sono, in qualche misura, almeno parzialmente condizionati dalle modalità soggettive con cui vengono conosciuti o percepiti.

Ebbene, per mostrare la validità di questa tesi ricorrerò ora, come al solito, ad alcune descrizioni, cercando di aprire bene gli occhi e di evitare i pregiudizi e i preconcetti che

derivano dalla solita, brutta e inveterata abitudine di ri-crearsi un altro mondo nella “camera oscura” della mente e della ragione.

Per *vedere* – perché non si tratta qui di capire, cioè in fondo di negare, ma di vedere veramente, cioè di affermare – l’invarianza e la massima resistenza al flusso temporale possedute dalle realtà immateriali, proviamo a considerare cosa è mutato nel corso dei secoli dell’evoluzione umana, e cosa invece è restato invariato, ossia cosa ha veramente resistito ad ogni mutamento, manifestandosi come uno sfondo immutabile rispetto agli innumerevoli cambiamenti degli oggetti, degli eventi e delle immagini del mondo in cui l’uomo ha vissuto nel corso delle epoche.

Un tale sfondo immutabile sarà anche del tutto *esterno* alle prospettive soggettive e individuali, nel senso che non potrà essere modificato e alterato dai mutamenti e dai cambiamenti “interni” dei punti di vista innumerevoli.

Ora tutto, o quasi tutto, nel corso della storia e dell’evoluzione umana e planetaria è stato intaccato da profondi e talvolta sconvolgenti mutamenti: sono ad es. cambiate le configurazioni dei paesaggi e degli oggetti, delle città e delle campagne, e perfino i continenti, con le loro derive e impercettibili navigazioni, hanno tradito la loro apparente stabilità per assumere, di volta in volta, sempre nuove e rinnovate morfologie (per non parlare dell’evoluzione delle specie del mondo vegetale e animale...).

Sono anche profondamente cambiate le *immagini del mondo* in cui l’uomo ha vissuto nelle varie epoche, fondamentali per la stessa evoluzione e per gli stessi mutamenti della storia della scienza: dobbiamo sempre ricordarci, a questo proposito, che le visioni del mondo su cui si basa lo sviluppo delle scienze non coincidono mai col mondo stesso considerato nella sua realtà, poiché ciò che gli uomini chiamano il proprio mondo, come ha giustamente notato Karl Jaspers, in realtà è sempre solo un’*idea*, un’*immagine*, e mai il mondo in sé il quale trascende perennemente le immagini che gli uomini si formano di esso.

Le stesse teorie scientifiche sono costrutti e ipotesi che variano storicamente e che, in realtà, non coincidono mai con l’oggettività autentica dell’universo e del sistema fisico.

E’ altresì variata, e non poco, la sensibilità della sfera sentimentale e psicologica dell’uomo, la quale, nonostante ciò che affermano certi riduzionisti accaniti, ha subito senz’altro un’evoluzione anche profonda, per cui l’uomo odierno è sicuramente molto diverso dai suoi progenitori originari e primitivi i quali, tanto per citare un caso tra gli innumerevoli possibili, consideravano l’istituto della schiavitù come qualcosa di

assolutamente naturale e scontato (si pensi alla differenza tra la sensibilità postcristiana e quella antica, classica e preclassica).

Eppure, in tutto questo ribollire di mutamenti, ci sono stati fenomeni che *non sono mai cambiati*, risplendendo in un orizzonte metastorico e indipendente dalla mutevolezza dei contesti molteplici: si tratta delle *realtà immateriali*, come ad es. gli “spiriti dei luoghi” (intesi come presenze significative che abitano immaterialmente gli spazi della natura), o gli esseri personali che, come vedremo a suo tempo, costituiscono un “firmamento delle persone” che appare e scompare senza mutare qualitativamente.

A questo proposito facciamo un semplice esempio: supponiamo di passeggiare circondati da una meravigliosa e magica notte stellata, e supponiamo che una simile passeggiata attraversi qualche migliaio di anni di storia, per es. dal 600 a.C. a oggi, e attraversi, anche, paesi e continenti dove usi, costumi e immagini dell’universo sono diversi e spesso radicalmente eterogenei.

Ebbene, le *immagini del mondo fisico* cambieranno continuamente a seconda dei luoghi e dei tempi, dall’immagine della terra piatta e stabile sotto la volta celeste a forma di cupola, alla concezione della terra sferica e immobile al centro dell’universo, fino a giungere all’idea di un cosmo caotico e indefinito in cui la terra e la luna errano e navigano...eppure, nonostante tutto questo caleidoscopico avvicinarsi delle modalità con cui l’universo fisico viene pensato e interpretato, *qualcosa resta assolutamente identico e invariato*, come un architrave immutabile il quale non subisce mutamento alcuno ed è dunque al di là del tempo e della storia.

Di cosa stiamo parlando? Stiamo parlando del *quid* che costituisce *l’atmosfera suggestiva e misteriosa di una notte stellata*: l’aura espressiva della notte, lo “spirito della notte”, costituisce lo *sfondo fenomenologico immutabile* che non è *mai* variato nell’avvicinarsi mutevole dei modelli interpretativi dell’universo fisico.

Ora, è chiaro che, su di un simile sfondo immutabile, possono certamente sovrapporsi diversità di vissuti soggettivi, derivanti per es. dai vari modi con cui le diverse culture hanno *interpretato* la notte, le stelle e la luna. Ci sarà, dunque, un elemento di variabilità costituito dalla reazione soggettiva che un determinato individuo – culturalmente, psicologicamente e storicamente determinato – proverà di fronte alla notte: ma ciò non altera assolutamente lo sfondo fenomenologico immutabile costituito dal *quid misterioso e significativo* che abita e trasfigura la stellata notturna, qualunque siano le modalità con cui, in un secondo momento, un tale *quid* viene vissuto e interpretato dai singoli individui tutti diversi secondo molteplici aspetti.

Se, come caso limite, un individuo non avverte alcun fascino e alcuna suggestione, è perché egli *si è chiuso alla notte* e in realtà *non la vive e non la esperisce*, poiché pensa ad altro o è in tutt'altre faccende affaccendato.

Ma lo “spirito della notte”, la sua malia misteriosa e seducente, è sempre là fuori, non è il frutto dell'instabile labilità delle proiezioni e delle impressioni psicologiche, costituendo un *orizzonte* al di là della molteplicità dei tempi e degli spazi, imperturbabile, sovratemporale e in qualche senso “divino”, cioè sostanzialmente metastorico e metaempirico.

Esso *non è mai mutato attraverso le epoche e la storia*, e, in questo senso, la notte si offre tutta “d'un blocco” insieme al suo fascino misterioso, è *tutt'uno con esso*, non è un elemento ottico neutro che il soggetto in un secondo momento “vernicherebbe” e rifinirebbe con le “proiezioni mentali” del fascino e del mistero: semmai è vero il contrario, nel senso che occorre il lavoro faticoso di un'astrazione successiva per considerare la notte *soltanto* come un insieme di elementi fisico-ottico-visivi.

L'atmosfera notturna è *in sé* misteriosa e fascinosa, il suo fascino abita immaterialmente lo spazio tutt'intorno, è “là fuori” e non “dentro di noi”: si tratta di un *fenomeno immateriale* invariante, che può soltanto, come tutte le realtà immateriali, apparire, scomparire e variare i gradienti di intensità delle proprie manifestazioni.

Proprio per questo lo “spirito della notte”, il *quid* significativo che trasfigura, permea e attraversa più o meno intensamente un determinato paesaggio notturno, non deve essere confuso con uno stato d'animo, o con un insieme di stati d'animo, appartenenti all'esperienza interna, i quali sono caratterizzati dall'essere instabili, mutevoli e “soggettivi”, dall'essere “dentro il soggetto” come suoi moti e affezioni e non “là fuori” nel paesaggio circostante – e tanto meno il *quid* della notte è un oggetto mentale di qualche genere, che possa essere immaginato o pensato di per se stesso, come abbiamo chiaramente mostrato nel capitolo precedente.

La psiche dell'osservatore, sedotta o meno dal fascino misterioso della notte, può reagire in vari modi, cioè provando, *ma anche non provando*, gli stati d'animo e i sentimenti più variegati e svariati, come stupore, gioia, timore, spaesamento, indifferenza e via dicendo, con variazioni e modulazioni innumerevoli e forse pressoché infinite: ma, si badi, non sono questi sentimenti ad essere fascinosi e misteriosi nel senso in cui lo è l'atmosfera notturna (anche se possono esserlo per loro conto e per altri versi, ma questo è un altro discorso), poiché si tratta di reazioni psicologiche al fascino misterioso il quale dimora tutt'intorno, abitando immaterialmente lo spazio.

9. *Il rapporto tra i fenomeni spirituali e i soggetti che eventualmente li colgono*

Ora, quale rapporto intrattengono queste realtà immateriali con i soggetti che le percepiscono? Come si spiega l'apparente relatività con cui simili manifestazioni vengono notate e descritte?

Ebbene i vari soggetti possono, a seconda delle loro particolarità e delle circostanze più svariate, *aprirsi o chiudersi* in modo più o meno marcato alla fascinazione delle realtà immateriali.

C'è chi, ad es., è totalmente indifferente alla magia e alla malia del mare: secondo il relativista costui "proietterebbe" sul mare i propri stati d'animo e le proprie modalità di visione del mondo, per cui, per così dire, in qualche modo "vernicherebbe" il mare con lo stato d'animo dell'indifferenza. Il mare, di per sé, sarebbe soltanto una massa materiale neutra, che l'uno o l'altro soggetto vedrebbero in una certa maniera.

Secondo il mio modo di vedere, invece, chi è indifferente al fascino del mare è un soggetto che, per i motivi che possono essere i più vari e molteplici, semplicemente *non considera il fascino del mare e si chiude ad esso*, nel senso che non lo ascolta e non lo (ac)coglie.

I vari punti di vista sono "finestre", "spiragli" attraverso cui le realtà immateriali riescono o meno a tralucere e a filtrare.

Per un tale la montagna è affascinante, per un altro terribilmente noiosa. Ora, la montagna è *realmente e intrinsecamente affascinante*, nel senso che *irraggia* il proprio splendore come la "luce propria" di una stella viva e concreta: solo che la psiche di certi soggetti può, per le ragioni più diverse, chiudersi o aprirsi al suo fascino.

Io posso non capir nulla di una lingua straniera, ma non per questo essa cessa di avere un significato a cui io, per la mia ignoranza, non riesco ad accedere.

La pace che "è su tutte le cime", ad es., *abita sempre lassù* anche se il mio animo la trascura e se esso non è affatto in pace: io posso essere inquieto, posso camminare nella pace dei boschi e notarla solo di sfuggita come uno sfondo a cui resto più o meno indifferente, oppure posso addirittura non notarla del tutto se sono assorto nei miei pensieri e nelle mie preoccupazioni, *tuttavia la pace continua ad essere tutt'intorno*, solo che non irrompe nella parte labile e psicologica del mio essere. Si tratta, in questo caso, di una pace che non è affatto un sentimento, ma che può, eventualmente ma non necessariamente, provocare, come reazione, una sensazione e un sentimento di pace nella mia interiorità.

Le realtà immateriali non sono mai mutate e sono rimaste identiche *attraverso* ogni cambiamento: qualsiasi configurazione le cime dei monti abbiano assunto nel corso della loro evoluzione geologica, la pace che è lassù, per dirla con la bella poesia del grande Goethe, non ha subito alcun cambiamento, poiché essendo una realtà puramente intensa e immateriale, non avendo cioè colore, odore, suono o una struttura specifica, essa non può intrinsecamente mutare, ma può solo apparire, scomparire, o eventualmente variare i gradienti dell'intensità con cui si manifesta.

I fenomeni spirituali sono atemporali: possono soltanto *apparire* o *scomparire*, o al massimo variare l'intensità con cui appaiono e con cui si manifestano.

Essi costituiscono un orizzonte metastorico che contorna, come una catena montuosa o un cielo stellato, le vicende volubili e incostanti della storia e della natura.

Per questo è bello guardare il cielo, il mare o le cime dei monti, o inoltrarsi nel folto di una foresta o nell'anfiteatro di una valle silenziosa: troviamo in quei luoghi, i quali possono essere indefinitamente cambiati nel corso della storia, *qualcosa che è rimasto stabile e che non è mai mutato* da tempo immemorabile, cioè dall'inizio dei tempi: il loro "spirito", ossia il loro significato vivo ed essenziale, il quale non deriva dalla nostra soggettività e dai nostri vissuti di ordine psicologico, ma al quale la nostra stessa soggettività può reagire nei modi più svariati, provando i più diversi sentimenti e anche chiudendosi nella totale indifferenza.

10. I fenomeni spirituali non sono produzioni invariati di un'eventuale "soggettività trascendentale"

Se noi provassimo a inglobare i vari fenomeni che popolano e affollano il mondo conosciuto in una specie di sfera schematica e immaginaria, noi troveremmo, al centro di questa sfera, i fenomeni *soggettivi* o "*interni*" dell'ambito psichico o mentale: essi, come abbiamo visto, hanno un basso gradiente di realtà, proprio perché sono meramente mentali e soggettivi, oltre ad essere notevolmente influenzati dall'instabilità e dal carattere ondivago di ciò che è, essenzialmente, temporale e inquieto.

Procedendo verso l'esterno della nostra sfera immaginaria, noi fuoriusciamo dall'instabile fugacità del contesto mentale o soggettivo, per trovare fenomeni dotati di una consistenza e di una solidità più elevate: si tratta degli eventi e degli oggetti del cosiddetto *mondo esterno*, i quali, combinati insieme secondo specifiche modalità, danno luogo ai *fatti* della natura e della storia.

In questo caso ci troviamo di fronte a fenomeni dotati di un maggiore gradiente di realtà, a fenomeni che non sono soltanto “interni” o soggettivi, che esistono, almeno in una certa misura, anche *fuori e indipendentemente* dalle soggettività che li colgono e che li considerano, e che si differenziano dal puro fluire del tempo, *spiccando su* quest’ultimo e contrastandolo più o meno efficacemente.

Il gradiente di realtà dei fenomeni del mondo esterno, pur essendo piuttosto elevato, *non è massimo, né è il più elevato che si possa incontrare*: esso potrebbe essere superato da dimensioni a più alta densità ontologica, come, per es., da eventuali forme ideali di tipo platonico, che abitano in altri mondi diversi da quelli sensibili, nei mondi “iperuranici” che potrebbero essere *visti* dagli “occhi del pensiero puro”, ma questo solo nell’ipotesi per cui tali forme ideali non siano semplici astrazioni mentali, né convenzioni costruite dalla mente o dalla soggettività, ipotesi che, in fondo, è ancora tutta da dimostrare.

Accantonando l’arduo problema della realtà delle forme platoniche, le quali, comunque, non sono fenomeni spirituali come quelli che ci siamo proposti di descrivere, noi troviamo, nella zona più esterna della nostra sfera schematica e immaginaria, una sorta di *orizzonte atemporale e trans-soggettivo*, un orizzonte di fenomeni che sono visibili *nel* mondo, ma che non sono *del* mondo, poiché essi abitano immaterialmente, permeano e trasfigurano (come luci stabili e atemporalmente) gli oggetti, gli eventi e i fatti della natura e della storia, senza a loro volta ridursi a oggetti e a eventi (fisico-naturali, o soggettivi e mentali).

Nonostante tutti i tentativi, intellettualistici, astratti e a mio giudizio lontani dalla fenomenologia concreta e reale con cui il mondo si offre e si manifesta, di attribuire alla mente e alla soggettività una centralità e un carattere fondativo che esse non posseggono e non hanno mai posseduto, sta di fatto che la realtà è, e resterà sempre, il modo d’essere di ciò che esiste fuori dalla mente e indipendentemente dalla mente o dalla soggettività.

Ora, visto che, almeno nel computo di una possibilità-limite che non può essere del tutto ignorata, ogni fenomeno potrebbe, almeno in qualche misura, essere per lo meno condizionato dalla sfera mentale e soggettiva dell’uomo, non resta, all’uomo stesso, che affidarsi ad un certo criterio per cercare di individuare quali fenomeni possiedono, per lo meno, il più alto grado di realtà possibile (fermo restando che il grado massimo non è di questo mondo).

Appurato che non ha senso porre tutti i fenomeni allo stesso livello, perché qualsiasi persona assennata e ragionevole capisce benissimo che ci sono cose *più o meno reali di altre* - altrimenti la più fugace delle illusioni sarebbe altrettanto reale dell’universo fisico - l’unico criterio realistico e concreto per distinguere il grado di realtà di questo o di quel

fenomeno non può che essere quello di considerare più reali (di altri) quei fenomeni che meglio resistono a tutti gli svariati mutamenti delle prospettive soggettive con cui possono essere di volta in volta inquadrati: questi fenomeni saranno, di conseguenza, quelli dotati di un maggior grado di “esternalità” rispetto alla mente o alla soggettività, e di un maggior gradiente di contrasto, o di resistenza, al puro fluire della temporalità (le due caratteristiche basilari per poter considerare qualcosa reale, e non meramente illusorio).

Ebbene, anche se questo potrà apparire strano agli occhi di chi, magari suo malgrado e a sua insaputa, è fortemente condizionato dalla mentalità soggettivistica e relativistica dei tempi moderni, la tesi che ho cercato di sostenere è che fenomeni di tal genere *si mostrano nel mondo*, superando, per gradiente di realtà, anche quello posseduto dagli oggetti e dagli eventi del contesto fisico-naturale.

Si tratta dei *fenomeni spirituali* a cui sono dedicate queste ricerche, i quali, tra tutti gli altri contenuti che è possibile osservare e descrivere, sono quelli che *meglio resistono ai mutamenti di tutte le varie e molteplici prospettive soggettive con cui vengono inquadrati e valutati*.

Se spesso, e al giorno d’oggi forse quasi sempre, l’opinione comune afferma il contrario di quanto appena sostenuto - poiché l’idea diffusa è che si tratti di “proiezioni” labili, evanescenti e soggettive - è perché questi fenomeni vengono confusi con gli oggetti mentali, con i prodotti della fantasia e con gli eventi dell’esperienza interna, mentre si tratta di fenomeni con caratteristiche addirittura opposte a quelle dei contenuti di coscienza e degli oggetti mentali, come abbiamo ampiamente mostrato nel capitolo precedente.

Le realtà immateriali sono quelle che, pur apparendo e scomparendo a intermittenza, e pur variando l’intensità delle loro manifestazioni, *meno cambiano e meno mutano* nel corso della storia naturale e umana, costituendo un *orizzonte stabile* che circonda il tempestoso avvicinarsi degli eventi e delle vicende.

Tuttavia, a questo punto, potrebbe insorgere la tipica obiezione del filosofo kantiano-trascendentalista, il quale potrebbe obiettare che un simile orizzonte stabile e invariante potrebbe essere dovuto alla proiezione, sul grande schermo del mondo, di *forme intersoggettive comuni*, le quali colorerebbero, con le loro modalità sempre uguali, tutto ciò che gli uomini sarebbero inclini a considerare reale e oggettivo.

Insomma, chi ci assicura che ciò che consideriamo uno sfondo stabile, reale ed extramentale, non sia, semplicemente, il *comune modo umano* di considerare e di esperire le cose?

Se i fenomeni spirituali paiono stabili e reali, non potrebbe, questo effetto di stabilità, derivare dal fatto che si tratta di modalità invarianti con cui tutti gli uomini esperiscono e vivono il loro mondo d'esperienza?

A questo punto il lettore attento e paziente, che io ringrazio con tutto il cuore, si accorgerà che un simile problema è stato già affrontato negli ultimi due paragrafi del precedente capitolo.

Abbiamo visto, in quei paragrafi, che i fenomeni spirituali sono proprio il contrario di eventuali forme mentali con cui i fatti del mondo possono essere organizzati e inquadrati.

Le forme a priori di ispirazione kantiana, si ricorderà, sono *pure modalità universali e generiche*, puri "come", o *gusci vuoti* senza alcuna individualità specifica e caratterizzata.

Le realtà immateriali, al contrario, sono *puri quid*, sono *individui allo stato semplice e distillato*, che, nella loro densità profonda e inesauribile, nessuna categoria mentale, o nessuno schema logico-linguistico, può catturare e irretire.

Come mostreremo ampiamente nel capitolo dedicato alla profondità, cioè alla densità ontologica, delle realtà immateriali, si tratta di fenomeni tipicamente "stellari", che brillano di luce propria irraggiando, continuamente, sensi e significati autonomi ed espressivi.

Non solo le realtà immateriali risultano irriducibili a qualsivoglia forma categoriale, buona tutt'al più per inquadrare gli eventi e gli oggetti *estesi* nello spazio-tempo, ma esse sono, addirittura, proprio ciò che inesorabilmente *sfugge a qualsiasi presa categoriale e a qualsiasi tentativo di riduzione a schemi mentali e soggettivi*: si tratta di realtà "oceaniche", più vaste e più profonde di qualsiasi costrutto mentale presente "nella testa", o nella mente, di soggetti che, soprattutto ultimamente, hanno "fatto la ruota" cercando di dilatare all'inverosimile l'ambito di ciò che è psico-logico e umano.

I fenomeni spirituali mostrano, fenomenologicamente, una sovrabbondanza di senso e di significato che li rende eccedenti rispetto a qualsiasi riduzione ad un mondo chiuso e particolare: essi provengono dall'apertura infinita dell'essere, che nessuna delimitazione umana o soggettiva può pretendere di inglobare e di esaurire.

Giungendo da una simile vastità, le realtà immateriali sono in grado di attraversare mondi molteplici, mantenendo inalterata la loro identità qualitativa e mostrandosi per ciò che *realmente* sono, senza risultare condizionate dagli apparati sensoriali di questo o di quel soggetto, né da alcuna modalità specifica il soggetto possa utilizzare per cercare di carpirle e di catturarle.

Esse sono, sempre e comunque, *più* di tutto ciò che noi possiamo dire o pensare, *più* di tutte le modalità che la presunzione dei soggetti cerca di utilizzare per farle proprie: si tratta, in definitiva, di fenomeni trans-soggettivi e ultrasoggettivi.

11. *Le realtà immateriali non sono creazioni della sfera psichica o psicologica*

Dunque abbiamo visto che i fenomeni spirituali non sono riducibili a modalità soggettive con cui il mondo verrebbe valutato e inquadrato, poiché, al contrario, essi sono proprio ciò che traspare, restando costante e imperturbato, *attraverso* le svariate prospettive entro cui le cose vengono di volta in volta inserite, superando, per profondità ed eccedenza, qualsiasi modalità chiusa e mondana.

A questo punto, tuttavia, dobbiamo confrontarci con una delle tendenze più tipiche della forma mentis attuale: quella che non si rifà tanto a invarianti formali del cosiddetto soggetto trascendentale, ma che, piuttosto, tende a dilatare, in modo ipertrofico e fortemente invasivo, la *psiche* e la *sfera psicologica* dell'uomo e dell'umana soggettività.

Viviamo nei tempi in cui lo spirito è stato quasi totalmente dimenticato e obliato, mentre la psiche si è trasformata, quasi, nel nuovo demiurgo che *tutto* sembra fare, disfare e creare. L'onnipresenza e l'onnipotenza di ciò che è *psichico* e *psicologico* oggi domina incontrastata, sicché *tutto* ciò che l'uomo pensa e percepisce appare, per lo meno, essenzialmente condizionato dalle modalità psichiche con cui egli vive ed esperisce il proprio mondo.

Questa sorta di moderno "panpsichismo" è propenso a sostenere, e di fatto spesso sostiene effettivamente, che i fenomeni spirituali da noi chiamati "realtà immateriali" potrebbero essere *creati di sana pianta* da eventuali vissuti psicologici con cui il mondo reale verrebbe percepito ed esperito.

Le nostre abitudini *inconscie*, secondo i moderni idolatri dell'onnipotenza della psiche, potrebbero condizionare essenzialmente, con ogni sorta di aspettative e desideri inconsapevoli, ciò che vediamo *nella realtà*, per cui il teatro del mondo reale potrebbe essere riempito di fenomeni che non esistono, e che sono, per così dire, prodotti reificati di ciò che noi, nel fondo del nostro inconscio, speriamo o temiamo di incontrare e di trovare "là fuori".

Ad es., chi ci assicura che lo "spirito della notte" non sia, in realtà, il mero precipitato di ciò che, da tempo immemore, l'uomo si aspetta di trovare e di vivere nella notte misteriosa, in

cui tante cose possono succedere e in cui gli animali sono in agguato negli angoli oscuri e tenebrosi della foresta?

E chi ci assicura che lo “splendore immateriale” della bellezza non sia, in fondo, una semplice *reazione psichica* di fronte a ciò che il nostro inconscio recepisce, da secoli e millenni, come produttivo o utile per la sopravvivenza dell’individuo o della specie?

Nel fondo complesso e stratificato della soggettività non ci sono soltanto le eventuali forme a priori del soggetto trascendentale, ma, anche e forse ancor più, archetipi e modi di vivere e organizzare l’esperienza sedimentati da tempi lunghissimi, con cui noi potremmo produrre, ossia creare, fenomeni “esterni” che in realtà non esistono, e che sono il mero prodotto delle nostre aspettative e dei nostri desideri.

Ebbene, per affrontare questo problema occorre, a mio giudizio, partire da una accurata delimitazione fenomenologica della sfera psichica o psicologica, per riuscire a ricondurre la psiche ai suoi limiti naturali, e per evitare di farne, come purtroppo spesso è successo, un fenomeno ipertrofico che, addirittura, tenderebbe a inglobare tutto ciò che esiste e si mostra.

Partiamo dunque da una semplice e addirittura scontata osservazione: a meno di non scivolare in forme di panpsichismo misticheggianti e fumose, nessuna persona di buon senso pensa e ritiene che gli oggetti e gli eventi del mondo esterno siano creati, ossia “secreti”, dalla psiche e dalla sfera psicologica.

E’ evidente, e possiamo tranquillamente porlo come assioma di partenza, che *la psiche non è tutto*, ma che si tratta di un ambito *delimitato* a ciò che è, essenzialmente, “*interno*” o *mentale*: il mondo *non* è una *creazione* della psiche, anche se, sicuramente, il contesto psicologico può condizionare, in misura anche considerevole, il modo umano di esperire e di vivere il mondo.

Il problema, dunque, può porsi in questi termini: bisogna scoprire se la psiche, come sfera che riguarda alcuni fenomeni “interni” o mentali, abbia, o non abbia, anche un potere *creativo* nei confronti dei fenomeni del mondo reale pubblicamente esperibile.

In altre parole, la psiche *può creare fenomeni che non esistono e porli in essere “là fuori”, insieme alle cose e agli eventi del mondo esterno?* Oppure il potere creativo della psiche è condannato a limitarsi ai contenuti del mondo mentale, nel senso che il suo potere non va oltre il proprio ambito chiuso e ristretto?

La tesi che cercherò di sostenere è che la psiche *non può creare nulla di ciò che fenomenologicamente appare e si mostra nel mondo esterno reale*, ma che essa può solo

vivere in certi modi, completandola con le proprie aspettative che restano comunque “interne” e soggettive, la maniera con cui le cose e i contenuti appaiono e si manifestano di per se stessi, nella loro sostanziale autonomia da ciò che è psichico o psicologico.

Se la psiche è onnipotente, essa lo è nel “recinto” in cui è rinchiusa: se essa esercita un dominio e una signoria, si tratta del dominio che un animale in gabbia può esercitare *soltanto nell’ambito limitato in cui esso è prigioniero*.

La sfera psicologica, intesa come insieme di schemi d’esperienza, di vissuti, di desideri e di aspettative anche e anzitutto inconscie, resta comunque una sfera “interna” o mentale, che non può creare e porre in essere nulla di ciò che si trova “là fuori”, nel mondo reale e concreto.

Per comprendere queste affermazioni occorre ricorrere, come al solito, a esempi vividi ed effettivi, evitando di perdersi in ciò che è troppo astratto o “definitorio”.

Ora, è chiaro che nel fondo della nostra dimensione psichica, o psicologica che dir si voglia, si sono sedimentati, fin dalla più tenera infanzia (o forse, addirittura, nel corso dell’esperienza millenaria della specie umana), determinati *vissuti*, determinati *schemi d’esperienza*, che si sono cristallizzati e che tendono a ripetersi più o meno automaticamente: essi inevitabilmente condizionano, in modo talvolta decisivo e determinante, le situazioni, di volta in volta nuove e diverse, che ciascuno di noi incontra e affronta.

Il passato, in tal senso, non è mai veramente passato, perché continuamente retroagisce, come un boomerang che continua a colpirci, su ciò che attualmente viviamo.

I modi di vivere e di esperire la realtà, che si sono sedimentati e cristallizzati nella sfera psichica, comportano, sicuramente, certi condizionamenti che noi imprimiamo a ciò che esperiamo e in cui ci imbattiamo: questi condizionamenti, tuttavia, *non implicano la creazione di fenomeni esterni che non esistono*, ma solo *diverse maniere in cui vengono esperiti* i contenuti del mondo reale.

Ma facciamo qualche esempio concreto.

Supponiamo che un tale sia stato gravemente traumatizzato nella propria infanzia, in cui esperienze difficili e drammatiche hanno oscurato un’apertura gioiosa e felice, e hanno impedito una buona e fiduciosa disposizione ad accogliere il bello della vita.

Quest’uomo sarà costretto a subire, costantemente, l’azione coercitiva dei vissuti che si sono cristallizzati e sedimentati nel fondo della sua psiche: questi vissuti continueranno ad agire come aguzzini implacabili, comportando serie di reazioni automatiche difficilmente evitabili.

Ora, un simile individuo *potrebbe vedere, in tutto ciò che gli capita a tiro, un pericolo e una minaccia incombente*: egli non si abbandonerà, gioioso e fiducioso, al gioco rutilante della vita, ma, al contrario, proietterà l'ombra lunga e tortuosa della diffidenza in tutte le situazioni esperite e vissute.

Dovremo da ciò concludere, di conseguenza, che la psiche del nostro uomo crea fenomeni esterni che non ci sono e che non esistono?

Non credo proprio.

Infatti, le uniche "cose" che il fondo psichico di un individuo può creare sono *fenomeni soggettivi e immaginari*, come aspettative, paure, desideri, previsioni, ecc.: l'uomo traumatizzato, per es., potrà *aspettarsi* che, da ogni esperienza, sbuchi fuori, improvvisamente, qualcosa di pericoloso e di offensivo: ma queste sono solo *aspettative interne e mentali*, perché i *fatti* del mondo esterno continuano a restare *gli stessi identici fatti che vede l'uomo fiducioso e ottimista*, solo che essi vengono *vissuti* in modo diverso, nel senso che l'individuo diffidente e pessimista è prigioniero *di ciò che pensa e di ciò che si aspetta*, e non certo di ciò che *realmente* si mostra "là fuori".

Supponiamo ora, cambiando esempio, che un tale proietti, in tutti i suoi incontri sentimentali, le modalità stereotipate e conflittuali del rapporto intrattenuto con la propria madre durante l'infanzia: egli tenderà a riprodurre certi schemi psicologici con ogni donna incontrata, e non riuscirà a liberarsi dalla rigidità delle sue reazioni e dei suoi comportamenti.

Dovremo dunque pensare che costui sia vittima di "allucinazioni", e che veda la madre al posto delle altre donne? Se così fosse, non si tratterebbe di un semplice condizionamento nevrotico o psicologico, ma di una grave patologia psicotica, simile a quella di chi soffre di stati allucinatori gravi.

In realtà l'individuo in questione non vede una persona al posto di un'altra, e sa benissimo che le altre donne *non sono* la madre, ma, il che è assai diverso, egli non riesce a liberarsi dell'unica modalità psicologica con cui ha imparato a interagire con l'altro sesso, per cui, inevitabilmente e inesorabilmente, si comporta nei confronti di tutte le donne *come si comportava*, da piccolo, nei confronti della propria madre.

Ancora una volta vediamo che la psiche non ci mostra cose che non esistono, ma, molto diversamente, ci obbliga a subire comportamenti, aspettative, desideri, ecc., che restano tuttavia interni e mentali, e che non sfociano mai in creazioni di fenomeni esterni. Insomma, noi tutti siamo fortemente condizionati dai nostri vissuti psichici o psicologici, ma ciò non significa che ciascuno di noi viva in un mondo diverso da quello degli altri.

Viviamo tutti nello stesso mondo, dove esistono e accadono gli stessi fatti che *non* sono creazioni della nostra sfera psichica o psicologica, ma ciascuno di noi vive questo mondo pubblico e condiviso a modo proprio, nel senso che lo integra e lo esperisce con aspettative mentali di volta in volta diverse: queste aspettative, tuttavia, non diventano mai fenomeni reali che appaiono “là fuori”, a meno di non scivolare in stati gravemente psicotici o patologici, in cui la mente è talmente chiusa e fuorviata da perdere, letteralmente, i contatti con la realtà e col mondo - ma in questi casi si tratta di eccezioni che confermano la regola.

E ora applichiamo queste stesse considerazioni ai fenomeni spirituali che ci interessano, e facciamo qualche esempio di come la psiche può interagire con essi, condizionandoli in varie maniere.

Anche in questo caso sarà molto importante capire il carattere definito e delimitato del contesto psichico e psicologico, per evitare di dilatare indebitamente la psiche, la quale ha, come caratteristica fenomenologica tipica, un carattere “lacustre” e chiuso: è essenziale evitare di confondere l’apertura delle realtà immateriali con il carattere “interno” di ciò che appartiene al contesto psichico e mentale (come in parte si è già visto, anche nel capitolo precedente).

E dunque pensiamo a un individuo che si trova di fronte a un paesaggio suggestivo e meraviglioso, tutto ricolmo dello splendore immateriale della bellezza, la quale, come cercheremo di mostrare nella seconda parte, *non* è un alcunché di soggettivo e di mentale.

Ora, nel mondo interno della mente, o della soggettività, troviamo oggetti mentali che possono essere creati o prodotti dal pensiero o dall’immaginazione, oppure troviamo eventi come sentimenti, moti dell’animo, ecc.: ebbene, tutto ciò *non* è *la bellezza del paesaggio che contempliamo*, la quale è “là fuori” e non “dentro” di noi (anche se i contenuti della coscienza possono essere belli per altri versi, ma questo è un altro discorso).

Nella mente di chi contempla il paesaggio potranno, ad es., esserci le *reazioni emotive* causate dall’incontro con lo splendore della bellezza, oppure potrà esserci il concetto universale che costituisce la *definizione logica* di ciò che è bello: ma la bellezza del paesaggio continua ad essere una caratteristica *di quest’ultimo*, che non va confusa col carattere delimitato e interno del contesto mentale o soggettivo.

Ebbene, nella mente di chi contempla la bellezza della natura ci saranno anche i vissuti, sedimentati e cristallizzati, delle *modalità psichiche e psicologiche* con cui egli interagisce col mondo in cui vive e in cui agisce.

Dobbiamo chiederci, a questo punto, in che rapporto stanno queste modalità psichiche con la bellezza del paesaggio circostante: dovremo pensare che la sua bellezza sia una sorta di “secrezione” della psiche, come se quest’ultima uscisse fuori di sé e creasse, *nel mondo esterno*, un fenomeno inesistente?

Se così fosse, la psiche sarebbe dotata di un *potere creante* che in realtà essa, come abbiamo visto precedentemente, non ha affatto.

E’ chiaro che la sfera psichica e psicologica *condiziona notevolmente* la ricezione della bellezza, che, tra l’altro, è anche fortemente condizionata dagli strumenti e dalle situazioni culturali dei vari soggetti., ecc.: ma ciò non significa che la bellezza venga *prodotta* dalla psiche, o dalla soggettività in generale - la psiche non produce la bellezza, così come non produce le cose e gli eventi del mondo reale.

I condizionamenti operati dai vissuti sedimentati nel fondo della psiche sono determinanti nel *selezionare il grado di chiusura, o di apertura, che un soggetto può manifestare nei confronti di ciò che è bello e meraviglioso.*

Se una persona è angosciata, preoccupata, ansiosa o coinvolta in altre faccende, farà molta fatica a notare lo splendore immateriale dei contenuti che la circondano: mentre chi è sereno, fiducioso, e ha la pianura dell’anima sgombra, libera e aperta, vedrà e “capterà” la bellezza in misura maggiore e più intensa.

A seconda di mille variabili - culturali, esperienziali, e anche psichiche o psicologiche - un soggetto può notare e recepire *lati o aspetti* di ciò che è bello e buono, aspetti o lati, magari, che un altro soggetto non noterà, o che noterà solo di sfuggita, anche perché, sovente, la forza dell’abitudine e della routine offusca e opacizza l’intensità e la meraviglia delle prime esperienze.

Possiamo, in tal senso, paragonare la psiche – e anche i numerosi aspetti della *soggettività* in generale – a un “sistema di chiuse e di paratie” che possono, o meno, *aprirsi o serrarsi*, lasciando, o meno, filtrare determinate “lunghezze d’onda” dei fenomeni spirituali.

I vari punti di vista, come i vari vissuti psichici o psicologici, sono *spiragli, finestre*, attraverso cui i sensi e i significati riescono, o non riescono, a passare (del resto anche gli oggetti e gli eventi percepiti sensorialmente sono selezioni percettive di una realtà vasta e oceanica, di cui riusciamo a captare solo una piccola parte).

La sfera psichica o psicologica, contenuta anch'essa nella mente e nella soggettività, può, o meno, cogliere e accogliere, ingigantire o ridimensionare come una "lente rimpicciolente o ingrandente", oppure distorcere e intorbidire, i contenuti con cui interagisce; essa può offuscare e rifiutare la ricchezza della realtà per rinchiudersi, soffrendo, nelle tristi pareti di modalità d'esperienza chiuse e irrigidite, oppure può, serena e fiduciosa, aprirsi e abbracciare i sensi e i significati che giungono comunque dall'essere concreto e reale.

Oppure la psiche può, alleandosi col potere attivo della mente e della soggettività, condizionare la produzione e la creazione di *contenuti "interni" o mentali* (come sogni, allucinazioni, fantasie, ecc.): ma, ripetiamolo ancora una volta, essa non è capace di creare cose che non esistono *nella dimensione pubblica della realtà*, limitandosi a *vivere soggettivamente in certi modi*, che restano comunque interni e mentali, ciò che si mostra "là fuori".

Per questo la psiche non è, e non sarà mai, un dio, mentre resterà, sempre e comunque, solo e soltanto un *demone* (solo lo spirito è divino e creatore, mentre la psiche è sostanzialmente demoniaca, e se viene abbandonata a se stessa, senza il soccorso della luce stabile dello spirito, gli effetti possono essere devastanti e terribili).

Ma facciamo qualche altro esempio.

Pensiamo agli "spiriti dei luoghi", per es. al *quid* misterioso e significativo della notte, il quale, come mostreremo nel capitolo dedicato all'intensità delle realtà immateriali, costituisce il distillato del significato essenziale del paesaggio notturno - ma potremmo anche riferirci allo splendore spirituale del cielo azzurro, o allo "spirito della valle", solenne, silenzioso ed enigmatico.

Ebbene, il riduzionista scettico potrebbe ostinarsi a sostenere che, in questi casi, ci troviamo di fronte a "proiezioni" di ordine psichico o psicologico: i vissuti ancestrali dell'uomo, sedimentati e cristallizzati nel fondo della sua psiche, potrebbero aver generato l'*impressione* che nella valle, o nella notte, ci sia "qualcosa" di indefinito che in realtà è il mero "precipitato" dei possibili eventi che potrebbero succedere, inaspettatamente o sorprendentemente, in quei luoghi oscuri e misteriosi.

Ora, questo tentativo di spiegazione riduzionistica non mi pare convincente, per varie ragioni che ora cercherò di esporre e di chiarire.

Infatti, sicuramente l'uomo primitivo era emotivamente colpito dalla notte, e sicuramente ne aveva timore, perché minacce incombenti erano in agguato negli angoli più oscuri, e di questo egli doveva guardarsi, tenendo desta la sua attenzione e la sua circospezione.

E' abbastanza evidente che, nel fondo della psiche umana, si siano depositate le *paure ancestrali* di fronte alla notte, o di fronte alla vastità spaesante di una foresta indefinita.

Queste paure ancestrali potrebbero agire ancor oggi, facendoci, ad es., provare un brivido quando ci troviamo nel folto di una selva oscura.

Il problema, tuttavia, è che non si capisce come simili vissuti di ordine psichico si possano essere trasformati in *tutt'altro*, cioè in fenomeni con caratteristiche addirittura *opposte* a quelle di particolari *eventi* che possono accadere o succedere nella notte, oppure di particolari contenuti dell'esperienza interna come paure, fantasie di ciò che potrebbe diventare reale, ecc.

Infatti, il significativo della notte, inteso come fenomeno spirituale, non può consistere in una semplice aspettativa mentale di fatti che possono accadere, poiché un'aspettativa mentale resta, sempre e soltanto, un *evento* presente "dentro" la mente o la soggettività, che può spiegare il *timore*, anche infondato, nell'attraversare una foresta notturna, il quale resta sempre una disposizione psicologica che non è presente "là fuori tutt'intorno".

La paura ancestrale della notte potrebbe spiegare certe *reazioni emotive* nell'attraversare le tenebre, sicché, ad es., prima di ogni albero potremmo avvertire, inconsciamente e oscuramente, il pericolo di una minaccia imminente: potremmo *immaginare*, dietro ogni angolo, un animale feroce, un demone in agguato, un malvivente con cattive intenzioni, ecc., e aspettarci che ciò che immaginiamo diventi a un tratto reale.

Ma il punto è che tutto ciò ha ben poco a che vedere con lo "spirito della notte", o con quello della foresta: questi ultimi, come abbiamo ampiamente visto, non sono oggetti immaginari presenti nella sfera mentale o "interna", né sono eventi o aspettative psicologiche, ma sono proprio *il contrario di oggetti, di eventi o di fatti*. Essi non hanno nulla a che fare con qualcosa che possa *accadere e succedere*, poiché siamo qui in presenza di "campi immateriali" *atemporal*i, che ricomprendono in sé tutto ciò che accade e succede *trasfigurandolo in una luce superiore*, ossia accogliendolo in un *significato stabile e definitivo* (anche se si tratta di un significato misterioso che non riusciremo, in questo mondo, mai ad esaurire e a comprendere).

Simili "campi immateriali" *abitano immaterialmente* lo spazio circostante, innalzandolo oltre il livello di ogni possibile evento e di ogni possibile oggetto: essi sono "là fuori tutt'intorno" e non nella mente o nella soggettività, né essi si estendono nello spazio-tempo come vi si estendono le cose, gli eventi e i fatti.

Per meglio comprendere la profonda differenza tra i vissuti ancestrali di ordine psicologico e le realtà immateriali che costituiscono gli "spiriti dei luoghi e della natura", proviamo a

pensare a un individuo la cui psiche sia letteralmente travolta dai timori inconsci della notte, al punto tale che egli non riesca assolutamente ad uscire dalla morsa dell'angoscia e della paura: quest'uomo, dovendo attraversare una foresta oscura e tenebrosa, sarebbe sconvolto da inquieti stati emozionali che lo farebbero fremere ad ogni fruscio e ad ogni rumore; egli popolerebbe la foresta con molteplici oggetti mentali fantastici e inquietanti, che, naturalmente, resterebbero confinati nel chiuso delle sue fantasie e delle sue aspettative, anche se, costantemente, il nostro uomo *continuerebbe ad aspettarsi*, e a *credere*, che i suoi timori si possano concretizzare e realizzare.

Ebbene, in questo caso è *proprio l'incombere dei vissuti ancestrali, delle aspettative psicologiche e degli oggetti mentali prodotti dall'immaginazione, ad impedire che gli "spiriti della notte e della foresta" siano notati, colti e accolti* (dalla sensibilità dell'anima).

Il nostro uomo, come un animale angustiato e braccato, vivrebbe costantemente immerso nelle proiezioni immaginarie di una foresta esistente solo nella sua mente, e sarebbe, costantemente, travolto da aspettative e da stati d'animo che gli impedirebbero di guardare oltre: perché *solo guardando oltre, e solo superando la propria sfera soltanto psichica e psicologica*, è possibile notare che, al diradarsi e al placarsi del tumulto mentale ed emotivo, oltre agli oggetti e agli eventi esterni, e oltre agli stati d'animo e alle produzioni immaginarie, c'è, tutt'intorno, "qualcosa d'altro", "qualcosa" che, per profondità ontologica e per densità significativa, supera e ricomprende, in una quiete superiore e significativa, tutti gli oggetti e tutti gli eventi (sia esterni che interni o mentali) del paesaggio circostante. Proprio nel momento in cui si allenta la morsa dei vissuti ancestrali che prima affollavano e ingombravano l'animo, proprio nel momento in cui la tempesta delle aspettative, e l'incombere delle immagini mentali, si placa e si dirada, proprio allora, come in uno squarcio di sereno fra le nubi, comincia a rendersi visibile ciò che essenzialmente supera qualsiasi cosa e qualsiasi evento, qualsiasi aspettativa psicologica e qualsiasi immagine mentale, e che costituisce il distillato, quieto e raccolto, del *significato ultimo* della notte e della foresta (un significato insondabile da qualsiasi linguaggio, e da qualsiasi tematizzazione umana): lo spirito della notte, della valle, o della foresta, è proprio il loro *significato essenziale e atemporale*, che non diviene, che non muta, e che perciò non atterrisce, perché non può che *stabilizzare, quietare e rasserenare* (gli spiriti sono tutti divini, mentre solo le produzioni psichiche e psicologiche possono essere demoniache).

Qui non si tratta di *impressioni*, le quali sono per loro natura fugaci, momentanee, e che presto si dissolvono come neve al sole: gli "spiriti dei luoghi e della natura", come tutte le altre fattispecie dei fenomeni spirituali, si notano più che mai *proprio al dissolversi delle*

impressioni e delle illusioni, nel momento in cui le aspettative immaginarie, e l'andirivieni degli stati d'animo, si diradano e si placano.

Le illusioni e le impressioni, dal canto loro, sono tali poiché mancano di ogni costitutiva stabilità, e perché, come abbiamo visto in precedenza, non riescono a resistere ai continui mutamenti di prospettiva a cui risultano indissolubilmente legate – se ho solo l'*impressione* che qualcosa ci sia, presto questa impressione svanirà, e io mi persuaderò che, in un certo luogo, non c'era proprio nulla di ciò che mi aspettavo di trovare.

Le realtà immateriali, al contrario, sono proprio i fenomeni che meglio resistono a qualsivoglia mutamento di prospettiva, e che *continuano a manifestarsi*, stabili e imperturbati, *attraverso* tutte le prospettive, e proprio al venir meno e allo svanire di tutte le impressioni e di tutte le illusioni.

In tal senso solo un'evoluzione *spirituale*, acquisita nel corso di un processo in cui le coscienze giungono a una certa maturazione, può consentire all'uomo di fuoriuscire dal mare tempestoso delle proprie produzioni immaginarie, psichiche e psicologiche, per notare fenomeni diversi e superiori, stabili e atemporali, che sono proprio il contrario di ciò che è soltanto mentale, o meramente psicologico e soggettivo.

Tra l'altro, quanto appena sostenuto spiega anche l'ambiguità, e il perenne "stato ebbro e confusionale", delle menti arcaiche o "primitive".

Esse erano particolarmente sensibili all'avvertimento del piano spirituale, o "oltrenaturale" che dir si voglia, per cui bastava poco perché, nei temporanei istanti di quiete, e al temporaneo diradarsi delle nebbie vitali e psicologiche, qualcosa di superiore venisse avvertito e colto; tuttavia, al contempo, l'iperemotività, e l'instancabile attitudine all'immaginario e al fantastico, facevano sì che la fugace purezza delle intuizioni spirituali venisse mescolata e frammischiata alle cose, agli eventi e agli oggetti del mondo reale e mentale: proprio da una simile oscillazione di elementi opposti, costantemente confusi insieme, sono nate l'idolatria, la superstizione, e con esse la violenza e il fanatismo (chi ha imparato a separare correttamente lo spirito dalla "materia" non può essere violento, né può essere fanatico, perché i fenomeni spirituali sono, per loro natura, sobri, delicati e gentili).

Uno degli errori madornali della modernità consiste, a mio giudizio, nel fatto che lo spirito viene *ridotto* a una mera *produzione fantastica o psicologica* di elementi che sono, ad es., desideri, illusioni, speranze, ecc., mentre i fenomeni spirituali sono comprensibili soltanto *in opposizione* a ciò che è psichico, psicologico o soggettivo in senso debole e puramente

mentale (tant'è vero che la conquista dello spirito avviene solo al prezzo della mortificazione, dell'"uccisione", di ciò che è meramente corporeo o psicologico).

La dimensione spirituale può essere notata solo quando l'uomo cessa di essere totalmente preda della propria psiche (così come dei propri istinti puramente fisici e animali).

Quanto detto, naturalmente, vale anche, e addirittura in misura maggiore, per le realtà immateriali che *non* sono gli "spiriti dei luoghi e della natura": per gli esseri personali, per la bellezza e per i valori, per la luce spirituale e per l'essenza significativa della vitalità e della vita.

Le persone con cui ci capita di interagire non sono certo produzioni immaginarie e "secrezioni" della nostra sfera psichica e psicologica, altrimenti esse non esisterebbero del tutto, e l'esito sarebbe quello di un solipsismo definitivo e sconsolato.

La luce spirituale del senso e del significato, che per es. rende densa e significativa una grande opera d'arte, è una caratteristica *reale* dell'opera, che non può certo essere ridotta alle emozioni e alle reazioni emotive di coloro che eventualmente la colgono (e che possono anche non capirci nulla, ma non per questo il significato dell'opera cessa di esistere nel suo valore reale ed effettivo).

In tutti i casi i fenomeni spirituali non hanno nulla di meramente psicologico, di "interno" e di soltanto mentale e soggettivo, costituendo, come prima si è visto, uno *sfondo invariante e pubblico* che, stabilmente e atemporalmente, si manifesta attraverso gli oggetti e gli eventi della natura e della storia - mentre la psiche, dal canto suo, può solo produrre e creare oggetti interni o mentali, o eventi soggettivi come sentimenti, stati d'animo, ecc.

12. I fenomeni spirituali non sono sogni o "allucinazioni collettive"

Abbiamo insistito sul carattere *interno e delimitato* della sfera psichica e psicologica, e sulla sua incapacità di creare, o di produrre, fenomeni esterni presenti "là fuori nel mondo". Una simile posizione, tuttavia, potrebbe scontrarsi con un problema che ha dato filo da torcere a filosofi e a pensatori di ogni epoca e di ogni tendenza.

Mi riferisco al problema dei *sogni* e delle *allucinazioni*: in questi casi l'uomo crede reali particolari fenomeni illusori che sono, invece, il prodotto della sua attività mentale o immaginaria.

Seguendo questa falsariga, non potrebbe darsi il caso che i fenomeni spirituali che costituiscono l'oggetto delle nostre ricerche siano qualcosa di analogo ai sogni e alle

allucinazioni? Il problema non è certo di poco conto, visto che, come alcuni hanno effettivamente sostenuto, addirittura lo stesso *mondo reale* potrebbe essere una specie di velo illusorio o meramente apparente (posizioni del genere hanno contraddistinto, ad es., l'induismo, il pensiero di Schopenhauer, ecc).

Ebbene, a costo di apparire rozzo e grossolano, affronterò il problema senza tante sottigliezze teoriche o filosofiche, partendo da constatazioni quasi triviali e scontate, che forse faranno inorridire i filosofi e gli intellettuali troppo raffinati (ma il meglio, ahimè, spesso è il peggior nemico del bene).

Partiamo da questa semplicissima considerazione: nonostante tutti gli arzigogoli mentali degli animi romantici, dei solipsisti radicali, dei filosofi e degli psicologi di ogni tempo e di ogni epoca, sulla confusione fra sogno e realtà, e sul fatto che la realtà stessa potrebbe essere un'illusione e un sogno, sta di fatto che, salvo casi di gravi patologie del tutto eccezionali e particolari, e salvi i casi di qualche sporadico e momentaneo errore, *tutti sanno benissimo distinguere i sogni dalla realtà, e le illusioni dal mondo reale e concreto che li circonda* - se, naturalmente, prescindiamo dai brevi istanti in cui le persone stanno sognando, o si stanno illudendo.

Se mettiamo tra parentesi certi casi particolarmente gravi, che non possono essere certo presi per la regola, non mi risulta che mai nessuno si sia durevolmente sbagliato, scambiando ciò che sogna per la realtà, e viceversa (e se qualcuno si sbagliasse su questo punto, cominceremmo ad essere seriamente preoccupati per la sua salute mentale).

E' chiaro che si tratta di una certezza *intuitiva*, che, forse, non può essere *logicamente* dimostrata: tuttavia una tale certezza non può essere negata e invalidata, perché è un dato di partenza da cui non è possibile prescindere.

Sui sogni, come su eventuali miraggi e allucinazioni, noi ci possiamo sbagliare *temporaneamente*, per *periodi brevi e limitati* - per es. quando dormiamo, oppure quando siamo in particolari condizioni in cui la nostra lucidità viene meno - ma poi, a conti fatti, nessuno pone in dubbio che il mondo reale sia reale, e che i suoi sogni, o i suoi eventuali stati di allucinazione, siano brevi e fugaci illusioni.

E' evidente che dal punto di vista, leguleio e forense, della logica formale e argomentativa, non vi è alcuna *ragione* per cui non potrebbe anche darsi un *sogno stabile e durevole*, per cui il mondo stesso potrebbe, almeno teoricamente, essere una specie di sogno collettivo, una specie di "illusione dell'umanità".

Ma, ai fini concreti che interessano una sensata, e non capziosa, analisi fenomenologica, simili dubbi iperbolici servono a ben poco, se non a divertire gli appassionati delle acrobazie logiche e dei paradossi oziosamente teorici.

Infatti, o dubitiamo di *tutto*, pensando che *tutto*, compresi gli oggetti e gli eventi della natura e della storia, sia una semplice illusione, oppure dobbiamo, sensatamente e realisticamente, *distinguere* gli elementi illusori da quelli che non lo sono, adottando particolari *criteri* che forse non soddisferanno il cultore della logica astratta, ma a cui non possiamo fare a meno di affidarci se vogliamo evitare di sfociare in conclusioni che, oltre ad essere assurde e paradossali, non portano proprio a nulla - cosa ce ne facciamo della generalizzazione vuota che porta a dubitare di tutto, visto che comunque dobbiamo vivere sensatamente nel mondo e orientarci in esso?

Chiunque *viva* nel mondo, trovando sensi e significati nelle cose e nelle situazioni che lo circondano, non può fare a meno, volente o nolente, di *distinguere* ciò che è più o meno reale da ciò che non lo è, e che è soltanto e meramente illusorio.

E dunque chiediamoci per quali motivi tutti (o quasi tutti) hanno l'istintiva e pressoché infallibile capacità di distinguere, in modo pressoché universale ed evidente, i sogni e le allucinazioni dalla realtà, confondendosi, semmai, soltanto fugacemente e temporaneamente.

La risposta non è poi così difficile, e potrebbe risultare perfino banale e scontata.

Infatti, sia i sogni che le allucinazioni hanno, tutto sommato, le caratteristiche tipiche di ciò che è soltanto "*interno*" o *mentale*, e non reale e pubblicamente condivisibile. Essi sono "strettamente riservati e personali", dato che ognuno vive nei suoi sogni, e nei suoi eventuali stati confusionali e allucinatori, i quali, tuttavia, *durano poco*, sono solo *temporanei e transeunti*, mentre poi ci si risveglia e ci si trova in un mondo coerente, che resta uguale e non cambia per periodi lunghi e anche lunghissimi, sicuramente superiori anche al lasso di tempo di un'intera vita umana (e se anche qualcosa nel mondo cambia più o meno velocemente, resta un'"impalcatura di fondo" che è assai restia a mutare e a cambiare): e quando ci svegliamo dai sogni più straordinari e bizzarri, ritroviamo *lo stesso mondo* che avevamo lasciato quando ci eravamo placidamente addormentati, mentre solo raramente, per caso e sporadicamente, ritroviamo gli stessi sogni quando ci riaddormentiamo.

Il carattere *fugace, rapsodico e poco coerente* dei sogni si contrappone platealmente al carattere *tenace, continuo e coerente* del mondo reale, per cui, anche se a livello puramente logico-teorico potrebbe sicuramente esistere un sogno con le caratteristiche

della realtà, *in pratica* qui la logica conta ben poco, perché, fino a quando la nostra vita avrà un senso, non potremo fare a meno di considerare maggiormente reale (di qualcos'altro) ciò che, per lo meno, si mostra come uno *sfondo stabile e pubblicamente esperibile*.

Abbiamo visto, al principio di questo capitolo, che il gradiente di realtà di qualcosa dipende principalmente da due fattori: dalla sua proprietà di *esistere anche al di fuori della mente e della soggettività*, e dalla sua *capacità di contrapporsi e di resistere, più o meno stabilmente, al flusso temporale che tende a travolgerlo e a inghiottirlo*.

Tanto più qualcosa possiede queste due caratteristiche ad un grado elevato, tanto più esso viene considerato reale: e, chiaramente, ciò che si pone come uno *sfondo stabile*, che non muta e non cambia (o che muta e cambia poco) rispetto alle condizioni e alle prospettive di questo o di quel soggetto particolare, viene, solitamente e sensatamente, considerato maggiormente reale di ciò che fortemente dipende dal modo d'essere, momentaneo e contingente, di questo o di quell'individuo.

Seguendo questa falsariga, i sogni e le allucinazioni possiedono, come tutti gli oggetti solo "interni" e mentali, un gradiente di realtà molto basso (anche se i loro *significati* possono essere decisivi per la realtà psicologica di un individuo, ma un conto è il *significato* di un sogno, e un altro conto è il sogno come tale).

Anche se *in certi momenti, per lo più brevi e fugaci*, noi possiamo scambiare i sogni per la realtà, quest'ultima non tarda a imporre la sua massa ingombrante e solida, mostrando che i sogni e le allucinazioni sono presenti solo "dentro" le menti di chi sogna o si illude, possedendo tutte le caratteristiche di *fenomeni mentali* che solo momentaneamente vengono scambiati per elementi reali e concreti.

Inoltre, i sogni e le allucinazioni manifestano un carattere *fortemente diveniente e temporale*: essi sono *instabili*, mancando per così dire di consistenza, come se fossero privi di un'impalcatura solida che li sostiene e li sorregge dall'interno; costantemente le immagini di un sogno si trasformano e si trasfondono l'una nell'altra, sicché le correnti del flusso temporale, col loro agitarsi senza requie, continuamente destabilizzano e tormentano questi fenomeni mentali e immaginari - mentre il mondo reale, come una scogliera solida e stabile, almeno in qualche misura resiste, e si contrappone, ai marosi del tempo e del divenire.

I sogni e le allucinazioni vengono *stabilmente* confusi con la realtà solo in casi estremi e del tutto eccezionali; mi riferisco alle gravi patologie psicotiche in cui certi soggetti

perdono, letteralmente, i contatti col mondo reale, *isolandosi e rinchiudendosi* nella propria psiche e nelle proprie produzioni allucinatorie.

Ma, a meno di non sostenere che siamo *tutti* vittima di gravi patologie mentali, e che *tutto* il mondo reale sia un'allucinazione collettiva prodotta da una malattia mentale comune, o da una specie di follia generalizzata, credo che sia molto difficile, per non dire praticamente impossibile, evitare di distinguere, in modo sensato e coerente, i sogni e le allucinazioni dalla realtà condivisa in cui tutti noi quotidianamente viviamo.

Ed ora torniamo alle modalità con cui i fenomeni spirituali si mostrano, per cercare di capire se essi potrebbero essere assimilati a fenomeni come i sogni o le allucinazioni.

Ebbene, a mio giudizio le realtà immateriali che costituiscono l'oggetto delle presenti ricerche hanno caratteristiche addirittura *opposte* rispetto a quelle dei sogni, delle illusioni e delle allucinazioni.

Come abbiamo già ampiamente notato nelle pagine precedenti, le realtà immateriali costituiscono uno *sfondo pubblicamente condivisibile*, che si mostra "là fuori nel mondo" e non soltanto nel chiuso delle menti e delle soggettività.

Tutti possono vedere le realtà immateriali che si mostrano *attraverso* i fatti della natura e della storia, tutti possono notarle nella loro semplicità significativa e suggestiva.

I fenomeni spirituali, inoltre, hanno un carattere *atemporale e non diveniente*, che è proprio il contrario delle continue e ondivaghe trasformazioni che caratterizzano l'instabilità fluttuante e rapsodica delle immagini dei sogni, delle impressioni illusorie e delle allucinazioni.

Ad es., il *quid* espressivo della "pace che è su tutte le cime", che costituisce il distillato quintessenziale del significato delle vette montuose, è tranquillamente visibile dalla sensibilità complessiva di *chiunque*, in ogni tempo e in ogni luogo, fuoriesca dall'instabilità proteiforme della propria sfera psichica e psicologica, che può anche distrarlo e tenerlo occupato in altre faccende, impedendogli di accoglierlo e di notarlo.

Qualcuno può addormentarsi su un prato in montagna, e sognare immagini bizzarre, sempre diverse e continuamente fluttuanti e cangianti, oppure può, sempre su quel prato, essere vittima di temporanei miraggi e di improvvise allucinazioni: ma questi sono, e resteranno, sue impressioni private e personali, che presto si scioglieranno e si dissolveranno, mentre al suo risveglio, o a lucidità ritrovata, egli ritroverà, *sempre e comunque*, lo stesso imperturbato *quid* espressivo che non è *mai* mutato, e che, dunque,

si contrappone decisamente alla natura rapsodica, cangiante e transeunte di tutto ciò che è soltanto “interno” e mentale, compresi eventuali sogni ed eventuali allucinazioni.

Torniamo dunque al punto che ci eravamo proposti di mostrare e di indicare: la sfera psicologica, alleata col potere attivo della mente e della soggettività, è in grado di “creare”, cioè di produrre, soltanto fenomeni “interni” e mentali, i quali, per certi brevi momenti, possono essere *temporaneamente*, e solo *momentaneamente*, scambiati per oggetti e per fatti reali.

Così come la psiche e la soggettività *non* creano gli oggetti e gli eventi del mondo reale, i quali, evidentemente, non sono “secrezioni” psicologiche o soggettive, così esse non creano i fenomeni spirituali, i quali sono realtà immateriali atemporali, pubblicamente esperibili e visibili nel mondo, costituenti uno *sfondo invariante* addirittura più stabile e più duraturo rispetto agli stessi fatti del contesto fisico-naturale.

So benissimo che gli scettici, e gli ombrosi cultori del sospetto e della diffidenza, continueranno a insinuare che, dal punto di vista freddamente *logico*, non c'è alcuna *ragione* per non pensare che i fenomeni spirituali siano elementi del tutto illusori e apparenti.

Ma, a queste obiezioni, non possiamo fare altro che rispondere sostenendo che, al limite di una possibilità che comunque esiste, addirittura *l'intero mondo* potrebbe essere inconsistente e illusorio: non c'è alcuna *ragione* che ci porti a privilegiare gli oggetti e gli eventi che costituiscono i *fatti* mondani rispetto ai fenomeni spirituali, i quali, come abbiamo visto, sono, addirittura, dotati di un livello di invarianza e di stabilità ancor maggiore, poiché resistono, addirittura meglio dei fatti naturali, a tutti i mutamenti di prospettiva con cui vengono, di volta in volta, inquadrati e considerati.

Insomma: o dubitiamo di *tutto* ciò che ci capita di notare e di incontrare, oppure dobbiamo riconoscere, ad un livello che non è freddamente logico, ma appassionatamente legato ai criteri vitali con cui ci orientiamo e viviamo nel mondo conosciuto, che i fenomeni spirituali sono reali, e che non si tratta di contenuti interni della coscienza e della soggettività.

13. Il regno dei fenomeni spirituali

Le osservazioni che abbiamo fino ad ora svolto a proposito dei fenomeni spirituali valgono, naturalmente, per tutte le loro svariate e molteplici tipologie: per gli *spiriti dei luoghi e della natura*, per gli *esseri personali* che si mantengono identici e immutabili attraverso tutti i mutamenti del corpo, della psiche, delle azioni e delle opere, per la *vita* che permea i corpi

viventi, per la *bellezza* e il fascino delle cose, e infine per il “*divino*” inteso come presenza significativa eccedente rispetto al significato di ogni entità, o di ogni insieme di entità, che possiamo incontrare nel mondo o nell’universo.

Come mostreremo in modo spero esauriente nei capitoli dedicati agli esseri personali, il *quid* che costituisce la personalità di un individuo è proprio ciò che *non cambia* attraverso mutamenti di ogni sorta, ed è dunque un fenomeno che tenacemente *resiste al flusso temporale*, e che vi resiste in modo senz’altro maggiore rispetto agli oggetti e agli eventi del corpo e della psiche, e anche rispetto alla mutevolezza delle opere e delle azioni (mostreremo che la persona *non è un insieme*, e non può essere ridotta alla serie degli eventi psico-somatici o dei propri atti): inoltre il nucleo vivo e intenso della personalità individuale è proprio ciò che non varia al variare delle prospettive e dei punti di vista con cui una persona viene considerata e valutata dagli altri soggetti, poiché altrimenti la persona esisterebbe solo *in presenza degli altri*, il che è palesemente assurdo e, sinceramente, sarebbe del tutto insostenibile.

Mostreremo altresì che la *vita* non è in alcun modo riducibile a particolari eventi, o a particolari modalità di organizzazione del movimento, dell’organismo che evolve e si sviluppa, e che dunque essa *resiste ai mutamenti* e in realtà *non muta*, ma, per così dire, “scende sui mutamenti” e li trasfigura (in una vera e propria trasmutazione d’essenza, o trasformazione profonda).

Infine parleremo del “divino” come di una *presenza significativa che eccede ogni entità conosciuta*, presenza che permane stabile e immutabile in tutte le metamorfosi degli eventi e degli umani punti di vista, il che ci porterà a rivisitare, questa volta in senso fenomenologico e non logico, la tematica della differenza ontologica tra l’essere e le “creature”.

Vorrei concludere il capitolo con un’immagine, che ha un valore soltanto metaforico ma che rende l’idea di come dovrebbe essere descritto il rapporto tra le realtà immateriali e gli oggetti e gli eventi che continuamente mutano e divengono.

Possiamo paragonare le realtà immateriali a *campi di luce* aperti, “porosi” e relazionali, i quali si accendono e si spengono a partire da un punto d’origine misterioso situato “dietro le quinte” del teatro del mondo.

Mentre gli oggetti e gli eventi mondani mutano, esistono e accadono - comprendendo in un simile accadere anche l’instabile mobilità tipica dei fenomeni dell’esperienza interna - i campi di luce delle realtà immateriali non mutano e non divengono, ma, appunto, *illuminano* e *trasfigurano*, permeandole e attraversandole, le turbinose e agitate correnti

della natura e della storia: proprio come una sorgente luminosa può attraversare e colorare, senza di per se stessa cambiare e mutare, lo scorrere impetuoso di un torrente vivo e inquieto.

Soltanto la partecipazione appassionata all'espressività significativa di queste luci stabili e atemporali può acquietare e felicemente confortare un divenire altrimenti teso e affannato, che non deve e non può essere lasciato in balia della sua amara solitudine.

PROFONDITA' E DENSITA' ONTOLOGICA DELLE REALTA' IMMATERIALI

1. *Significato, superficialità e profondità*

E' giunto il momento di prendere in esame uno degli aspetti più importanti ed essenziali dei fenomeni di cui si occupano queste ricerche, un aspetto che è legato al problema di ciò che è davvero sensato e significativo: l'analisi di questa caratteristica ci porterà ad analizzare il legame esistente tra il senso e il significato da un lato, e la profondità delle realtà immateriali dall'altro.

A questo proposito invito il lettore a riflettere su di una considerazione semplice e forse scontata: qualsiasi cosa veramente significativa ed emozionante deve possedere una certa *altezza*, una certa *profondità* o una certa *grandezza*, ossia, metaforicamente parlando, deve oltrepassare e assorbire, in una sorta di "densità multidimensionale", la monotona banalità di ciò che è solo "orizzontale" o "superficiale".

Ad es., il punto più *alto* di un brano musicale o di un romanzo è quello che affascina ed emoziona più *profondamente*, come se improvvisamente la normalità uniforme assumesse uno slancio, una tensione che implica una sorta di *salto dimensionale*, ossia di trascendimento della dimensione abituale e superficiale.

In altre parole, ciò che è davvero sensato e significativo non può essere solo orizzontale, non può non essere in qualche modo "verticale", come se improvvisamente si verificasse un trascendimento verso l'alto o un'immersione nel profondo, ossia un'esplorazione di dimensioni altre e più *dense* rispetto alla superficie rarefatta e ripetitiva delle cose.

La superficie delle cose non è di per sé significativa a meno che non contraddica la sua uniformità normale e mondana: tanto è vero che, per dire che qualcosa è monotono e banale, spesso diciamo che è "piatto", cioè né alto né profondo, solo orizzontale e non verticale.

Anche quando ci riferiamo alla grandezza di ciò che è significativo ed emozionante, non intendiamo una dilatazione diluita e puramente "pianeggiante", ma una grandezza che si spinge anche in alto e nel profondo, cioè che, per così dire, supera intensamente il semplice ed estenuante ripetersi delle superfici.

Per es., l'orizzonte sconfinato di una prateria illimitata non è più semplicemente orizzontale, non è "piatto", perché l'orizzontalità moltiplicata per l'infinito diviene profonda e alta, e cessa di essere soltanto orizzontale e superficiale.

Il problema, a questo punto, è cercare di capire se il nesso indissolubile fra *profondità*, *altezza* e *significato* abbia senso in un mondo popolato soltanto da *oggetti* (sensibili e ideali) ed *eventi*, oppure se si tratti di un nesso che implica l'intervento dei fenomeni che abbiamo chiamato "realtà immateriali".

In altre parole: può un mondo fatto soltanto di oggetti e di eventi essere *veramente e autenticamente* sensato e significativo?

In un simile mondo ogni effetto di profondità non si ridurrebbe, in fondo, a una specie di illusione creduta o sperata dalle menti umane?

Detto ancora altrimenti, possono gli oggetti e gli eventi essere veramente e realmente profondi, oppure l'autentica profondità implica in qualche modo il loro trascendimento e il loro superamento, ossia il riferimento ad un livello diverso e superiore?

Cercherò di mostrare, nel seguito del capitolo, che solo le realtà immateriali possiedono una reale e autentica profondità, cioè un legame con una dimensione significativa e misteriosa da cui esse in qualche modo giungono e da cui sono in qualche maniera originate e irradiate: esse implicano il riferimento a un "retrospazio latente" e sconosciuto da cui provengono, e proprio per questo sono legate al mistero di fondo dell'essere e dei mondi.

Gli oggetti e gli eventi, considerati solo di per se stessi, non comportano necessariamente l'immediato rapporto con qualche dimensione sconosciuta e misteriosa, a meno di non intendere, per "altra dimensione", il semplice squadernarsi di *nuovi oggetti e di nuovi eventi* magari diversi per certi versi, ma sempre nell'ambito, in fondo, di variazioni su uno stesso tema: in poche parole, se esistessero solo gli oggetti e gli eventi, qualsiasi salto dimensionale veramente significativo risulterebbe impossibile, e se anche ci fossero spazi e mondi a n dimensioni non si supererebbe mai, in definitiva, il ripetersi alla lunga monotono e noioso di figure solo inizialmente sorprendenti, ma in definitiva anch'esse superficiali.

Spero di riuscire a mostrare, più avanti, che soltanto le realtà immateriali possiedono una profondità e un'altezza in via di principio irriducibili al semplice ripetersi di oggetti ed eventi nuovi e imprevisi.

In tal senso i fenomeni immateriali manifestano una densità di significato che manca agli oggetti e agli eventi, i quali sono in un certo senso condannati ad essere superficiali, ossia

ad esaurirsi nell'insieme strutturato delle loro qualità o caratteristiche, oppure, se si tratta di oggetti ideali, nell'unità formale delle loro proprietà logicamente definibili.

Siamo così giunti a un punto molto importante, che, oltretutto, ci aiuterà a capire almeno alcuni dei motivi per cui i fenomeni che ci proponiamo di descrivere non sono riducibili a semplici qualità degli oggetti e degli eventi, oltre a non essere, come abbiamo già precedentemente mostrato, in alcun modo assimilabili a elementi psicologici tipici della cosiddetta esperienza interna (che verrebbero “proiettati” sul mondo cosiddetto oggettivo).

2. *Superficialità degli oggetti e degli eventi*

Gli oggetti e gli eventi costituiscono il *come* delle cose e del mondo (o dei mondi).

Alla domanda “come è fatto (qualcosa)?” di solito si risponde: “è fatto così e così”, indicando certe *strutture descrivibili* (oggetti) e determinate *modalità di accadimento* (eventi), tenendo sempre presente che anche gli eventi sono dotati di una struttura, solo che si tratta di una struttura che emerge col tempo e seguendo il tempo, e non tagliandolo di traverso e opponendovisi come nel caso degli oggetti.

Quando la scienza si chiede il *perché* di qualcosa, di solito intende scoprire, cioè *riuscire a vedere*, un *come* nascosto e dapprima invisibile che viene considerato la *causa* del *come* che si manifesta, cioè del fatto da spiegare, il quale viene sovente degradato ad apparenza, mentre il *come* dell'oggetto che lo causa, spesso visibile solo con lo sguardo mentale, viene considerato più solido e sostanziale, quasi fosse fatto di un materiale migliore, di un “metallo più solido” (è questo il presupposto platonico della scienza moderna).

La causa è un *come* che “sta a monte” e che in principio non si vede, il quale deve spiegare, cioè in pratica inglobare in una prospettiva più ampia, il *come* che è immediatamente visibile ed esperibile di primo acchito.

Spesso e volentieri il *come* della causa *non è visibile dall'occhio sensibile*, ma soltanto dalla “camera oscura” del pensiero puro: spesso e volentieri si tratta di un *oggetto ideale*, ad es. di una legge scientifica o di una serie di leggi scientifiche.

Tuttavia, in fondo, ogni *spiegazione* delle cose non riesce a trascendere il piano degli oggetti e degli eventi, poiché, in definitiva e alla fine dei conti, una volta spiegati i fatti che volevamo spiegare ci troviamo di fronte a nuovi oggetti o a nuovi eventi che prima risultavano invisibili e che ora riusciamo a vedere: anche se sul nostro “schermo mentale”

vediamo apparire una legge scientifica, o una serie di formule matematiche, ci troviamo pur sempre di fronte a *oggetti*, anche se ideali e non sensibili.

Proviamo a supporre, a questo proposito, che gli scienziati, a un certo punto dell'evoluzione umana, riescano a spiegare *la totalità di ciò che accade o potrebbe accadere* (che questo forse non sia praticamente possibile, non conta per il nostro esperimento mentale): cosa si presenterebbe di fronte al loro sguardo?

Ebbene, si presenterebbe il *quadro completo dei fatti*, ossia una serie completa di oggetti e di eventi tipici sul piano sensibile, e una serie di oggetti ideali sul piano mentale, cioè sul piano della "camera oscura" della ragione.

Potrebbe presentarsi, allo sguardo d'aquila della ragione scientifica, una sorta di "superlegge", ossia una serie di *formule* in grado di spiegare tutti gli eventi e i fatti del mondo, oppure in grado di descrivere una "superforza" capace di unificare tutte le forze esistenti.

Alla fine cosa resterebbe dopo che tutto, ma proprio *tutto*, è stato spiegato? Resterebbe comunque qualche oggetto, o una "collezione" di *oggetti* (magari ideali e non sensibili), o una serie completa di *eventi* descrivibili, ossia dei quali può dirsi che "sono fatti così e così".

Ma ecco che, a questo punto, ogni *profondità* sarebbe dissolta, e resterebbero soltanto le *strutture rarefatte*, e fin troppo visibili, delle cose e della realtà.

Qualsiasi densità materica e suggestiva, qualsiasi senso di mistero e di sorpresa, sarebbero, in definitiva, effetti di profondità solo transitori e illusori, dovuti al fatto, contingente e provvisorio, di non conoscere ancora certe strutture che, prima o poi, verranno svelate e rivelate (come i trucchi di un prestigiatore sono destinati a sorprendere solo l'ingenuità di chi non li conosce).

Qual è l'inevitabile conclusione di questo discorso?

Una conclusione molto semplice: se il mondo si esaurisse in un insieme di oggetti (sensibili e/o ideali) e di eventi, oppure se esso stesso fosse una specie di "superoggetto" definibile e codificabile, qualsiasi *profondità reale e autentica* sarebbe impossibile, e resterebbero soltanto effetti di profondità sostanzialmente temporanei e illusori, dovuti alla contingente provvisorietà di ogni umana conoscenza.

Detto altrimenti, ogni densità significativa e misteriosa della realtà si ridurrebbe, in fondo, a una profondità solo creduta e immaginata, cioè si ridurrebbe a un fatto di ordine in definitiva psicologico, dovuto al senso di stupore di un uomo-bambino che sgrana tanto

d'occhi e si meraviglia solo perché non ha ancora capito come funzionano veramente le cose.

Anche se l'universo fosse infinito, e se dunque scopriremmo sempre nuovi oggetti e sempre nuovi eventi in grado temporaneamente di sorprenderci, alla fine, se non esistesse proprio nient'altro, saremmo inevitabilmente travolti dall'estenuazione tipica di chi, a un certo punto, si accorge che il tutto è, in fondo, come un grande e sconfinato parco di sorprese che vengono di volta in volta svelate e che si dissolvono, e di sorprese sempre nuove che di nuovo continuamente si dissolvono, e così via all'infinito, per cui, anche in questo caso, ogni profondità autentica e reale finirebbe col ridursi all'insensatezza di un gioco, superficiale e vuoto perché privo di senso e di scopo.

Ecco perché, come dicevamo all'inizio, gli oggetti e gli eventi risultano, per così dire, condannati alla superficialità: essi, prima o poi, finiscono con l'esaurirsi nella scheletrica rarefazione di superfici nude e crude, le quali, per esprimerci con un saggio e tutt'altro che banale modo di dire, inevitabilmente "sono quello che sono".

3. *Il significato, la profondità e il piano "spirituale"*

Vorrei muovere da una considerazione semplice e forse poco appariscente, che tuttavia, a mio avviso, è destinata a portarci lontano, su un piano altro e diverso rispetto a quello degli oggetti e degli eventi che formano e costituiscono il mondo (o un mondo).

La sensibilità degli uomini cosiddetti primitivi, e anche l'intuito particolare che ha caratterizzato i grandi sistemi metafisico-religiosi del passato, ha sempre associato il significato e la profondità (di qualcosa) a una dimensione che, in generale e al di là dei vari distinguo che si possono fare se si seguono le vie dell'erudizione e delle classificazioni, veniva di solito chiamata "spirituale".

"Spiriti", "spirito", "spiritualità", ecc., sono tutte parole che alludono a un piano *altro e più alto* rispetto a quello delle entità divisibili che costituiscono il contesto dei corpi e degli eventi mondani e naturali, i quali possono essere e non essere, e secondo alcune concezioni sono sempre, abitati e permeati da qualcosa di profondamente significativo che non è tuttavia riducibile a pura materia e a pura corporeità, che è intenso ma non esteso, indivisibile e immateriale, e che, comunque venga inteso, costituisce il *senso* pregnante e autentico della vita e dell'esistenza.

L'uomo ha sempre intuito che, se esiste qualcosa di veramente alto o profondo, esso non può corrispondere al livello semplicemente materiale degli oggetti e degli eventi: infatti,

anche coloro che hanno scelto la strada del panteismo, cioè della divinizzazione dell' "energia vitale" presente *nel* mondo come sua spinta creatrice e propulsiva, non hanno potuto fare a meno di considerare gli enti naturali animati da uno slancio che, alla fine dei conti, non coincide con le strutture e con gli oggetti di volta in volta visibili e considerabili nel mondo stesso.

Il panteismo è un tentativo di iniettare lo spirito nel mondo, ferma restando tuttavia la differenza tra gli oggetti mondani e l'intensità viva e preziosa che li anima dall'interno (da un "interno" che, tra l'altro, non si trova in nessun luogo fisico degli oggetti, e che dunque in definitiva non è un luogo fisico-naturale).

L'uomo ha sempre capito che, se non esistesse alcun piano altro e diverso da quello materiale e naturale, in sostanza ogni profondità e ogni altezza si ridurrebbero a meri effetti illusori, poiché gli oggetti e gli eventi, considerati solo di per sé, sono, come nel paragrafo precedente abbiamo mostrato, condannati ad essere solo e soltanto superficiali, cioè ad esaurirsi in serie di nude e rarefatte strutture che "sono quello che sono".

A questo proposito pensiamo a dei semplici modi di esprimersi che rivelano, nella loro modestia, verità di non poco conto.

Per es., la frase "il tale è *profondamente* religioso" è perfettamente sensata, nel senso che non "suona male" e non stona in alcun modo, al di là di ogni giudizio possibile sul valore veritativo delle religioni: magari chi è profondamente religioso si sbaglia, nel senso che profonde tutte le sue energie in qualcosa che non esiste, tuttavia sentiamo che questo errore è comunque degno di rispetto se la persona di cui parliamo è veramente, e sinceramente, *profondamente* religiosa.

D'altra parte c'è qualcosa che non va nella frase "il tale è *profondamente* ateo", a meno di non usare la parola "profondamente" come semplice sinonimo di "fortemente", ma in questo caso si tratta di una sinonimia riduttiva e restringente, perché parole come "profondo" e "profondamente", se lasciate libere di esprimere il respiro di *tutti* i loro significati, non possono essere banalmente ridotte a puri sinonimi di ciò che è "forte" o "potente" (c'è qualcosa di più, c'è una ricchezza inesauribile che parole come "forte" o "potente" non riescono a comunicare).

La frase "un ateo profondo" è stonata, possiamo dire che essa "suona male" come se si trattasse di una specie di ossimoro, o di una contraddizione (come dire "un cerchio quadrato") – a meno che, naturalmente, non ci riferiamo alla profondità di una persona atea *in altri ambiti*, per es. alla sua capacità di penetrazione psicologica, o alla sua sensibilità artistica, ma resta impossibile essere profondi *nell'atto e nel fatto di essere atei*.

Un ateo può benissimo essere *acuto* e avere una grandissima intelligenza sul piano dell'utilizzo della logica formale e argomentativa: è possibile essere *lucidamente* atei, *acutamente* atei, finemente e dialetticamente atei, anzi molto spesso succede che gli atei, col loro scetticismo caustico e dissolvente, sono molto più acuti e perspicaci di certi uomini religiosi che vengono, spesso a ragione, tacciati di una certa ottusa credulità.

Ora, quel che conta in queste ricerche non è certo organizzare una gara di intelligenza tra gli atei e i credenti, anche perché qui non è affatto in gioco la logica analitica e argomentativa, la quale ci interessa solo fino a un certo punto (non si tratta di spiegare o di capire, ma di vedere e di descrivere): quello che conta, ai fini di ciò che vorrei mostrare in questo paragrafo, è che qualsiasi forma di ateismo e di materialismo, o di negazione netta e decisa di ogni dimensione genericamente chiamata "spirituale", è incompatibile con la profondità e con l'altezza in quanto caratteristiche essenziali di ciò che è veramente significativo.

Mentre è perfettamente possibile essere *profondamente* religiosi, è impossibile essere *profondamente* atei e materialisti *profondi* (a meno di non ridurre la parola "profondamente" a un mero sinonimo di "fortemente").

Detto in altri termini e senza tante lungaggini: se esistono veramente una profondità e un'altezza reali e autenticamente significative, ossia non riducibili a semplici "effetti di profondità" di natura mentale, psicologica e in definitiva illusoria, esse non possono che situarsi su un piano "spirituale", ossia in via di principio irriducibile al dipanarsi scheletrico e rarefatto di semplici strutture di oggetti e di eventi appartenenti a un mondo (è "materiale" e "mondano" ciò che si riduce a una collezione di oggetti e di eventi strutturalmente definibili, senza uno "spirito" che li anima e li vivifica, e in tal senso ogni mondo è una sorta di residuo di un'originaria apertura spirituale).

Se avessero ragione i materialisti e gli antispiritualisti, una simile dimensione profonda non sarebbe autentica e reale, e ogni profondità possibile si ridurrebbe, alla fine dei conti, a un qualche tipo di illusione presente soltanto nella mente degli uomini.

E' interessante osservare che quanto detto sarebbe valido anche relativamente a supramondi composti di oggetti eterni e ideali, apparentemente perfetti ma in realtà anch'essi in definitiva superficiali, ossia riducibili a strutture logicamente definibili (è il caso, per es., delle forme ideali platoniche): non a caso Platone ha sentito l'urgenza di riferirsi al *Bene* come "ultra-forma" irriducibile a tutte le altre idee, rendendosi perfettamente conto dell'impossibilità di ridurre ciò che è divino e ciò che è spirituale a una qualche fattispecie di *oggetto*, sia pure "nobile" ed "elevato".

Se esiste veramente una profondità significativa, autentica e reale, essa non può situarsi sul piano degli oggetti e degli eventi che costituiscono un mondo, si trattasse anche del migliore dei mondi possibili, di un mondo fatto di oggetti e di eventi perfetti ed esenti da qualsiasi difetto.

Una simile profondità, se è reale e autentica e se non si riduce a una profondità illusoria e solo creduta o immaginata (a una profondità svilita a mero fatto psicologico), non può che implicare l'esistenza di un piano diverso rispetto a quello "mondano", ossia rispetto a un livello che può essere ridotto a una serie di eventi e di oggetti (o anche a un mondo inteso come un unico "macro oggetto" o "superoggetto").

In tal senso vorrei sottolineare il rapporto, strettissimo e indissolubile, tra ciò che è veramente e realmente *significativo* e ciò che è *misterioso*: perché qualcosa sia veramente, profondamente significativo, esso deve avere, come sua caratteristica importante, una sorta di *densità ontologica costitutiva*, ossia deve essere, in via di principio, *irriducibile a una serie di strutture perfettamente comprensibili e definibili*, insomma a una serie di *superfici*.

Qualcosa è veramente *significativo* solo se comunica una *densità insondabile* dalle umane categorie e dall'umana capacità di visione (anche mentale): per questo affascina veramente solo ciò che resta almeno in parte silenzioso e inespresso, come se la sua origine segreta non fosse manifestabile nell'"al di qua" conosciuto ed esperito.

Per essere veramente *espressivo* - anche, naturalmente, sul piano estetico di ciò che magneticamente attira e affascina - qualcosa deve comunicare uno *spessore* inesaurito e inesauribile nel qui-e-ora delle situazioni manifeste, perché, a ben pensarci, nessun'entità potrebbe suggestionarci e affascinarci nel momento in cui ci venisse tutta quanta "spiattellata nuda e cruda" di fronte.

Dunque può essere seriamente significativo solo ciò che intrattiene un inesplicabile rapporto con un "al di là", cioè con una dimensione in via di principio *ontologicamente densa e misteriosa*, poiché, ovviamente, un mistero che sia solo provvisorio e temporaneo negherebbe se stesso, dissolvendosi in un semplice problema magari di difficile ma non impossibile soluzione.

E' chiaro che ogni fatto del mondo, compreso il più umile e il più inappariscnte, ha, in realtà, un senso e un significato che si tratta solo di scoprire e di riuscire a vedere.

Tuttavia nessun fatto può essere significativo nel momento in cui viene considerato *solo di per sé*, cioè solo come una disposizione di *oggetti* e di *eventi* nello spazio fisico o logico: il

significato di un fatto consiste *sempre* nella sua partecipazione ad un piano che lo supera e lo trascende in quanto fatto che, semplicemente, è quello che è e appare come appare. Ogni senso e ogni significato è anche una “freccia”, una “direzione” *verso* qualcosa – come se ogni fatto fosse significativo nel momento in cui, per esprimerci con una metafora, brilla e risplende di una “luce” intensa e seducente: ed è evidente che questa “luce” non può ridursi, a sua volta, semplicemente a un altro fatto, perché altrimenti saremmo da capo e ricadremmo di nuovo nell’insensatezza.

Nulla sarebbe significativo se non fosse anche *profondo*. Nulla sarebbe *realmente* profondo se non intrattenesse un misterioso rapporto con qualcosa che non è del mondo (o di un mondo).

4. *Le realtà immateriali sono puri quid*

Dato che le realtà immateriali, pur abitando nel mondo e non “dentro il soggetto”, non hanno alcuna qualità sensorialmente percepibile e alcuna struttura articolata in parti o fasi interconnesse - e questo, tra l’altro, le distingue in modo determinante da ogni tipo di oggetto o evento - esse consistono in puri *quid*, in puri “che” perfettamente individuati e reali, ma per loro natura irriducibili a qualsiasi *come* articolato e composito: detto in altre parole, è in via di principio impossibile rispondere a una domanda su “*come* è fatta una realtà immateriale”.

Mentre i fatti, gli oggetti e gli eventi, costituiscono il *come* del mondo, le realtà immateriali fanno parte del suo *che*, o *quid*.

Per questo i fenomeni immateriali non sono riducibili neppure a qualsivoglia tipologia di oggetti ideali logicamente definibili, come ad es. le forme platoniche, i concetti universali, gli oggetti ideali visibili dallo sguardo mentale dei logici o dei matematici puri, ecc.: laddove, *a loro volta, gli oggetti ideali possono partecipare all’ineffabile quid che costituisce una (o più) realtà immateriale.*

Ora, i fenomeni di cui ci andiamo occupando in queste ricerche sono *perfettamente individuati*, nel senso che essi si presentano come *puri individui* che è possibile indicare solo e soltanto utilizzando “nomi propri”: questo succede perché nella loro costituzione manca qualsiasi forma o struttura, le quali, invece, sono sempre presenti nel momento in cui ci si riferisce a qualche oggetto o a qualche evento.

Gli oggetti e gli eventi sono fatti in un certo modo, tanto è vero che essi possono essere *spiegati* tramite opportuni schemi o diagrammi.

Al contrario, le realtà immateriali non sono “fatte così e così”, e per questo è impossibile schematizzarle o spiegarle.

Certamente è possibile individuare certe loro *caratteristiche*, ossia, per così dire, certi loro modi di comportarsi e di apparire: così possiamo dire che esse, per es., abitano immaterialmente lo spazio, oppure che trasfigurano intemporalmente il tempo, o ancora che appaiono e scompaiono variando i gradienti dell'intensità con cui si manifestano, ecc.: ma ciò non significa affatto mostrare una loro *struttura* schematizzabile e definibile.

Anche quando si sente dire che “una persona è fatta in un certo modo”, si tratta solo di un'espressione per significare che essa, in certe occasioni, *si comporta* o *reagisce* in un certo modo, ma ciò non significa assolutamente il suo possedere una *struttura* che possa essere spiegata o definita (spiegati o definiti possono semmai essere certi suoi *comportamenti*, i quali sono eventi, ma questo è un tutt'altro discorso).

L'essere personale è un *puro quid* ineffabile e individuato, un *unicum* senza parti e senza composizione, che è possibile indicare soltanto usando un nome proprio - anche se è un *unicum* che “si irradia” e permea determinati oggetti e determinati eventi, primi fra tutti quelli del suo corpo e della sua psiche, oggetti ed eventi che è possibile, in quanto tali, definire e schematizzare.

Ebbene, a questo punto è importante sottolineare un'osservazione che non è certo nuova e originale, e che forse proprio per questo, cioè per la sua millenaria saggezza, merita una particolare attenzione ai fini del discorso che andiamo svolgendo.

Numerosi pensatori, grandi e profondi – da Tommaso d'Aquino a Ludwig Wittgenstein per citare due nomi fra i tanti possibili – si sono accorti che il *che* del mondo e dell'esistenza è dotato di una particolare *densità ontologica e significativa*, la quale, invece, manca al semplice e mero *come* dei fatti e degli eventi (“Non *come* è il mondo, è ciò che è mistico, ma *che* il mondo è”, per dirla con una frase di Wittgenstein divenuta celebre).

Le *modalità* che indicano le *strutture* dei fatti, degli oggetti e degli eventi che costituiscono un mondo possibile (e anche *ogni* mondo possibile), sono, come abbiamo in precedenza sottolineato, per così dire condannate alla superficialità, ossia ad esaurirsi in una trasparenza inconsistente una volta che le parti o le sezioni della loro morfologia sono state viste e sviscerate da tutte le angolature possibili.

Al contrario, sembra che nel *che* dell'esistere, cioè nel semplice fatto *che* il mondo ci sia, si nasconda qualcosa di insondabile ed enigmatico, come uno spessore misterioso che nessun concetto, o umana categoria, potrà mai dissipare, fugare e ridurre a una pura superficie limpida e trasparente.

In somma, se c'è una densità ontologica che può conferire senso e significato alle cose, intrattenendo uno stretto rapporto con la profondità inesplicabile ed ineffabile dell'essere e dei mondi, essa sembra doversi situare più sul piano del *che* e meno sul piano del *come*, più sul livello di pure presenze *che* si mostrano e meno su quello di *come* esse funzionano e sono strutturate.

Ora, perché ciò avviene? Per quale motivo nel semplice *che* di qualcosa – per es. nel semplice esistere del mondo – sembra nascondersi un significato profondo e insondabile, un significato che ha sempre meravigliato e stupito le menti più sensibili, mentre gli individui più superficiali non lo considerano neppure, lasciandosi sedurre soltanto dalle iridescenti curiosità di *come funzionano* le cose (destinate, dal canto loro, a cessare di incuriosire non appena comprese)?

Anche se *tutto* fosse spiegato e compreso, resterebbe il fatto *che* il tutto esiste, e proprio qui, in questo mistero di fondo su cui la scienza e la logica non possono dir nulla, sembra celarsi l'*essenziale profondità* che dà senso e significato alle cose.

Ma torniamo a chiederci *perché ciò avviene*: per quale motivo le menti più sensibili avvertono, proprio nel dato di fatto apparentemente più opaco e banale, la presenza di qualcosa di misterioso e significativo?

Per cercare una risposta a questa domanda, a mio parere estremamente interessante, dovremo tutti avere un po' di pazienza, poiché occorre prima preparare il terreno con ulteriori analisi e descrizioni.

Abbiamo, in precedenza, sostenuto che le realtà immateriali di cui ci andiamo occupando fanno parte del *che* del mondo (o dei mondi), nel senso che sono puri individuati e reali, privi di una struttura composta di parti diversificate e interconnesse, per cui si tratta di pure individualità che si mostrano con un loro "colore" ineffabile e indefinibile, poiché irriducibile ad una morfologia schematizzabile o formalizzabile.

Dobbiamo però anche dire che le realtà immateriali *non esauriscono l'intero quid del mondo e delle cose*: in altre parole, esistono datità, cioè "puri che" o *quid*, che non sono assimilabili ai fenomeni di cui ci andiamo occupando in queste ricerche.

Dunque è necessario cercare di capire quali altri "puri *quid*" esistono, oltre alle nostre ben conosciute realtà immateriali.

La tesi che cercherò di sostenere è che *non tutti i quid sono ontologicamente densi, significativi e misteriosi*: esistono puri *quid* superficiali e diafani in misura forse perfino maggiore della scialba trasparenza che affligge il *come* degli oggetti e degli eventi.

Per cercare la profondità, il mistero e dunque il *significato*, dobbiamo rivolgerci a certi particolari *quid* o “che” a cui gli altri fenomeni *partecipano*, ossia *in cui essi sono*, per così dire, *immersi* come in una specie di “liquido amniotico” che conferisce apertura e *senso* a realtà altrimenti insensate e rarefatte.

Questi puri *quid*, ontologicamente densi e profondi, sono le realtà immateriali: è il loro respiro e la loro altezza che, per così dire, *aprono la caverna del mondo*, le cui pareti sono altrimenti chiuse e opache, alla chiara luce del senso e del significato.

5. *I quid privi di densità ontologica: l'esistere come pura datità basilare*

L'inizio del presente paragrafo potrà sorprendere e sconcertare il lettore, perché sembrerà almeno in parte contraddire quanto detto in precedenza.

In realtà la contraddizione è solo apparente, e, spero, verrà risolta quando si inserirà in una nuova prospettiva, o in un nuovo punto d'osservazione in grado di inglobare le prospettive parziali e carenti in un panorama più vasto.

Cominciamo con alcune piccole note sull'*esistenza*, o sul *puro esistere* di qualcosa (o del mondo), note che, ovviamente, non hanno alcuna pretesa di svolgere un discorso completo e originale su questa tematica.

Quello che vorrei sostenere è che il *puro esistere* (di qualcosa) è un *quid senza spessore ontologico*, ossia un “che” di per se stesso insensato e superficiale (il che sembrerebbe contraddire quanto sostenuto nel paragrafo precedente, quando si alludeva alla profondità misteriosa del fatto *che* il mondo esiste; ma, ripeto, la contraddizione è solo apparente): *a meno che*, e questo sarà il punto importante che in seguito mi propongo di approfondire, *non si tratti affatto di un esistere “nudo e crudo”*, ossia a meno che l'esistenza non si presenti, per così dire, “accompagnata da un ospite silenzioso e inappariscente” che tuttavia risulterà essenziale per *trasfigurarla e renderla sensata e significativa*.

Quando, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, le menti più sensibili e profonde si sono meravigliate di fronte al mistero insondabile legato al fatto *che* il mondo esiste, in realtà, anche se forse non ne erano consapevoli, non si riferivano alla *sola e nuda* esistenza (del mondo o di qualcosa), ma alla partecipazione di questa “pura datità” a un piano diverso e superiore, senza il quale la mera esistenza non potrebbe comunicare proprio un bel nulla.

Ora, dal canto suo l'esistere (di qualcosa) non è né un oggetto, né un evento, né una qualità degli oggetti e degli eventi.

Esso potrebbe essere in qualche maniera definito come una *pura datità*, un puro *datum* che può essere constatato ma in nessun modo concettualizzato e compreso, perché comprese possono semmai essere le singole e svariate modalità con cui l'esistere (delle cose) si manifesta.

La pura datità dell'esistere è un puro *quid*, o "che", mentre non avrebbe alcun senso cercare di schematizzare l'esistenza tramite qualche tipo di *come* (il puro esistere non ha forma o struttura).

Come tale l'esistenza non è un oggetto, né sensibile né ideale, e come tale non è neppure un concetto, essendo ogni concetto un oggetto ideale, ossia un oggetto visibile dallo sguardo mentale.

Dato che il nudo esistere non ha struttura, esso non è neppure risolvibile in un *evento*, poiché sia gli oggetti che gli eventi hanno un qualche tipo di struttura e di morfologia: inoltre l'esistere non *succede* e non *accade*, semplicemente o c'è o non c'è, per cui in realtà manca nel puro esistere qualsiasi forma di divenire (divengono, ancora una volta, soltanto le singole modalità con cui l'esistere si presenta).

Infine il nudo esistere *non è una qualità* (di qualcosa), come per es. "verde", "quadrato", "alto", "basso", ecc., e di questo si è ben accorto Immanuel Kant quando ha criticato la prova ontologica di Anselmo d'Aosta, il cui errore madornale è stato proprio quello di confondere l'esistenza con le qualità che possono caratterizzare una qualche entità.

In definitiva l'esistere "nudo e crudo" è la *pura datità basilare*, totalmente indefinibile e inconcettualizzabile, che si mostra ma non si può dimostrare o comprendere, e che è strettamente necessaria per qualsiasi elaborazione più complessa e ricca.

Qualsiasi cosa, per apparire in qualche forma e per avere un certo valore, deve anzitutto esistere: però non vale l'affermazione reciproca, nel senso che *non è sufficiente che qualcosa esista perché essa valga e sia significativa* - detto di passaggio, probabilmente è questo che intendeva Platone quando sosteneva che il Bene è *al di là dell'essere*: i critici si sono tanto arrovellati sul significato di questa affermazione, ma in fondo si tratta della constatazione semplicissima per cui *non basta esistere per valere*, e che dunque c'è un *valore* dell'essere che non è riducibile alla semplice datità basilare della sua esistenza.

Se tuttavia la mettiamo in questo modo, se cioè il mero esistere è semplicemente una pura datità basilare necessaria come piano d'appoggio per costruire "qualcosa di più", allora il puro esistere non può essere *immediatamente e in se stesso* significativo e misterioso, cioè non può essere ontologicamente denso ed espressivo – al contrario, esso diventa

significativo solo quando prende a partecipare a un valore e a un senso che non è presente fin dall'inizio nella nuda e cruda esistenza.

Che il puro esistere (di qualcosa) sia *di per sé* privo di senso e di significato, è una verità di cui si sono accorti molti scrittori e filosofi dalla sensibilità viva e profonda: si tratta di una verità che solo apparentemente contrasta col "mistero di fondo" dell'esistenza, poiché, come in seguito vedremo, l'esistenza è misteriosa ed espressiva solo quando *non è più mera e nuda esistenza*, ma quando, per così dire, viene percepita come "immersa" in "qualcos'altro".

Senza farla tanto lunga con citazioni che rischierebbero di diventare erudite e noiose, vorrei semplicemente rimandare a ciò che J.P.Sartre, nella sua opera *L'essere e il nulla*, chiama l'essere *in sé* del mondo e delle cose: con questo termine egli allude al nudo esistere dei fatti del mondo, a un esistere insensato che, semplicemente, è *perché è*, e che dunque non ha alcun senso, scopo o ragione. Si tratta di una "massa" opaca e insignificante, massiccia e scialba, che non emana splendore alcuno: la massa opaca e insensata delle cose che *esistono senza alcun perché*, che *esistono perché esistono*, punto e basta.

E' questa massa che a volte sembra schiacciare l'animo infelice, generando la vertigine nauseante della perdita di ogni senso.

Chiediamoci, in fondo, cosa ci rende depressi e infelici. La risposta non è poi così difficile: ci sentiamo depressi e infelici quando *resta solo la nuda esistenza*, totalmente abbandonata dal *senso* e dal *significato*.

La depressione altro non è che la percezione dell'*esistenza considerata in se stessa*, dell'esistenza che resta sola, come una specie di dimora disabitata e deserta, come se "qualcosa" di indefinibile, ma di vivo e di significativo, fosse improvvisamente andato via lasciandoci abbandonati, o meglio lasciandoci in balia della scialba e opaca *esistenza* delle cose.

In tal senso l'infelicità implica sempre la perdita del contatto con uno "spirito" non reificabile e irriducibile al mero esistere dei fatti, i quali, come in precedenza abbiamo visto, prima o poi deludono poiché finiscono col coincidere con la semplice datità basilare della loro presenza.

La conclusione di questo discorso è molto semplice: l'esistenza è un puro *quid privo di densità ontologica*, nel senso che non intrattiene nessun rapporto necessario con la profondità misteriosa di ciò che è autenticamente sensato e significativo; il che significa, in termini ancor più semplici ed essenziali, che non è sufficiente esistere per valere e per

partecipare al senso e al significato (e per questo Platone ebbe a dire che il Bene – il senso, il significato - è al di là dell'essere, cioè del semplice dato di fatto dell'esistere del mondo).

Se l'esistenza del mondo appare talvolta significativa e misteriosa è perché, in realtà, non la percepiamo più come nuda e mera esistenza, ma la avvertiamo, per così dire, immersa in "qualcosa d'altro", come se essa fosse l'apice emergente di un abisso ontologico inesplicato che la supera incomprensibilmente - come se essa costituisse, per così dire, la punta di un iceberg sconosciuto ma misteriosamente significativo, irriducibile a propria volta a semplice e basilare esistenza.

E' per questo che il semplice fatto *che* il mondo esiste ha suscitato, nella sensibilità degli spiriti più profondi e perspicaci, reazioni opposte e contraddittorie, che vanno dal disgusto amaro e pessimistico per l'insensatezza dell'esistenza alla meraviglia estatica di fronte a un enigma pieno di mistero e di significato. Questa apparente contraddizione rivela una tipica oscillazione del modo con cui l'esistere delle cose di volta in volta si presenta a chi lo considera, oscillazione che non potrebbe aver luogo se l'esistenza fosse, in se stessa e immediatamente, sempre sensata e significativa.

6. I quid privi di densità ontologica: alcuni tipi di qualità semplici degli oggetti e degli eventi

Ora, procedendo nella nostra analisi dei *quid* privi di densità ontologica significativa, vorrei annoverare, fra questi ultimi, anche alcune tipologie di *qualità sensibili* degli oggetti e degli eventi che costituiscono il mondo esterno naturale e l'esperienza interna intrapsichica, così come alcune *qualità semplici* che appartengono agli oggetti ideali, cioè agli oggetti visibili solo con lo sguardo mentale.

Gli oggetti e gli eventi sono insieme strutturati di qualità sensibili o ideali che si manifestano secondo determinate misure e dimensioni (non esistono oggetti ed eventi del tutto semplici): proprio per questo essi appartengono al *come* del mondo, nel senso che è possibile dire "come sono fatti" alludendo alla serie delle qualità che li costituiscono, alle misure in cui queste qualità si manifestano e alla strutturazione complessiva con cui queste qualità sono conglobate insieme, formando l'unità *strutturata* di un oggetto o di un evento – si noti che anche un evento formato da una sola qualità estende quest'ultima in un segmento di spazio e/o di tempo, per cui la qualità perde la sua semplicità originaria nel

momento in cui si incarna e si realizza, poiché necessariamente si distende nelle fasi spazio-temporali dell'evento considerato.

Ora, se gli oggetti e gli eventi sono insiemi strutturati di qualità che si presentano in certe misure e dimensioni, e se proprio per questo essi sono fatti in un certo modo, dal canto loro esistono certe *qualità semplici* che contribuiscono a costituirli, le quali non hanno, *in quanto tali*, alcuna composizione strutturata, ma si presentano come *quid* privi di composizione e morfologia.

Per es. l'essere qualitativo del colore *verde*, o degli stati d'animo della *paura* e della *speranza*, non può essere spiegato o schematizzato, non può essere comunicato a chi non l'abbia mai provato, proprio perché qui non è in gioco alcun oggetto o evento composito, ma un semplice *quid* di per sé ineffabile e indefinibile, che può essere *indicato* ma non comunicato da un nome o da un concetto.

Ci sono certi tipi di qualità che non sono oggetti, che non sono eventi - perché è un evento, semmai, l'entrare in scena e l'accadere di queste qualità - e che neppure costituiscono la datità basilare della nuda e pura esistenza, la quale può offrirsi di volta in volta secondo *diverse qualità*, come secondo le tante variazioni su un unico tema, quello dell'esistere, che non è di per sé identificabile con *determinati e specifici* elementi qualitativi.

Parlando delle qualità possiamo riferirci, come nel caso degli oggetti, a qualità *sensibili* o a qualità *ideali*, a seconda che esse siano percepibili dall'*esperienza* (interna o esterna) o "visibili" dalla mente o dalla ragione.

Esempi di qualità sensibili possono essere "verde", "duro", "soffice", ma anche, ad es., l'impronta qualitativa di un moto di speranza o di timore da parte dell'esperienza interna la quale, per così dire, salta l'intermediazione degli organi sensoriali e apprende immediatamente i moti dell'animo.

Esempi di qualità ideali possono invece essere le qualità degli oggetti astratti che appartengono alla logica e alla matematica pure, come ad es. l'essere senza parti di un punto geometrico, l'infinità attuale della serie di tutti i numeri naturali, ecc.

Ora, il discorso sulle qualità è abbastanza complesso, poiché esistono qualità di diverse tipologie e con diverse caratteristiche: ad es. alcune qualità non sono altro che descrizioni degli aspetti strutturali e morfologici di un oggetto o di un evento, e dunque finiscono col rientrare in una struttura articolata e composita; altre qualità, invece, derivano dai modi con cui un soggetto interagisce con qualcosa, perché quando dico, ad es., che "un divano

è comodo”, intendo in realtà riferirmi a una possibile interazione tra il divano ed eventuali persone che lo usano.

Il prossimo capitolo sarà proprio dedicato al problema delle qualità, per mostrare, in fine, che le realtà immateriali *non possono essere qualità, o predicati, degli oggetti o degli eventi*, poiché non rientrano in nessuna tipologia possibile di qualità o di predicati.

Per ora, parlando di qualità, sensibili o ideali che siano, intendo riferirmi a *qualità semplici*, ossia a qualità ben precise e definite che *aderiscono, in modo lineare ed evidente*, a un certo oggetto o a un certo evento (o a un certo insieme di oggetti e di eventi), senza costituire descrizioni di una struttura, o senza alludere a interazioni con un soggetto (anche se magari presuppongono interazioni come loro condizioni).

Si tratta, insomma, di quelle qualità che possono, se conglobate insieme in una *struttura* specifica e determinata, definire e caratterizzare gli oggetti e gli eventi *come tali*, ma che *in se stesse* non hanno forma e non hanno struttura – ad es. il *quid* di un certo colore, o l'essere qualitativo di un certo sentimento, o di certe gradazioni di luminosità ecc.

Per es., un *tavolo* è un'unità strutturata di certe qualità specifiche e determinate che aderiscono perfettamente ai suoi limiti, come, per così dire, un vestito perfettamente attillato aderisce linearmente al corpo che lo indossa. Queste qualità – ad es. quadrato, colorato, duro, ligneo, solido, ecc. – appartengono linearmente alla natura del tavolo come oggetto fisico, e per questo sono qualità *semplici* e *basilari*: alcune di esse sono riportabili alla struttura del tavolo, a *come* il tavolo è fatto, altre a particolari eventi come funzioni del tavolo o a particolari interazioni con eventuali soggettività, e altre ancora sono dei *quid* senza forma e senza struttura, che possono essere mostrati e indicati ma non concettualizzati o definiti.

Per ora restringiamo l'analisi alle *qualità semplici e basilari*, intendendo per tali le qualità che aderiscono, in modo del tutto piano e lineare, alla struttura constatabile e definibile di un oggetto o di un evento, per cui si può dire che un oggetto “è fatto così e così” enumerando una serie di qualità che appaiono secondo determinate misure all'interno di un'unità strutturata in un certo modo.

Ebbene, simili qualità non manifestano alcuna densità ontologica, nel senso che, *di per se stesse considerate*, si limitano a coincidere con se stesse senza necessariamente rimandare a quella profondità misteriosa che, come si è visto precedentemente, è una caratteristica essenziale e imprescindibile di ogni fenomeno veramente sensato e significativo.

Gli oggetti e gli eventi, considerati soltanto *di per sé*, sono destinati ad esaurirsi, prima o poi, in un semplice insieme strutturato di qualità – il che varrebbe anche se queste qualità fossero infinite, poiché anche un insieme infinito di qualità è, alla fine dei conti, semplicemente e inesorabilmente soltanto se stesso.

Perché qualcosa sia autenticamente espressivo e significativo, perché sia veramente e non solo illusoriamente affascinante e meraviglioso, esso deve *contraddire i propri limiti e la propria rigida identità*, il che vuol dire, detto altrimenti, che non può esaurirsi nelle semplici qualità e nella semplice struttura che lo costituisce: in esso deve per così dire “risuonare” una dimensione misteriosa e inesauribile che sola può donare *significato e profondità* a ciò che di volta in volta consideriamo.

Non a caso, posti di fronte a un oggetto vero che ci appare meraviglioso ed eccezionale, talvolta diciamo che *sembra finto*, mentre, al contrario, quando qualcosa di finto e di artificiale suscita la nostra stupita meraviglia, allora tendiamo ad esclamare che esso *sembra vero*: qualcosa può apparirci affascinante e veramente meraviglioso solo se, in un certo senso, *supera se stesso e non è solo e soltanto se stesso* – il che vale, naturalmente, anche per l’universo come oggetto naturale considerato nel suo insieme, il quale può essere bello e meraviglioso soltanto se non è solo e soltanto universo e natura, soltanto se risplende di una “luce” oltremondana e misteriosa, e in tal senso nessuno può fare a meno, se è sincero con se stesso, di notare che la bellezza ha un aspetto che in senso lato può definirsi religioso, ossia trans-naturale e trans-materiale. Detto altrimenti, qualcosa può essere autenticamente significativo e profondo soltanto se, in senso lato, *risplende o luccica* di uno splendore non meramente fisico-naturale: infatti lo splendore, o il luccichio di qualcosa, costituiscono il suo autotravalicarsi, come se le modalità definite del qualcosa si proiettassero tutte intorno sublimandosi nell’intensità inquieta dell’infinito (lo splendore, o il luccichio, rappresentano la presenza avvertibile e “visibile” dell’assoluto e dell’infinito nella cosa finita e determinata).

Ebbene, a questo punto possiamo concludere, tirando le somme, che né l’esistenza come pura datità basilare, né le semplici e lineari qualità che aderiscono alla struttura degli oggetti e degli eventi, possiedono, *di per se stesse considerate*, quella densità ontologica e quella profondità che risultano essenziali e determinanti per conferire senso e significato alle cose e alla realtà.

Ci troviamo al cospetto di puri *quid* in se stessi superficiali e diafani, a meno che essi, come in seguito vedremo, non siano immersi in “qualcosa” che li trasfigura e li rende sensati e significativi.

E' quello che succede, per fare un esempio, quando il verde di un albero cessa di essere soltanto una qualità semplice e lineare che aderisce a un oggetto naturale, e, diventando un verde *bello* e *suggestivo*, non è più, in un certo senso, soltanto se stesso, ma viene trasfigurato e rigenerato da un'apertura che lo salva dal suo isolamento, e in cui vive "qualcosa" di inesauribile (un *bel* colore non è più *soltanto* un colore).

7. I quid ontologicamente densi: la profondità delle realtà immateriali

Ogni mondo possibile, fosse anche il più perfetto e il più apparentemente meraviglioso, prima o poi sarebbe comunque destinato a deludere e ad annoiare, il che vuol dire che, sia pure in un tempo magari lunghissimo, sarebbe condannato, come una batteria che prima o poi inevitabilmente si scarica, ad esaurire il suo fascino e la sua attrazione.

Gli oggetti, gli eventi e le loro qualità sono, per così dire, dei conglomerati di puri *quid* privi di densità ontologica.

L'addensarsi e l'agglomerarsi di tali *quid* danno l'impressione di una temporanea complessità e di una momentanea profondità: ma si tratta, in definitiva, di illusioni destinate a dissolversi non appena l'analisi mostra, davanti al nostro sguardo, il "nudo e crudo" essere-in-un-certo-modo di ogni mondo possibile.

A tal proposito, la profonda sensibilità dei mistici e degli uomini autenticamente religiosi ha capito una verità nobilissima e aurea: ha compreso che nessun mondo possibile è in grado di salvarci dalla carenza di senso e di significato, ossia, detto altrimenti, che la salvezza (ammesso che essa ci sia e si dia) non può derivare dalla dimensione puramente mondana e prosaica: solo, per così dire, l'irruzione di "qualcosa" che non è un oggetto, un evento o un mondo, può nutrire e irrorare, come una linfa ristoratrice, l'aridità e la miseria, alla lunga *inevitabili*, di *ogni* mondo esistente e possibile – l'uomo profondamente religioso non va alla ricerca di un altro mondo, ma della "chiara luce dello spirito", che sola può rendere sensato e significativo qualsiasi mondo possibile.

Non esiste *mondo*, per quanto eterno, efficiente e perfettamente funzionante, che possa rendere veramente felice l'animo umano, tant'è vero che perfino il paradiso, nel momento in cui venisse immaginato come un mondo di oggetti perfetti coronato da un dio che a sua volta è una specie di super-oggetto onnipotente, finirebbe col risultare, in un tempo infinito, mortalmente noioso e insopportabile – il fatto è che, se esistesse il paradiso, non avrebbe alcun senso tentare di immaginarlo come un mondo ulteriore che si aggiunge agli altri

mondi esistenti, così come non avrebbe senso tentare di entificare Dio come una specie di super-oggetto o di super-ente.

Ora, considerato che solo il *senso* e il *significato* possono soccorrere e salvare l'uomo dalla sua condizione di "caduta" al livello dei semplici oggetti e dei semplici eventi, e considerato il nesso indissolubile tra il senso, il significato e una *profondità* che non può esaurirsi nell'insieme dei fatti e dei mondi possibili, è evidente che gli oggetti e gli eventi *non possono da soli salvare l'uomo* (il che è stato, come abbiamo appena visto, perfettamente intuito dalla sensibilità dei mistici, dei metafisici e della religiosità intesa come rapporto fiducioso ed essenziale con un piano altro e più alto di quello semplicemente mondano).

Il problema, ora, è capire se esistono, nei contesti concreti che ci capita di abitare, fenomeni che esplicano, in modo pregnante, un rapporto privilegiato e costitutivo con la profondità di ciò che è misterioso e dunque autenticamente significativo.

La mia ipotesi, che cercherò di convalidare attraverso una serie di descrizioni fenomenologiche, è che fenomeni di tal genere esistono e *si mostrano*, abitando immaterialmente lo spazio e trasfigurando intemporalmente il fluire del tempo, quel fluire in cui gli oggetti e gli eventi sono destinati prima o poi inesorabilmente a naufragare: si tratta delle nostre ben note *realtà immateriali*, le quali, come ben sappiamo alla luce delle considerazioni svolte in precedenza, non sono né oggetti né eventi, né, tanto meno, semplici fenomeni psichici o mentali tipici della cosiddetta "esperienza interna".

Gli oggetti e gli eventi, dal canto loro, *partecipano* al piano più alto e significativo delle realtà immateriali, e proprio attraverso questa loro partecipazione acquistano un senso e un significato.

E' molto importante sottolineare che non si tratta di una partecipazione a un altro mondo, come ad es. il mondo iperuranico delle forme platoniche, poiché nessun mondo può in definitiva salvarci, neppure un mondo perfetto composto di entità eterne ed esenti da ogni difetto: in tal senso sono giustissime tutte le critiche da più parti rivolte alle religioni, considerate come creazioni artificiali di *mondi* posticci e fasulli che hanno spesso il compito di consolare i perdenti e i falliti (Feuerbach, Nietzsche, Marx, Stirner, ecc.).

Non dobbiamo tuttavia confondere le religioni popolari e volgarizzate, con i loro teatrini inventati per la credulità delle persone semplici, con l'autentica e profonda *religiosità* che ha animato i grandi mistici e certi grandi uomini attraverso le avventure della storia: ebbene, la religiosità è pur sempre un atteggiamento esistenziale di invocazione di un piano altro e più alto di quello mondano, ma proprio per questo essa, se è autentica e se

non si riduce a idolatria banale e volgare, non richiede l'accesso a un altro mondo magari fatto di cose bellissime e perfette.

Non è un altro mondo ciò di cui l'uomo profondamente e autenticamente religioso sente il bisogno, ma è, il che è molto diverso, la partecipazione alla vita e al "soffio" dello *spirito*, di quello spirito che è il *senso* e il *significato* delle cose, ma che *non è un'altra cosa né un altro oggetto*, e che non può in alcun modo esaurirsi in un mondo possibile, fosse anche il migliore, il più bello e il più meraviglioso.

Quando i testi sacri parlano di "un altro mondo", in fondo di tratta semplicemente di una metafora per cercare di rendere l'idea di un'*intensità* viva e significativa che non può mai ridursi a una serie di oggetti e di eventi, proprio perché essa è il *quid* ineffabile e inesprimibile che *rende significativi* gli oggetti e gli eventi (e di conseguenza i mondi).

Giordano Bruno, Friedrich Nietzsche, e con loro tutti i panteisti e i valorizzatori della terra e dell'al di qua, hanno fatto di tutto per trovare una simile intensità nelle dinamiche immanenti della concretezza, rifiutando qualsiasi fuga nel trascendente: tuttavia, nonostante gli sforzi eroici di questi tentativi, nessuno è mai riuscito a ridurre il significato, la profondità e l'intensità dell'esistenza a un fatto, a un oggetto, a un evento o a una serie di oggetti e di eventi, poiché sempre persiste, e non verrà mai eliminata, la differenza tra lo slancio vitale e dinamico dell'immanenza e le cose mondane e "materiali" che troviamo sulla nostra via: con buona pace di tutti gli immanentisti, nessuno è mai riuscito a fare a meno di un'intensità che, alla fine di tutti i conti che si possono fare, non coincide affatto con le strutture definibili dei fatti che costituiscono un mondo.

Questa intensità è, per così dire, la "luce" che resta dopo che le sono stati sottratti tutti i fatti, tutti gli oggetti e tutti gli eventi.

Questa "pura luce" è lo spirito: esso è come il chiarore limpido e terso di una bella giornata, il quale trasfigura e trasforma *totalmente* un paesaggio prima grigio, fosco e pesante, rendendolo veramente un *tutt'altro* paesaggio, senza che tuttavia sia cambiato nulla sul piano degli eventi e degli oggetti che lo costituiscono e lo formano.

Si tratta di un chiarore, terso e trasparente, che non è un altro paesaggio o un altro mondo, magari fatto di cose più belle e più perfette, il quale si sostituirebbe al primo mondo e dunque ricadrebbe inevitabilmente nei limiti di ciò che è solo e soltanto mondano e oggettuale (prima o poi tutti i mondi annoiano e deludono...).

Ora gli oggetti e gli eventi, i quali costituiscono la "stoffa" di cui sono composti i *fatti* di un mondo, possono, in misura minore o maggiore, partecipare alla "pura luce" dello spirito ed essere permeati e trasfigurati da essa.

L'elemento importante da considerare e da sottolineare è che questa partecipazione avviene, concretamente, tramite le *realità immateriali* descritte e considerate in queste ricerche: sono questi fenomeni a intrattenere un rapporto privilegiato con la densità misteriosa che costituisce, come in precedenza abbiamo visto, l'ingrediente essenziale e determinante di ogni significato veramente autentico ed espressivo.

Si tratta, in tal senso, di fenomeni dotati di uno spessore significativo che manca ai fatti, agli oggetti e agli eventi, di qualunque tipologia essi siano, compresi eventuali oggetti eterni come le forme platoniche (anch'essi sarebbero in definitiva superficiali).

Per fare un esempio, la notte diviene tutt'altra cosa nel momento in cui non viene più considerata sul piano solo e soltanto astronomico, cioè come semplice fatto costituente il risultato di una certa combinazione di oggetti e di eventi: diviene tutt'altra cosa nel momento in cui i "sensori finissimi" dell'animo umano ascoltano e accolgono il suo "spirito", cioè il *quid fascinoso e misterioso* che irradia e origina il suo significato.

C'è veramente uno "spirito" che satura e permea la notte, e che risplende tutt'intorno di una luce otticamente invisibile, mentre sarebbe del tutto fuorviante ridurre questa *realità* a un mero fatto psicologico presente "nella mente" degli uomini - "nella loro mente" possono semmai esserci le reazioni psicologico-emotive suscitate dall'incontro con un simile fenomeno, non ultima la possibilità di una chiusura mentale completa, di un rifiuto, magari inconsapevole e non voluto, ad accoglierlo.

Ed ecco che la notte, nel momento in cui viene considerata nella sua originaria partecipazione a una realtà immateriale che la attraversa e la rende significativa, *acquisisce una profondità* che essa non può e non potrà mai avere se viene considerata soltanto come un insieme di fatti descrivibili e definibili sul piano astronomico-naturale.

In realtà la notte non è mai stata soltanto un insieme di fatti, il considerarla tale è avvenuto dopo un complesso lavoro di astrazione e di restringimento dei significati che l'ha ridotta a un residuo composto di oggetti e di eventi strutturalmente definibili e quantitativamente misurabili, prosciugandola, per così dire, dall'apertura significativa che essa in realtà ha sempre avuto; apertura significativa che in seguito è stata, dal soggettivismo e dallo psicologismo così in voga ai nostri tempi, cacciata a forza "nella testa" o "nella mente" degli uomini.

In realtà gli oggetti e gli eventi sono *sempre* permeati e attraversati dal significato delle realtà immateriali, anche se queste ultime possono mostrarsi in modo più o meno intenso e talvolta quasi impercettibile, oppure possono non venire minimamente considerate dal senso pratico di chi, eccessivamente coinvolto e travolto da occupazioni di natura

materiale, si concentra esclusivamente sulla tangibilità e sulla misurabilità degli oggetti e degli eventi (in questo caso si verifica un oblio pressoché totale della dimensione spirituale e immateriale, come accade, ad es., nell'affaccendarsi borghese e consumistico, il quale è tutto preso e indaffarato intorno alle cose e agli eventi di carattere mondano).

Anche per quanto riguarda la datità basilare della pura esistenza, *in se stessa* essa è priva di senso e di densità ontologica (come si è visto nei paragrafi precedenti), per cui, se viene considerata solo di per sé, può generare il tedio depresso e pesante che deriva dal trovarsi di fronte ad una nuda massa insensata, al puro coacervo dell'esistenza senza alcuna ragione e senza alcun perché, dunque senza alcun significato che la attraversa e la fa risplendere (allora si tratta di un esistere fosco, scialbo e opaco).

Ma se prestiamo la dovuta attenzione, tenendo desti e accesi i sensori finissimi del nostro animo e della nostra sensibilità - la cui attivazione è possibile solo sull'onda di un certo entusiasmo, il quale, lungi dall'essere solo e soltanto un moto psicologico, è dotato di un valore conoscitivo determinante, poiché l'uomo entusiasta riesce a vedere ciò che il triste e il depresso non vedono e non avvertono – noteremo che l'esistenza non è mai, del tutto e fino in fondo, sola e abbandonata: noteremo che, in misura più o meno intensa, l'esistere delle cose è attraversato e permeato da "qualcosa" di ineffabile e di inesprimibile, come se l'esistenza fosse, dal canto suo, la punta emergente di un abisso ontologico infinitamente vasto e significativo (ed è questo sentire, questo avvertimento, che genera la meraviglia estatica di fronte al mistero dell'esistenza).

Vale, per l'esistere delle cose e del mondo, lo stesso discorso prima rivolto al cielo e alla notte.

La notte può essere analizzata e considerata, per così dire, come un residuo di quell'unitarietà significativa e misteriosa con cui essa originariamente si manifesta, il che si verifica quando qualcuno si riferisce alla notte considerandola come un semplice insieme strutturato di oggetti e di eventi i quali, inevitabilmente, finiscono con l'esaurirsi in se stessi (e in tal senso ogni *struttura* è, in un certo senso, arida e "scheletrica", a meno che non venga vivificata da qualcosa di oltrestrutturale).

Ma la notte non è *soltanto* questo, anzi è molto, è *infinitamente* di più. Essa è costantemente permeata da un'"atmosfera" che non è un'entità in più che si aggiunge alle altre, e che neppure è un semplice moto psicologico presente nella mente o "nella testa" di chi la osserva e la considera.

Di notte non ci sono soltanto le stelle, la luna e l'oscurità otticamente definibile, come non c'è soltanto l'insieme di oggetti che definiscono il paesaggio circostante o la mente di chi eventualmente è lì ad osservarla.

Tutto ciò non esaurisce la notte, allo stesso modo in cui l'insieme di eventi che formano un corpo vivente non può esaurire la profondità inesauribile di un essere personale.

Manca infatti, per "completare la notte", l'*essenziale*, il quale non è un oggetto, né una serie di oggetti, di cose o di eventi, né, tanto meno, un'illusoria proiezione psicologica o mentale: manca, si potrebbe dire, il suo spirito, il quale abita immaterialmente lo spazio notturno rendendolo suggestivo, come una specie di *presenza invisibile ma avvertibile* dalla sensibilità fine ed esercitata di chi è disposto a coglierlo e ad accoglierlo.

Lo spirito della notte è come il significato enigmatico e misterioso dell'esistenza: è un puro *quid*, o un "che", *ontologicamente denso e inesauribile*, il quale permea, attraversa e trasfigura un certo insieme strutturato di oggetti e di eventi, donandogli quell'espressività che gli oggetti e gli eventi, con le loro qualità semplici che li compongono, e con la loro semplice esistenza, non possono in se stessi avere.

In questo senso soltanto le realtà immateriali, di cui ci andiamo occupando in queste ricerche, sono *quid* ontologicamente densi e profondi: esse intrattengono un rapporto immediato e diretto con lo spessore enigmatico che solo può rendere qualcosa veramente espressivo e significativo.

8. Il rapporto tra le realtà immateriali e la profondità di ciò che è misterioso

Per capire in che modo le realtà immateriali esprimono un rapporto con la dimensione inesauribile del senso e del significato, occorre esplorare i modi concreti che esse hanno di presentarsi abitando immaterialmente gli spazi.

Tanto per cominciare, nessuna realtà immateriale è percepibile dagli organi di senso considerati solo di per se stessi, né, tanto meno, può essere rilevata o captata da alcun apparato o macchinario di tipo sperimentale: nessuna realtà immateriale è dotata di *qualità sensibili*, come colore, sonorità, forma, dimensione, ecc.

Ciononostante, come abbiamo visto nei precedenti capitoli, le realtà immateriali non risiedono nella mente degli uomini, e sono del tutto irriducibili ai fenomeni instabili, temporali e cangianti che costituiscono l'esperienza interna dei soggetti senzienti e percipienti (non si tratta affatto, come invece vorrebbe il riduzionismo moderno, di proiezioni mentali).

Esse si vedono anche se non hanno colore, si sentono e si avvertono anche se non emettono suono alcuno, solo che a vederle è l' "anima", e non la sensorialità fisico-corporea, dove, ovviamente, per "anima" si intende la sensibilità globale dell'intera persona (e non certo della persona ridotta a mero congegno fisico).

I fenomeni di cui ci occupiamo abitano immaterialmente la spazialità concreta del mondo reale, nel senso che permeano e trasfigurano gli spazi naturali senza tuttavia occuparli materialmente, perché non avrebbe senso, ovviamente, ridurre simili fenomeni a un qualche tipo di metaspazio che si sovrapporrebbe allo spazio fisico, così come non avrebbe senso prendere le misure a questi fenomeni, i quali sono *intensi e inestesi*.

Ebbene, proprio descrivendo il modo con cui questa spazialità immateriale si presenta e si mostra, noi cercheremo di descrivere lo spessore ontologico connaturato ai fenomeni che ci interessano.

Cominciamo col dire che, a differenza delle qualità semplici e lineari che definiscono, nell'ambito di una certa struttura, gli oggetti e gli eventi, i fenomeni immateriali di cui ci occupiamo formano, piuttosto, *campi qualificati* in cui gli oggetti e gli eventi sono immersi e da cui essi sono abitati e attraversati.

Con l'espressione "campo qualificato" intendo alludere a ciò che, pur qualificando in una certa maniera gli oggetti e gli eventi, non può ridursi a una loro qualità semplice e specifica, *non può cioè ricondursi a una qualità che definisca precisamente qualcosa e aderisca linearmente a qualcosa*, così come un vestito perfettamente attillato aderisce a un certo corpo ed è perfettamente coestensivo ad esso.

I campi qualificati delle realtà immateriali non coincidono mai con le qualità chiaramente definibili e precisamente localizzabili degli oggetti e degli eventi.

Infatti, mentre le qualità semplici e precisabili sono precisamente misurabili e localizzabili nella struttura più o meno visibile di un oggetto o di un evento, e comunque *occupano* sempre certe porzioni di spazio fisico o logico, i campi qualificati delle realtà immateriali *trasfigurano e permeano tutte le qualità di un oggetto o di un evento*, determinando in esse notevoli trasformazioni anche profonde, ma, nonostante ciò, è *impossibile individuarli precisamente*, poiché sfuggono ad ogni localizzazione precisa e misurabile.

Le realtà immateriali abitano gli spazi ma sono per così dire "sfuggenti", nel senso che è impossibile trovare proprio in una certa porzione di spazio una realtà immateriale, come invece si trova una certa qualità sensibile da qualche parte precisamente individuabile.

Le qualità semplici che aderiscono ad un oggetto e che sono ad esso coestensive, anche se sono puri *quid* o "che" (privi di densità ontologica), nel momento in cui si realizzano e si

incarnano, occupano pur sempre certe porzioni di spazio (fisico o logico) estendendosi in esse; il che vale anche per le qualità non sensibili, come ad es. l'intelligenza di qualcuno, la quale si estende in una spazialità di sua competenza, ad es. in certi comportamenti ben precisi o in certe azioni particolari.

Diverso è il caso, ad es., dell'immaterialità reale di un *essere personale*: quest'ultimo si effonde e si irradia in *tutti* i comportamenti e gli eventi che riguardano una certa persona, in tutte le opere e in tutte le azioni che le competono, ma tuttavia *nessuno troverà mai l'essere personale in alcun luogo specifico e individuato*, così come si trova un oggetto, un evento o una certa qualità chiaramente determinabile.

L'individualità irripetibile di una persona è *ovunque e, in pari tempo, in nessun luogo specifico* del suo corpo vivo, delle sue azioni e delle sue opere: la spazialità immateriale significa l'abitare uno spazio senza occuparlo, ed è una caratteristica in certo modo contraddittoria e paradossale, per cui le realtà immateriali in un certo senso *sono e al contempo non sono* negli spazi concreti e naturali che esse permeano e trasfigurano.

La fenomenologia, cioè il modo di apparire e di manifestarsi, che contraddistingue i fenomeni immateriali, è radicalmente diversa non solo da quella degli oggetti e degli eventi, ma anche da quella di qualsivoglia qualità che aderisca in modo lineare a un oggetto o ad un evento, e che sia direttamente e naturalmente causata o originata da quest'ultimo.

Ecco il motivo per cui, in questo caso, noi non ci troviamo di fronte a semplici qualità degli oggetti e degli eventi, ma a *campi immateriali in cui* gli spazi fisico-naturali sono "immersi" e *da cui* essi sono permeati, trasfigurati e attraversati: *il che esclude che le realtà immateriali possano essere ridotte a semplici epifenomeni delle cose*, come sono le qualità precisamente individuabili e localizzabili delle cose stesse.

Per fare un esempio, non avrebbe senso ridurre la profondità di un essere personale a una semplice *qualità* in certo modo "emessa" da un corpo vivente o coestensiva ad esso, si tratti pure di una qualità non sensibile come l'intelligenza o la perspicacia: infatti l'essere personale è, per così dire, il *quid* immateriale che permea, trasforma profondamente e determina *ogni* qualità del corpo e della psiche, abitando immaterialmente *tutte* le qualità di una persona e influenzandole decisamente col suo potere attivo e "sostanziale" (la persona non può essere ridotta a un epifenomeno, essa è sempre un *soggetto* e mai un predicato).

Ecco perché, quando una persona che muore inesorabilmente ci abbandona, sarebbe oltremodo riduttivo sostenere che, semplicemente, un corpo vivente "ha smesso di

manifestare una sua qualità, o alcune sue qualità”: la frase risulterebbe bizzarra e paradossale, e, diciamolo francamente, chiaramente assurda.

Allo stesso modo, la “pace che è su tutte le cime” è un *quid* immateriale che permea e trasfigura profondamente *ogni* oggetto, *ogni* evento e *ogni* qualità sensibilmente individuabile negli oggetti e negli eventi che sono presenti lassù, per cui, ancora una volta, sarebbe riduttivo sostenere che, semplicemente, lo spirito di un luogo sia una semplice qualità precisamente localizzabile analoga, ad es., al verde degli alberi o alla durezza delle rocce.

Anche in questo senso salta subito agli occhi la differenza profonda, per così dire il brusco salto di livello ontologico, tra i fenomeni immateriali che stiamo analizzando e ogni tipologia possibile di oggetti, di eventi o di qualità che ineriscono e aderiscono agli oggetti e agli eventi.

9. Il carattere “oltremondano” delle realtà immateriali e la loro origine celata e significativa

Ci stiamo avvicinando alla conclusione del capitolo, in cui, spero, i bandoli delle matasse prima lasciati liberi finalmente si riannoderanno.

Occorre partire proprio da quanto appena detto alla fine del precedente paragrafo: le realtà immateriali manifestano, fenomenologicamente, una netta differenza di livello ontologico rispetto agli oggetti, agli eventi e alle qualità che possono caratterizzare qualsiasi mondo possibile – ricordiamo che un mondo altro non è che un insieme di fatti, cioè di combinazioni realizzate di oggetti e di eventi.

In altre parole, i fenomeni immateriali, anche se appaiono attraverso i luoghi fisici, *non provengono da alcun luogo fisico e naturale delle cose e del mondo*: la loro origine è, per così dire, “trans-naturale” e “oltremondana”, nel senso che essi, pur permeando e abitando certi luoghi specifici, non possono essere originati dagli oggetti e dagli eventi di questi stessi luoghi, dato che possiedono caratteristiche totalmente diverse, e addirittura opposte, rispetto a quelle che contraddistinguono gli oggetti e gli eventi di ordine fisico e naturale.

Se escludiamo, come abbiamo già ampiamente mostrato nei capitoli precedenti, che i fenomeni immateriali siano proiezioni mentali o psicologiche presenti soltanto nella mente dei soggetti senzienti, è evidente, alla sensibilità genuina di qualsiasi essere umano che non si chiuda nei suoi preconetti e nei suoi schemi precostituiti, che questi fenomeni possiedono uno spessore significativo, una profondità e una *densità* che essi

cesserebbero totalmente di avere se fossero ridotti a moti psicologici, oppure a semplici oggetti e a semplici fatti mondani e naturali.

Potremmo dire che si tratta di fenomeni che abitano il mondo, che soggiornano *nel* mondo, ma che non sono *del* mondo, nel senso che non vengono naturalmente e linearmente originati dalla dimensione puramente immanente.

Per esprimerci con parole ancora diverse, una delle caratteristiche fenomenologiche più rilevanti delle realtà immateriali è il loro *provenire da lontano*, da un orizzonte che è più vasto e ampio dell'orizzonte dei fatti e degli eventi.

Le realtà immateriali permeano e attraversano le cose, gli oggetti e gli eventi, ma, come il vento che arriva improvviso senza essere generato dagli alberi che esso stesso smuove e anima, esse appaiono improvvisamente giungendo "da lungi".

L'individualità irripetibile di una persona, ad es., *appare* alla nascita e *scompare* con la morte, ma il suo luogo di provenienza resta misterioso, poiché, come abbiamo in parte visto in precedenza e come vedremo nella seconda sezione di questo libro, il *quid* immateriale dell'essere personale non è un oggetto, non è un evento o una serie di eventi (e di conseguenza non è neppure una funzione di qualche oggetto, poiché qualsiasi funzione, come il pensare, il camminare ecc., è a sua volta un evento o una serie di eventi), e tanto meno è una semplice qualità che aderisce linearmente a qualcosa (per es. al corpo vivente).

In tal senso le realtà immateriali sono in costante contatto con un orizzonte più vasto di ogni mondo possibile, cioè di ogni condizione di *chiusura mondana*: ogni fenomeno immateriale proviene da una sorgente ontologicamente densa e sovrabbondante, da un'origine che, in via di principio, è inesaurita dal mondo.

Certamente si tratta di fenomeni che permeano e abitano gli oggetti e gli eventi fin nel loro centro più intimo: essi vanno ad insediarsi nel centro profondo delle cose, il quale però non è un centro fisico, ma è, invece, un *centro ontologico* in via di principio introvabile in qualsivoglia luogo naturale degli oggetti e degli eventi.

Proprio per questo le realtà immateriali, pur mostrandosi nel mondo, pur abitando e trasformando gli spazi, sono in costante contatto con le regioni dell'invisibile e dell'inconoscibile, e proprio per questo sono significative ed espressive - diciamo che il loro nucleo ontologico non appare mai, come mai appare il centro vivo e profondo di una stella.

In precedenza abbiamo sottolineato l'indissolubile legame tra ciò che è veramente sensato e significativo e ciò che è misterioso e nascosto, mentre se qualcosa si rivela

completamente sotto il nostro sguardo esso finisce con l'”essere ciò che è” e col perdere ogni attrattiva, a meno che non resti in un vivo e pulsante contatto con le regioni inesplicite di ciò che non si rivela (il che accade, ad es., quando qualcosa risplende ed è bello e suggestivo).

Mentre però gli oggetti e gli eventi, così come le loro qualità, mostrano per così dire una profondità solo temporanea e provvisoria, poiché prima o poi rivelano solo altri oggetti e altri eventi destinati ad esaurire la propria densità, le realtà immateriali, non essendo *del* mondo ma giungendo da orizzonti vasti e inesauribili, sono messaggeri che portano nel mondo la profondità di ciò che è, e che per ora è destinato a restare, enigmatico e almeno in parte celato.

Proprio per questo i fenomeni immateriali *aprono la caverna del mondo*, nel senso che introducono nella chiusura di ciò che è mondano l'intensità del senso e del significato: essi, per così dire, fluidificano e ammorbidiscono le pareti del mondo, e di ogni mondo possibile, lasciando passare “qualcosa” che è sì incomprensibile, ma che, levigando l'eccessiva durezza dell'autosufficienza fisico-naturale, è come una possibilità libera che permette al mondo di respirare.

Dal canto suo ogni realtà immateriale ha un'origine nascosta, la quale non è visibile neppure immaterialmente e si situa in una *profondità* che non appare alla superficie. C'è, per così dire, una specie di “punto di fuga” per cui le realtà immateriali sono in costante contatto con la loro sorgente segreta (in tal senso l'essere *sorgivo* è una caratteristica essenziale di questi fenomeni).

Ciò che appare immaterialmente, abitando lo spazio esteso degli oggetti e degli eventi, è il fascio o la serie di *emanazioni* provenienti dall'origine segreta e nascosta del fenomeno immateriale. In tal senso le superfici, per essere espressive, debbono essere animate dallo splendore oscuro della profondità sottostante, la quale è la sorgente viva della loro intensità.

E' come se le realtà immateriali fossero *stelle* di cui sono immediatamente visibili solo i raggi che si irradiano al loro esterno. Noi avvertiamo concretamente che i raggi di una stella scaturiscono da un nucleo che li genera dal centro di una profondità invisibile: proprio per questo la stella è espressiva, proprio perché essa brilla di una luce che si autoproduce da una profondità sottostante.

Ebbene, la profondità invisibile da cui ogni fenomeno immateriale giunge e proviene “non è del mondo”, nel senso che non esiste luogo fisico, oggetto o evento del mondo in cui si possa trovare la sorgente di provenienza di questi fenomeni: eppure essi sono più che mai

reali, vivi ed espressivi, e, per essere tali, devono, giocoforza, intrattenere un costante rapporto con un'origine celata e non manifesta, che non potrà mai essere trovata nel mondo e nella natura.

A tal proposito, vorrei sottolineare il fatto che una delle caratteristiche più notevoli di tutto ciò che è *vivo* o *vivente* – di qualsiasi livello di vita si tratti, dalla vita semplicemente biologica a quella spirituale e artistica – è il carattere *sorgivo*: è vivo tutto ciò che si autoorigina, in modo talvolta imprevedibile e “incandescente”, da una sorgente situata nelle profondità invisibili di un “interno” mai rivelato.

In questo senso è vivo solo ciò che, per così dire, brilla di luce propria e non di luce riflessa, di una luce che parte da un nucleo celato che “emana raggi”: la vita è intensità sorgiva e luminosa, caratteristiche, queste, che mancano totalmente al *movimento* considerato solo di per sé; il movimento di parti estese, infatti, è opaco, esteso ed eterogenerato, nel senso che non ha di per sé alcuna libertà autonoma di autooriginarsi liberamente nelle sue proprie modalità.

Qualcosa è tanto più vivo quanto più è in grado di autoprodursi liberamente, quanto più è una sorgiva e potente *causa sui*, mentre ciò che del vivente si manifesta è costituito dalle emanazioni, o dai “raggi”, di una profondità irriducibile a qualsivoglia forma di superficie o di movimento (cosa che vale, secondo me, anche per la vita intesa in senso puramente biologico, anche se, in questo caso, l'essenza della vita si realizza in modo spesso impedito e imperfetto, ed è quanto cercherò di mostrare nel capitolo sulla vita e la morte contenuto nella seconda parte del libro) .

Tornando, ora, ai nostri fenomeni immateriali, essi sono più che mai vivi ed espressivi (del resto l'essere espressivo implica *sempre* l'essere in qualche senso vivo): proprio per questo, essi non possono coincidere con la loro parte manifesta, ma devono essere in costante contatto con la loro sorgente celata e non visibile, la quale, torno a ripeterlo, non può trovarsi da qualche parte del mondo fisico-naturale.

Per fare un esempio e per completare le generalizzazioni astratte con qualche descrizione, appare evidente, a chiunque apra bene lo sguardo ad ampio raggio della sua sensibilità complessiva (a colui, insomma, che non guardi solo con i suoi occhi fisici), che lo spirito di una valle o di una foresta, l'atmosfera solenne e atemporale che nel silenzio espressivo di un bosco o di una vallata permea e attraversa lo spazio tutt'intorno, pur essendo “là fuori” e abitando *realmente* in quei luoghi, non deriva linearmente da alcun oggetto, da alcun evento e da alcuna qualità sensibile degli alberi o delle montagne. Infatti

non avrebbe senso ridurla, semplicemente, a una cosa fra le altre, oppure ad una qualità fra le tante come la durezza delle rocce o il colore della vegetazione.

Piuttosto, ci troviamo di fronte a un “campo immateriale” che permea e attraversa *ogni* qualità sensibile, *ogni* oggetto e *ogni* evento, *trasfigurando atemporalmente* l'intero paesaggio, il quale, permeato dall'immaterialità del suo spirito, viene per così dire innalzato ad un livello ontologico superiore, poiché nulla, all'interno degli oggetti e dei fatti lì presenti, possiede le caratteristiche del “campo qualificato” che li trasfigura e li trasforma radicalmente – gli oggetti, gli eventi e le qualità *occupano* lo spazio fisico, sono estesi, divisibili e temporali, laddove, al contrario, lo spirito della valle o della foresta manifesta caratteristiche addirittura *opposte* rispetto a queste ultime.

L'atmosfera solenne e atemporale che satura una foresta o una vallata silenziosa non proviene da alcun luogo fisico-naturale della foresta o della vallata intese come semplici insiemi di fatti, cioè di combinazioni possibili di oggetti e di eventi: i fatti, piuttosto, sono *immersi* in un'“aura” che li supera, li trascende e li oltrepassa, in un'“aura” che è apparsa a un certo punto e che viene da lontano, per scomparire a un certo punto, quando i luoghi fisici cesseranno di esistere, tornando lontano.

In altre parole, in una foresta silenziosa si manifesta una presenza che supera tutti gli enti particolari in essa contenuti, e che, superandoli, li comprende e li ricomprende dentro di sé, permeandoli e attraversandoli. Mentre questi ultimi nascono, divengono e muoiono, la *profondità eccedente* che li permea e li comprende resta stabile, immutabile e imperturbata, senza subire cambiamenti di sorta. Una foresta può cambiare totalmente nel corso dei millenni, nessun albero sarà più lo stesso e le forme saranno tutte cambiate, ma il suo spirito resterà sempre dov'era, immutabile, sempiterno e stabile, sarà sempre *lo stesso* spirito che risplenderà per secoli attraverso le forme mutate degli arbusti e degli alberi: tutt' al più potrà succedere che, al venir meno dell'intera foresta, esso esca di scena e scompaia, come un tempo era apparso al comparire degli alberi e delle fronde che, forse, sono in un certo senso “antenne” in grado di captarlo e di richiamarlo.

Le realtà immateriali a un certo punto arrivano e a un certo punto scompaiono, ma, a differenza degli oggetti e degli eventi i quali sono, per così dire, interamente intramondani, esse intrattengono un costante rapporto con un luogo di provenienza più vasto del mondo e inesaurito dal mondo (e anche da ogni mondo possibile).

Per fare un altro esempio, pensiamo all'orizzonte terso e azzurro che caratterizza la linea del crepuscolo in certe sere che sembrano magiche.

Esso manifesta un fascino enigmatico, come se comunicasse, in modo sobrio e non invasivo, una profondità misteriosa che mai potrà essere rivelata nel qui-e-ora della dimensione mondana: l'espressività dell'azzurro, dunque, rimanda a un punto di fuga che, per così dire, è situato "dietro le quinte del mondo", nelle regioni del non rivelato e dell'inespresso, delle quali esso è, per così dire, il messaggero silenzioso.

10. Il rapporto tra la profondità oltremondana delle realtà immateriali e il carattere intramondano degli oggetti e degli eventi

Gli oggetti e gli eventi, tipici di un mondo, manifestano, a loro modo, un qualche genere di profondità, poiché, come il grande Anassagora ha intuito agli albori del pensiero filosofico, anche nel più piccolo granello di sabbia è contenuto l'infinito, cioè una serie praticamente illimitata di elementi sorprendenti e variegati che possono essere, volta per volta, scoperti e rivelati dal progresso della ricerca scientifica e dell'indagine umana.

Tuttavia gli oggetti e gli eventi fisico-naturali, considerati solo di per se stessi, sono latori, per così dire, di una profondità soltanto *intramondana*, la quale, anche se giustamente esalta la curiosità e il desiderio di conoscenza delle menti umane, è comunque destinata, prima o poi, ad esaurirsi in se stessa, e dunque a non essere, fino in fondo e veramente, espressiva e significativa: si tratta di un effetto di profondità destinato, come le batterie che finiscono con lo scaricarsi, a consumarsi, quando, sotto gli occhi ormai appagati dello scienziato o del filosofo, si dovesse presentare il *quadro completo dei fatti* i quali, anche se infiniti e numericamente illimitati, in definitiva coincidono con se stessi.

Qualcosa non può sorprenderci e affascinarci se finisce con l'essere solo ciò che è: se per es. una formula o una legge scientifica ci esalta e ci meraviglia per la sua eleganza e per la sua semplicità, è perché essa, in fondo, risplende di un significato che non può coincidere col nitore formale dei numeri e dei rapporti matematici considerati solo in se stessi (affascina e meraviglia solo ciò che, in senso lato, "luccica" o "risplende", nel senso che si autotravalica in direzione di "altro").

Ora, la profondità intramondana degli oggetti e degli eventi è sicuramente significativa e suggestiva, ma, e questo è molto importante sottolinearlo, non lo è mai solo di per se stessa: scoprire il significato di ogni più piccolo e inapparisciente evento significa, infatti, addentrarsi in una dinamica che, in fondo, *attira e chiama lontano*, verso una lontananza che, nell'essere infinita e inesauribile, in definitiva non appartiene alla chiusura di un

oggetto, di un evento o di un mondo (ogni mondo, a differenza dell'illimitata apertura dell'essere, in quanto mondo è chiuso e autosufficiente).

Oggetti ed eventi sempre più sorprendenti e inaspettati incuriosiscono e affasciano perché negano e superano la scialba e opaca superficie del reale, provocando, nelle "pareti del mondo", scuotimenti, varchi e spiragli che lasciano passare "qualcosa attraverso", come se, dalle dinamiche imprevedibili scoperte dagli scienziati e dall'umana ricerca, si sprigionassero "luci" e "raggi".

La differenza tra le cose che risplendono e la loro luce *non può mai essere eliminata*, come invece pretenderebbero certe impostazioni immanentistiche col loro tentativo di trovare il senso e il significato soltanto nel mondo e nella sfera "materiale" e naturale.

In altre parole, se certi oggetti e certi eventi affasciano e suggestionano, è perché *non sono mai solo e soltanto oggetti ed eventi*, e se il mondo stesso è bello e meraviglioso lo è perché *non è mai solo e soltanto mondo*, ossia perché appare permeato, attraversato e trasfigurato da un valore che lo oltrepassa.

Per attingere questo valore, per far sì che esso si sprigioni e si liberi, occorre *scendere in profondità*, con un processo che spesso è ascetico e faticoso, perché deve negare la comodità superficiale e piatta di ciò che è magari piacevole ma scontato, e quindi chiuso e opaco: per questo è così importante l'entusiasmo per le scoperte anche scientifiche, per questo gli scienziati e le menti più perspicaci si sentono spinte alla ricerca inesauribile delle regioni non immediatamente manifeste del mondo e della natura.

La discesa nelle profondità intramondane degli oggetti e degli eventi è essenziale per liberare significati che altrimenti resterebbero sepolti, intrappolati e invisibili: tuttavia questi significati non coincidono mai totalmente con gli oggetti e gli eventi che di volta in volta si rivelano, tant'è vero che qualsiasi scienziato avverte il bisogno di non arrestare mai la dinamica della sua ricerca, e cadrebbe in balia della più profonda depressione se, alla fine, *tutto* risultasse spiegato e, per così dire, "esibito nudo e crudo" sotto il suo sguardo.

Il che significa che le profondità intramondane degli oggetti e degli eventi non sono, a loro volta, veramente e autenticamente profonde e significative a meno che esse non vengano, per così dire, utilizzate come vie di accesso a profondità *non intramondane*, a dimensioni ontologicamente dense le quali superano e oltrepassano l'immanenza verso l'"al di là" di un senso che nessun mondo possibile sarà mai in grado di esaurire.

Detto in parole ancora diverse, è essenziale che qualsiasi mondo partecipi alla profondità trans-naturale manifestata dai fenomeni immateriali, sottolineando naturalmente il fatto che, per rendere possibile l'esperienza di questa partecipazione, è, spesso, molto

importante la discesa nelle profondità degli oggetti, degli eventi e delle loro caratteristiche inizialmente celate.

Per esempio, qualcosa può sembrarci scialbo e poco interessante se ci arrestiamo a una sua conoscenza superficiale e approssimativa: ma anche l'oggetto più apparentemente insignificante diventa degno di interesse e di meraviglia se studiato a fondo nelle sue "armonie nascoste e invisibili", rivelando un fascino sorprendente e inaspettato.

Talvolta, per entrare in contatto con la malia della bellezza, occorre, per così dire, lacerare la superficie chiusa e irrigidita delle cose, e questo è possibile farlo, ad esempio, attraverso una conoscenza sempre più accurata delle profondità immanenti degli oggetti e degli eventi.

Queste profondità, tuttavia, per risultare *veramente* affascinanti e meravigliose, non possono essere considerate nella coincidenza lineare con se stesse: infatti, come abbiamo notato nel secondo paragrafo, di per se stessi considerati gli oggetti e gli eventi possono rivelare soltanto, nei loro recessi, altri oggetti e altri eventi, per cui, alla fin fine, se ci fermiamo a questo punto non possiamo fare altro che disilluderci circa il senso e il significato delle cose e del mondo – per questo è così importante che la ricerca non abbia fine, poiché se alla fine tutto risultasse spiegato, in definitiva tutto perderebbe anziché guadagnare il suo significato.

Anche se ci fossero infiniti fatti da spiegare, e infiniti mondi da esplorare, la vertigine del non senso si impadronirebbe di chiunque, improvvisamente, considerasse questa infinita serie di oggetti e di eventi nella sua semplice autocoincidenza.

Se le illimitate serie di fenomeni che di volta in volta appaiono scendendo nelle profondità delle cose, se le "armonie nascoste e invisibili" che si rivelano a chi, con impegno ed entusiasmo, non si arresta alla superficie del reale, seducono, meravigliano e affascinano, è perché esse, in qualche senso, "luccicano" e "risplendono": come se si manifestasse una tensione che le anima e le vivifica, come se ci si addentrasse in un labirinto dalle cui pareti, verso un'uscita lontana e per ora ignota, trapelasse una luce che nessuno è in grado di vedere direttamente, e di cui gli oggetti e gli eventi sempre più complessi riflettono, più o meno intensamente, i raggi.

E' evidente che questa luce non potrebbe essere, a sua volta, semplicemente un'altra serie di oggetti e di eventi, perché altrimenti saremmo da capo e si tratterebbe, di nuovo, di un effetto di profondità illusorio e apparente, un po' come i trucchi dei prestigiatori che appaiono sorprendenti solo fin quando non li si scopre e non li si conosce per ciò che sono realmente.

E' come se gli oggetti e gli eventi, che costituiscono i fatti di un mondo, fossero sentieri che si inoltrano nell'interno, sempre più fitto e suggestivo, di una foresta folta e sconosciuta: tali vie, spesso impegnative e accidentate, attendono di essere percorse, poiché solo se si supera la massa apparentemente impenetrabile della foresta si comincia a intravedere, e poi a scorgere sempre più vivamente, il chiarore espressivo che, attraversandola, dona senso e significato a un intrico che, se lasciato alla sua indefinita oscurità, di per sé non sarebbe altro che un estenuante labirinto senza alcuna via d'uscita. In questo senso c'è un legame molto profondo tra gli oggetti, gli eventi, e le realtà immateriali che li permeano e li attraversano.

Per fare un esempio, una profonda conoscenza degli eventi che caratterizzano la psicologia e il carattere di una persona può permettere l'accesso all'intensità del suo essere individuale, la quale, altrimenti, resterebbe celata e nascosta a chi non si preoccupasse di aprirsi la via verso una luce che altrimenti si manifesterebbe solo con tenui e inavvertiti barlumi.

L'importante, tuttavia, è che gli oggetti e gli eventi non possono essere realmente significativi se analizzati nella loro solitudine, cioè nel momento in cui non si considera il loro rapporto con qualcosa che *essenzialmente* li oltrepassa, e di cui essi sono, per così dire, le vie di accesso e le "antenne" per captare e ricevere ciò che altrimenti resterebbe inattuabile.

E' chiaro che, ad es., una persona che ci attira e ci affascina, e che amiamo profondamente, non può limitarsi a coincidere con le caratteristiche della sua psiche e del suo carattere, cioè con una semplice serie di eventi e di moti dell'animo: la persona che amiamo, semmai, si rivela *attraverso* questi eventi, come un particolare "colore", unico e irripetibile, che li vivifica e li contraddistingue, e rappresenta la fonte sorgiva di tutto ciò che la manifesta, una fonte traboccante e inesaurita che non potrebbe mai ridursi totalmente alle emanazioni che essa irradia e diffonde.

E' questa sorgente incandescente, che non è mai riducibile a una serie di oggetti e di eventi, che noi amiamo profondamente nel momento in cui ci sentiamo coinvolti e travolti da una persona, e per questo l'amore non può dirigersi verso qualcosa di definibile e di formalizzabile, che possa, per così dire, essere misurato e soppesato.

Una persona è infinitamente di più del suo carattere e della sua psiche (così come la notte è infinitamente di più di una serie di eventi e di oggetti fisicamente e astronomicamente definibili e misurabili), e in tal senso, come tutte le realtà immateriali, essa intrattiene un rapporto diretto e sostanziale con una densità ontologica inesaurita dal mondo: l'amore, in

tutte le sue forme possibili, sa tutto questo e avverte che, quando ci si relaziona alle persone, non ci si relaziona ad elementi cosali e reificabili, come potrebbero essere serie di oggetti o di eventi che hanno strutture definibili e precisamente formalizzabili.

Allo stesso modo, chi ama e conosce profondamente la montagna avverte, con i “sensori finissimi” della sua sensibilità ad ampio raggio, che essa è *infinitamente di più* di un semplice insieme di cose che coincidono con se stesse e con i propri elementi strutturali, poiché *attraverso* le strutture che rappresentano, per così dire, il “materiale” di cui la montagna è composta, si rivela una “presenza eccedente” che comprende e ricomprende, trasfigurandoli atemporalmente, tutti gli oggetti e tutti gli eventi in essa presenti.

Ebbene, la conoscenza degli oggetti e degli eventi è importantissima per “aprire le pareti del mondo”, che altrimenti rischierebbero di chiudersi e di irrigidirsi, intrappolando e nascondendo sorgenti significative che provengono da regioni misteriose e inesauribili: non dobbiamo, tuttavia, mai dimenticare che queste sorgenti permeano e trasfigurano gli oggetti, gli eventi e i mondi, ma non sono, a loro volta, oggetti, eventi o mondi.

11. La meraviglia estatica di fronte al “che” del mondo e dell’esistenza

Siamo, spero, finalmente in grado di rispondere al quesito che ci aveva, in alcuni paragrafi precedenti, dato tanto da pensare.

Ci eravamo domandati il motivo per cui, nel corso dell’evoluzione umana, le menti più sensibili e profonde si sono accorte dello spessore significativo ed enigmatico del semplice fatto *che* il mondo e le cose esistono – mentre gli intelletti più superficiali solitamente non si pongono il problema, incuriositi soltanto dalle iridescenti curiosità di *come* le cose sono fatte.

Abbiamo notato, precedentemente, che il “come” dei fatti è destinato a esaurirsi in serie o agglomerati di “che” o “*quid*”, ma avevamo anche notato che non ogni “che”, o “*quid*”, manifesta quello spessore ontologico destinato a meravigliare le sensibilità più fini e profonde.

Per esempio, la datità basilare della pura esistenza non ci sembra, *di per sé*, portatrice di alcuna profondità significativa, visto che potrebbe coincidere col dato bruto e insensato di un esistere senza perché, senza senso e senza scopo.

Anche le qualità semplici e lineari che, combinate insieme secondo certi rapporti e secondo certe strutture, compongono gli oggetti e gli eventi di cui sono costituiti i fatti di un

mondo, non è detto siano di per sé sensate e significative, considerato che potrebbero, semplicemente, esaurirsi nel loro presentarsi e apparire.

Eppure, nonostante tutto, sembra che un enigma si celi non tanto nelle modalità con cui le cose sono fatte, quanto nel semplice fatto *che* le cose *ci sono* (“Non *come* il mondo, è ciò che è mistico, ma *che* esso è”, come ebbe a dire Ludwig Wittgenstein).

Ora, come abbiamo più volte sottolineato e mostrato, soltanto ciò che proviene da una sorgente misteriosa che non si esaurisce nel mondo può essere *veramente* sensato e significativo: per cui, se è sensato e misteriosamente significativo *che* le cose esistono, questo è possibile solo perché, in realtà, la loro esistenza *non appare soltanto come pura esistenza*, cioè, per lo meno a volte, non appare come un puro esserci che coincide semplicemente con se stesso.

In altre parole, i *quid* superficiali e diafani, come la datità basilare dell’esistenza e le semplici qualità che aderiscono linearmente agli oggetti e agli eventi, per lo meno talvolta, se non forse sempre, in realtà non appaiono *soli* e abbandonati – è quando sembrano apparire tali che essi generano vissuti depressivi di perdita di senso e di significato, l’infelicità derivando, in fondo, dall’esperienza di un’esistenza che appare solo come tale, di un’esistere che non risplende e che, dunque, non si travalica e non si supera.

Ad affascinare e a meravigliare, in realtà, non è la semplice esistenza del mondo, ma il sentire, o l’avvertimento, di qualcosa *in cui essa è immersa e da cui essa è permeata e trasfigurata*, come se l’esistere non fosse solo, ma risplendesse di un chiarore infinitamente superiore al dato di fatto basilare di entità che, semplicemente, ci sono e sono fatte in un certo modo.

Ancora una volta è una frase di Wittgenstein ad illuminarci riguardo questo sentire o avvertimento.

Scrive Wittgenstein nella pagina conclusiva del suo *Tractatus*: “Il sentire il mondo come un tutto limitato è il sentire mistico”.

Il “sentire mistico”, cioè misteriosamente significativo, altro non è che l’intuizione del mondo come un *tutto limitato*, ossia come un tutto che implica qualcosa di *differente da sé*. In altre parole, la nostra sensibilità più profonda avverte che i fatti del mondo, pur essendo *tutti* i fatti esistenti, *in realtà non sono poi tutto*, il che rappresenta, per chi si limita a ragionare basandosi sul principio di identità, una palese contraddizione (come può il tutto non essere tutto?).

Eppure c’è “qualcosa” che oltrepassa gli eventi e i fatti del mondo, e *in cui il mondo è immerso come in un orizzonte di senso più vasto*, in un orizzonte incomprensibile e

inconosciuto il quale, ovviamente, non può a sua volta essere parte del mondo, o essere un altro mondo, perché altrimenti saremmo da capo e il problema si riproporrebbe.

Se l'esistenza talvolta *risplende* di un significato incomprensibile è perché si travalica in direzione di qualcosa che non è, a sua volta, riducibile a semplice esistenza, di qualcosa che non si limita a coincidere, semplicemente, con un insieme di eventi, di oggetti e di fatti che si esauriscono in se stessi.

Ebbene, qualcosa del genere non può che essere una *realtà immateriale*, cioè un fenomeno *reale*, irriducibile a una proiezione mentale o psicologica, che abita immaterialmente, permea e trasfigura i fatti, gli oggetti e gli eventi, *non essendo a sua volta un fatto, un oggetto o un evento*.

Soltanto fenomeni di tal genere possiedono quella densità ontologica che li pone in comunicazione diretta con un "punto di fuga" che non appartiene al mondo, con la regione trans-naturale da cui sgorga, come da una sorgente segreta, ogni significato veramente espressivo.

In particolare, l'esistenza del mondo è permeata dal fenomeno trans-naturale che, nell'ultimo capitolo di questo libro, chiameremo "sfondo metaempirico", intendendo per tale il "campo immateriale" che si manifesta come una *presenza significativa che eccede ogni ente, oggetto o evento particolare*, e, naturalmente, anche ogni mondo possibile o concretamente esistente.

L'esperienza diretta e originaria di un tale sfondo, il quale è fenomenologicamente evidente e non ha nulla a che fare con i moti psicologici che costituiscono l'esperienza interna, né con eventuali proiezioni mentali soggettive, ha dato origine al sentore del "divino" e del "numinoso", da cui si sono originate le varie credenze religiose nel momento in cui la purezza di una tale realtà è stata confusa e mescolata con oggetti e con eventi del mondo concreto, o con le storie e le leggende dei contesti costruiti dall'umana immaginazione.

In definitiva *qualsiasi* oggetto, fatto o evento, e dunque anche l'universo inteso come "macro-oggetto" o "super-oggetto", per essere espressivo e significativo deve partecipare all'oltrenaturalità di qualche fenomeno immateriale che lo permea e lo attraversa, come se ogni fatto, oggetto o evento, fosse una specie di vetro smerigliato dal quale, più o meno intensamente, filtrano raggi che non sono del mondo.

In tal senso anche la datità basilare dell'esistenza risplende, più o meno vivamente, di una luce che la supera e la oltrepassa, così come i fatti che costituiscono la notte fisico-astronomica partecipano al fascino enigmatico dell'atmosfera notturna, e in questo modo

respirano e vivono, cioè si superano e si travalicano, salvandosi dall'essere soltanto quello che sono.

LE REALTA' IMMATERIALI SONO SOGGETTI, E NON SONO QUALITA', O PREDICATI, DEGLI OGGETTI E DEGLI EVENTI

1. I soggetti e la loro profondità

In queste pagine cercheremo di approfondire un aspetto in parte già affrontato nel capitolo precedente: quello del rapporto tra i fenomeni immateriali e le *qualità*, o i *predicati*, delle cose e degli avvenimenti.

La questione è di notevole rilevanza, poiché gli atteggiamenti scettico-riduzionistici potrebbero tentare di ridurre i fenomeni qui analizzati e descritti a semplici *attributi*, cioè ad epifenomeni in definitiva non sostanziali, dei fatti, naturali o mentali, che costantemente circondano gli esseri umani vivi e operanti.

Nel capitolo precedente una simile possibilità è stata già esclusa: abbiamo visto che le realtà immateriali posseggono una densità ontologica, una profondità, che le qualità, semplici e lineari, degli oggetti e degli eventi, non manifestano neppure lontanamente - le qualità, di per se stesse considerate, sono prive di densità ontologica, poiché esse si limitano ad “essere ciò che sono”, a meno che non vengano trasfigurate e intrinsecamente trasformate dai ontologicamente profondi, cioè dalle realtà immateriali.

Gli oggetti, gli eventi, e di conseguenza i fatti costituiti dalle loro combinazioni possibili, non sono ontologicamente densi e profondi, ed essi condividono una tale superficialità ontologica *con le qualità, o con i predicati, che li costituiscono*.

Per cercare la profondità dobbiamo innalzarci al piano dei *soggetti*, e vedremo che soltanto le realtà immateriali potranno essere veramente considerate tali – nessuno troverà mai ciò che è profondo e significativo al livello “cosale” degli oggetti, al livello dei semplici eventi, oppure al livello dei semplici predicati che li costituiscono (anche se *attraverso* gli oggetti, gli eventi e le loro qualità possono tralucere, come “in filigrana”, fenomeni immateriali autenticamente profondi, i quali saranno sempre e soltanto soggetti).

2. Le qualità

Ma procediamo con ordine, e cominciamo ad esplorare il complesso mondo delle qualità, o dei predicati, delle cose e delle situazioni che ci circondano.

Gli oggetti e gli eventi, esterni o interni, naturali o mentali che siano, si presentano sempre come conglomerati di svariate *qualità reciprocamente correlate nell'unità di una struttura*, poiché le qualità non si mostrano rimescolate casualmente, ma, nel caso di un evento o di un oggetto, risultano innestate in una ben precisa forma o morfologia.

Quando si cerca di definire qualcosa, ad es. un oggetto o un evento, di solito si cerca di spiegare *come* certe qualità si manifestano morfologicamente, ossia *come* esse sono collegate l'una all'altra.

Abbiamo visto che gli oggetti e gli eventi hanno sempre una struttura, per cui è sempre possibile dire come sono fatti, oppure come accadono.

Passando al piano dei *soggetti*, invece, la faccenda si complica non poco, poiché in questo caso ci troviamo di fronte a fenomeni che sfuggono, e che sfuggiranno sempre, ad una definizione precisa, proprio perché essi, come vedremo, non sono riducibili a semplici insiemi *strutturati* di qualità – i soggetti, al contrario delle cose e degli eventi, sono sempre in qualche misura ineffabili, misteriosi e profondi, e proprio per questo, a conti fatti, essi rientrano sempre nella fattispecie delle realtà immateriali (e non dei fatti intesi come combinazioni possibili di oggetti e di eventi).

Parlando di qualità, o di attributi, noi ci riferiamo a ciò che può essere *detto* o *predicato* di qualcosa, anche se poi possiamo sostantivare le qualità sul piano linguistico, creando così, in certo modo, dei falsi soggetti che in realtà derivano da certi modi di impiegare o di utilizzare il linguaggio.

Ad ogni modo, nessuna qualità riesce a stare in piedi da sola, a meno che non venga considerata in modo soltanto mentale o astratto: concretamente troviamo *agglomerati di qualità* strutturati in un certo modo, ossia concretamente troviamo, sempre e soltanto, oggetti, eventi, fatti o soggetti.

Le qualità inoltre (come del resto gli oggetti o gli eventi) possono essere *sensibili* o *ideali*: le prime sono esperibili con gli organi sensoriali o attraverso l'esperienza interna, le seconde risultano visibili dallo sguardo mentale in grado di cogliere aspetti in via di principio impercipienti dai sensi o dall'esperienza.

Esempi di qualità sensibili possono essere “verde”, “profumato”, “soffice”, ma anche, ad es., l'impronta qualitativa di un moto di speranza o di timore da parte dell'esperienza

interna la quale, per così dire, salta l'intermediazione degli organi sensoriali e apprende immediatamente i moti dell'animo.

Esempi di qualità ideali possono invece essere le qualità degli oggetti astratti che appartengono alla logica e alla matematica pure, come ad es. l'essere senza parti di un punto geometrico, l'infinità attuale della serie di tutti i numeri naturali, ecc.

3. *Le diverse tipologie di qualità*

Ora, a parte la divisione delle qualità in sensibili e ideali, la quale non è poi così importante per gli scopi di queste ricerche, a mio giudizio le qualità possono essere suddivise in *quattro tipologie* piuttosto diverse e differenziate tra loro. Tali tipologie mostrano tratti che le accomunano ed elementi che le differenziano, ma qui importerà mostrare, anzitutto, l'irriducibilità delle realtà immateriali a qualsivoglia qualità, o predicato, possibile.

Le possibili tipologie che raggruppano le qualità (degli oggetti e degli eventi) sono le seguenti:

- 1) le *qualità non strutturali*, le quali sono *puri quid*, di per sé ineffabili e indefinibili, privi di morfologia, ma anche di densità ontologica; esse si mostrano ma non possono essere definite, o comunicate attraverso il linguaggio (definiti possono essere, semmai, gli oggetti e gli eventi composti da tali qualità);
- 2) le *qualità strutturali*, che in realtà derivano, semplicemente, dalla *descrizione di una struttura*, per cui queste qualità non sono puri *quid* senza struttura e senza forma, ma sono, in fondo, semplici modi in cui viene *descritta la morfologia di qualcosa*;
- 3) le *funzioni* o i "*comportamenti*" (di qualcosa), i quali altro non sono che descrizioni di come qualcosa "si comporta", ossia di come qualcosa in qualche maniera agisce (o patisce).
- 4) Le *qualità che risultano dall'interazione con eventuali soggetti*, che in realtà non appartengono propriamente agli oggetti e agli eventi considerati come tali, ma al modo con cui un soggetto interagisce con essi; queste qualità non vanno confuse con le cosiddette qualità secondarie (come il colore, il suono, ecc.), poiché, a mio modo di vedere, le "qualità secondarie" non sono affatto soggettive, ma fanno parte della realtà, autonoma e corposa, delle cose del mondo esterno (semmai esse rientrano nel primo gruppo di qualità, in quelle non strutturali e indefinibili).

4. Le qualità semplici e non strutturali

Sono predicati, o qualità, *semplici e non strutturali*, tutte le qualità in se stesse *prive di forma e di morfologia*: esse sono *puri quid*, puri “che” in cui è impossibile ravvisare un *come* articolato e complesso. Di queste qualità abbiamo già parlato nel capitolo precedente, quando ci siamo riferiti ai privi di densità, o di profondità, ontologica.

Qualità non strutturali possono essere, ad es., “verde”, “profumato”, “soffice”, un particolare timbro di sonorità, ma anche l'impronta qualitativa di un moto di paura, di speranza, di gioia, ecc., cioè di qualche sentimento o stato d'animo, e tante altre qualità di questo tipo.

Qualità di questo genere possono essere *provocate, causate* da eventi, o da oggetti, dotati di forma o di struttura (ad es. la lunghezza d'onda della luce può costituire la causa di un certo colore), ma *in se stesse* sono del tutto prive di forma o di morfologia.

E' chiaro che tali qualità non sono comunicabili attraverso il linguaggio, a meno che qualcuno non le abbia mai esperite, per cui in questo caso la parola, o la proposizione, serve soltanto a richiamare alla mente un'esperienza che qualcuno ha già sperimentato - ad es. è impossibile spiegare il gusto del caffè a chi non l'abbia mai sorseggiato, poiché anche se diciamo che “il caffè è amaro”, la frase non riuscirà ad esprimere proprio l'amaro che è tipico solo e soltanto del caffè (ma sarebbe anche impossibile comunicare la qualità “amaro” a chi non avesse già gustato qualcosa di amaro).

Le qualità non strutturali possono appartenere sia a oggetti che ad eventi, sia a fenomeni tipici dell'esperienza interna, che a fatti del cosiddetto mondo esterno pubblicamente visibile e condivisibile.

Queste qualità appartengono alla *costituzione reale e concreta* degli eventi e degli oggetti, e sono “soggettive” solo nella misura in cui contribuiscono a costituire qualche oggetto mentale o ideale, o qualche evento tipico dell'esperienza interna (ad es. una sfumatura di verde *pensata o immaginata*, e non realmente vista “là fuori”).

A questo riguardo vorrei soffermarmi, senza tuttavia dilungarmi troppo, sulla questione delle “qualità primarie e secondarie”, altrimenti dette “oggettive” e “soggettive”.

Alcune qualità semplici e non strutturali rientrano in ciò che, talvolta, il pensiero filosofico ha chiamato “qualità secondarie o soggettive”.

Ad es. il colore, o la sonorità di qualcosa, secondo certe concezioni non sarebbero qualità reali degli oggetti, ma risiederebbero nel soggetto, perché sarebbero particolari sensazioni soggettive che cesserebbero di esistere al venir meno degli eventuali soggetti percipienti

(a differenza della forma e delle dimensioni di un oggetto, le quali sarebbero qualità oggettive, cioè realmente presenti nella cosa considerata).

A parte che questa bipartizione delle qualità in oggettive e soggettive è stata superata da alcune posizioni del pensiero contemporaneo, e anche dalle forme di empirismo più fini ed elaborate (la stessa morfologia, la stessa *massa* di qualcosa può essere *relativa* a un soggetto situato in un certo punto di osservazione, sicché diverrebbe alquanto problematico dimostrare la sua assolutezza, la sua "oggettività"); ma il punto non è questo, poiché io ci terrei a non perdermi nelle tortuose e intellettualistiche dissertazioni tipiche di un certo modo di intendere la filosofia (e purtroppo anche la scienza), e vorrei, al contrario, attenermi a descrizioni fenomenologicamente evidenti, evitando di ricreare altri mondi visibili soltanto con lo sguardo mentale.

Ora, dal punto di vista fenomenologico, cioè di come l'essenza dell'esperienza si mostra e si manifesta, la qualità cosiddette "soggettive o secondarie" sono *del tutto reali*, nel senso che appartengono alla costituzione concreta degli oggetti e degli eventi, e non sono affatto "dentro il soggetto", a meno che non si parli di qualità che appartengono a oggetti mentali, o a eventi dell'esperienza interna (è chiaro che un suono immaginato, o pensato, è "nel soggetto", ma non è affatto "nel soggetto" un suono realmente avvertito "là fuori").

Prendiamo, a titolo esemplificativo, le svariate sfumature di verde presenti negli alberi di una foresta.

Provate a dire a un boscaiolo che esse sono soltanto "nella sua testa", e che gli alberi in realtà non hanno colore: sicuramente vi prenderà per matti, e *avrà perfettamente ragione!* L'unico verde eventualmente presente "nel soggetto" potrà essere un verde immaginato, o un verde sognato, ma la foresta in cui il boscaiolo duramente e faticosamente lavora non è certo un suo sogno, a meno di non degenerare nelle sofisticherie solipsistiche, e di non pensare che *tutto*, comprese le forme e le dimensioni degli alberi, possa essere un sogno o un'illusione priva di consistenza.

In somma: o *tutto* è soggettivo, e, in definitiva, esiste solo il soggetto che sogna e si illude, ma a me sembra che quest'ipotesi si autoescluda perché se esistesse solo il sogno, allora esso coinciderebbe con la realtà, cioè con qualcosa che il soggetto non può fare a meno di subire e di vivere come la sola dimensione possibile; oppure, più seriamente, occorre fare le dovute distinzioni, e quindi occorre distinguere ciò che non possiamo evitare di considerare reale da ciò che è illusorio, meramente soggettivo o apparente.

Ora, il verde degli alberi di una foresta *non è affatto una sensazione soggettiva*, poiché, se vogliamo essere precisi e non fare di ogni erba un fascio, sensazioni soggettive possono

essere soltanto fenomeni che il soggetto *avverte dentro di sé*, come, ad es., gli stati e i moti dell'animo, la gioia eventualmente provata alla vista del verde, oppure le emozioni o le sensazioni avvertite nell'attraversare la foresta, o, ancora, eventuali oggetti mentali immaginati o pensati dal soggetto mentre la attraversa, oppure il fatto di percepire il verde o di accorgersi del verde ("percepire il verde", "accorgersi del verde", *non sono verdi*, e non sono il verde): tutto il resto, i colori, i suoni, le forme, i profumi dei fiori e degli alberi, è *là fuori* e non "dentro il soggetto", costituendo la concreta varietà, ricca e *reale*, del mondo in cui il soggetto vive e agisce.

Tuttavia sembrerebbe profilarsi una considerazione che potrebbe contrastare quanto sostenuto: un soggetto *daltonico* potrebbe vedere, al posto del verde degli alberi, un altro colore, e questo parrebbe dimostrare che i colori non sono qualità oggettive e reali della vegetazione.

Ebbene, a me pare che qui si confonda la realtà, l'oggettività fenomenologica di certe qualità, col fatto che esse appaiono e si manifestano soltanto a certe condizioni.

E' chiaro che, nel mondo reale, nulla è isolato, nulla è assolutamente svincolato da eventuali relazioni e rapporti in cui può entrare e in cui può manifestarsi.

Ora, ogni cosa manifesta *attualmente* solo una minima parte di ciò che, spesso (e magari anche volentieri), resta *allo stadio solo potenziale e inappariscnte*.

Ed è altresì evidente che molti aspetti *reali* delle cose si manifestano solo a *certe condizioni ben precise* – è perfino discutibile, ad es., che la stessa *forma* di qualcosa possa costituire un dato assoluto, che prescindendo dai punti di osservazione da cui viene di volta in volta considerata.

Dunque un certo colore, che è una qualità assolutamente reale di un oggetto, potrebbe manifestarsi solo nel momento in cui una certa lunghezza d'onda interagisce con la retina di un certo soggetto, mentre in caso contrario la qualità continuerebbe a costituire una *potenzialità reale* della cosa, che tuttavia non apparirebbe *attualmente* (per usare una terminologia aristotelica).

Tra l'altro è il raggio di luce, con la sua particolare lunghezza d'onda, ad essere respinto dalla superficie dell'oggetto, e a riflettersi indietro fino a colpire la retina, mentre il *colore* visto dal soggetto *aderisce perfettamente alla cosa vista*, come una sua qualità che *soltanto lì* si trova e si realizza – sono le cose stesse ad essere colorate, il colore non viene mandato indietro dalla cosa, al contrario vi inerisce totalmente, ad essere rimandato al soggetto semmai è il raggio luminoso con la sua lunghezza d'onda particolare.

Ogni cosa, ogni oggetto, è un plesso di innumerevoli potenzialità, delle quali, volta per volta, soltanto alcune si attualizzano, ma non per questo le altre debbono essere giudicate irreali: l'albero è *effettivamente verde*, come è *effettivamente* di altri colori che eventualmente possono apparire *a certe determinate condizioni*.

Dunque le cosiddette qualità secondarie non sono affatto soggettive o mentali, a meno che non appartengano ad oggetti mentali o a moti dell'animo dell'esperienza interna, o a meno che tutto non venga considerato mentale o soggettivo, cioè inevitabilmente condizionato e contagiato da una soggettività divenuta trascendentale e ipertrofica – ma noi qui intendiamo dissociarci da una simile posizione, poiché, parlando fenomenologicamente, cioè descrivendo il mondo concreto in cui noi tutti agiamo e viviamo, di fatto non è possibile evitare di distinguere ciò che è soggettivo o apparente da una realtà extrasoggettiva reale e autonoma, a cui, in pratica, nessuno si riferisce come se fosse il prodotto della propria mente, o della propria soggettività.

Le qualità cosiddette soggettive, o secondarie, pur essendo perfettamente *reali*, rientrano nella tipologia delle qualità semplici, o non strutturali: esse non possiedono forma o morfologia, e si manifestano come *quid* privi di articolazione e di complessità, ed è per questo che è impossibile quantificarle o misurarle (se misuro l'estensione di una superficie verde in realtà non misuro il verde, ma la forma della superficie in cui il verde appare).

Queste qualità hanno in effetti qualcosa in comune con le realtà immateriali, poiché, come il lettore ricorderà da quanto sostenuto nei precedenti capitoli, anche le realtà immateriali sono *quid* privi di struttura e di morfologia.

Tuttavia gli elementi di differenza sono sostanziali e determinanti: ci proponiamo di chiarirli il meglio possibile quando avremo finito di passare in rassegna le altre tipologie di qualità.

5. *Le qualità complesse o strutturali*

Un secondo gruppo di qualità possono essere definite *qualità complesse o strutturali*: è il caso, ad es., di qualità come “quadrato”, “articolato”, “complicato”, “spigoloso”, “frastagliato”, ecc.

E' chiaro, a mio parere, che qualità di questo genere altro non sono che *descrizioni di una forma, o di una struttura*, presente in un oggetto o in un evento: una tale struttura può essere descritta da diverse angolature, da svariate prospettive, ognuna delle quali diventa un predicato, o una qualità, di qualcosa di unitario che può essere tuttavia considerato e analizzato a vari, e svariati, livelli.

Se diciamo, ad es., che “una melodia è complessa”, intendiamo descrivere un particolare *aspetto*, ossia un particolare *modo di manifestarsi*, della sua morfologia e della sua struttura.

Non si tratta, in casi come questi, di puri *quid*, ma di angolature da cui viene vista e considerata una qualche forma, una qualche morfologia.

Qualità come queste, dunque, confluiscono, o si risolvono, *sempre e comunque nella struttura di qualche oggetto, di qualche evento, oppure di qualche fatto inteso come combinazione possibile di oggetti e/o di eventi*.

E' quindi evidente che le realtà immateriali non hanno nulla a che fare con simili qualità, poiché, come ben sappiamo, esse sono puri “che” del tutto privi di forma e di morfologia, irriducibili a qualsivoglia *come* articolato e complesso (ad es. sarebbe del tutto impossibile ricondurre il *quid* dello “spirito della notte” alle forme e alle strutture dei fatti astronomici che è possibile analizzare o descrivere).

6. *Le funzioni o i “comportamenti”*

La terza tipologia in cui possono essere raggruppate le qualità, o i predicati, delle cose che costituiscono e affollano il mondo conosciuto, annovera qualità che sono riconducibili a *funzioni* (di qualcosa).

Qui non è in gioco una struttura *come tale*, ma certe particolari modalità con cui essa agisce o “si comporta”.

Mi riferisco, in questo caso, a qualità come “veloce”, “lento”, “agile”, “capace”, “abile”, “astuto”, “efficace”, e a tante altre qualità che sempre alludono al modo in cui qualcosa agisce, producendo eventuali effetti.

E' chiaro che, nel momento in cui entrano in campo le *funzioni*, cioè i *modi di agire e di comportarsi*, delle cose, qui valgono le osservazioni che nel capitolo precedente sono state svolte a loro riguardo. Se le funzioni, o i “comportamenti”, si svolgono *attualmente*, essi sono sempre *eventi* che si distendono in un divenire, in un fluire temporale; se invece si tratta di semplici *disposizioni*, di semplici potenzialità non realizzate e non attualizzate, è chiaro che ci si riferisce a certe particolari modalità strutturali di qualcosa, le quali non sono momentaneamente attivate ed esercitate – ad es. un'automobile veloce, nel momento in cui è ferma in un parcheggio, è un oggetto strutturato in un certo modo che attende di essere *attivato*: nel momento in cui essa comincia a *funzionare* succede che la

sua struttura, agendo in un certo modo, produce un evento o una serie di eventi che fluiscono nel tempo.

Non esiste funzione, non esiste modo di agire e di comportarsi che, se concretamente realizzato, non consista, in definitiva, in una serie di eventi che scorrono in un divenire.

Abbiamo visto, in precedenza, che le realtà immateriali non sono oggetti, e *neppure eventi*, poiché sia gli oggetti che gli eventi hanno sempre una struttura, mentre i fenomeni immateriali sono *quid* non strutturati: è dunque impossibile ogni loro fluire nel tempo, poiché solo ciò che è dotato di struttura può estendersi in un accadere manifestando svariate *fasi* della propria morfologia.

Le realtà immateriali sono *atemporal*, sono puri “che” non divenienti, non fluenti, che trasfigurano atemporalmente gli oggetti, gli eventi e i fatti.

Per questo esse sono *irriducibili a funzioni, o a “comportamenti”, di qualcosa*: ad es. non avrebbe senso sostenere che la notte originaria, che lo spirito della notte, è un modo di agire e di comportarsi dei fatti del paesaggio notturno – qui non è in gioco alcuna *azione*, alcun evento, ma, al contrario, eventi, azioni e funzioni possono riguardare soltanto le cose, specifiche e determinate, che la notte originaria, come un’“aura senza tempo tinta”, ricomprende in sé, permea e trasfigura.

7. *Le qualità che risultano dall’interazione con eventuali soggetti*

Giungiamo ora a quelle qualità che, in realtà, risultano dall’*interazione con eventuali soggetti*, nel senso che non sono qualità *delle cose*, ma, a ben guardare, sono riconducibili a particolari *eventi (o oggetti mentali) che risiedono nell’esperienza interna di un soggetto, o a certi particolari modi di agire e di comportarsi del soggetto stesso*.

Qualità di tal genere sono dunque veramente “soggettive”, nel senso che solo in senso traslato sembrano talvolta, per una sorta di effetto illusionistico del linguaggio, predicati effettivi delle cose.

Torno a ripetere che qui non si tratta affatto delle qualità che il pensiero tradizionale chiamava “secondarie” o “soggettive”, come il colore, il suono, ecc., poiché, come abbiamo visto prima, tali qualità sono *perfettamente reali ed “esterne”*, sono qualità *delle cose*, e non sono affatto sensazioni “interne” o soggettive.

Si tratta invece di tutte quelle qualità le quali, per così dire, “risuonano dentro di noi” nel momento in cui ci relazioniamo, in certi modi specifici, a particolari oggetti, o a particolari

eventi, del mondo esterno pubblicamente condivisibile, oppure che si risolvono in *nostri* modi di agire e di esplicare certe attività.

Se per es. diciamo che “un divano è comodo”, è evidente che ci riferiamo a un nostro sentire interno, a una serie di sensazioni provate dalla nostra esperienza interna nel momento in cui ci sediamo, o immaginiamo di sederci, su quel divano.

Qualità oggettive e reali del divano, caratteristiche che appartengono al divano come tale, sono ad es. il suo essere morbido, elastico, ma anche il suo essere di un certo colore, o il comportarsi emettendo un certo suono nel momento in cui il divano viene percosso e battuto: ma l’“essere comodo” del divano altro non è che un modo di dire che allude al fatto che, quando un soggetto ci si siede sopra, avverte, o prova, sensazioni di piacevole e accogliente benessere che vengono in qualche modo riassunte dall’idea generale di “comodità”.

Queste sensazioni sono, in definitiva, sempre eventi dell’esperienza interna di un soggetto che avverte, che sente e che percepisce.

Oppure, quando diciamo che un oggetto è *utile*, intendiamo riferirci al fatto che esso *ci permette di fare qualche cosa*, qualche cosa che sarebbe molto difficile, o addirittura impossibile, fare senza di esso, per cui qui entrano in gioco certe azioni, o certi eventi, che riguardano il *nostro* modo di agire e di comportarci.

Ancora, allorché diciamo che una situazione è *piacevole*, o *emozionante*, alludiamo al fatto che essa provoca *sensazioni piacevoli o emozioni intense*, che sono eventi della nostra esperienza interna.

Qualità di questo genere sono *sempre* riconducibili 1) a fenomeni che riguardano l’esperienza interna di un soggetto, oppure 2) a certe *azioni*, o a certi progetti che, in qualche maniera, riguardano comunque un qualche tipo di prassi soggettiva (tipica di qualcuno che, per es., riesce a fare qualcosa, o ad agire in un certo modo, utilizzando un certo oggetto).

Rientrano, in qualità come queste, anche alcune attribuzioni di *valore*, anche se non tutti i valori sono riducibili a questa tipologia di predicati, perché esistono determinati valori, universali e trans-soggettivi, che sono perfettamente reali e che non dipendono affatto dall’esperienza interna, o dalla prassi operativa, di questo o quel soggetto.

Soggettivi possono essere certi valori particolari, non universali e legati all’unicità di certi vissuti individuali. Talvolta diciamo, ad es., che un oggetto ha, *per noi*, un particolare valore affettivo, anche se può trattarsi di una cosa qualunque e di per sé insignificante: è

chiaro che qui si tratta di una qualità “soggettiva”, poiché in questo caso il valore di quell’oggetto dipende interamente dal vissuto particolare di un certo soggetto.

8. *Le realtà immateriali possono essere ricondotte a qualità, o a predicati, di qualcosa?*

A questo punto è giunto il momento di chiederci *a quale tipologia di qualità possono essere eventualmente ricondotte le realtà immateriali*. C’è almeno una classe di qualità a cui esse possono appartenere? Oppure, in fondo, esse non rientrano in alcun tipo di qualità, o di predicato, possibile, e dunque, in fine, dovremo concludere che esse non sono predicati, ma solo e soltanto soggetti?

E’ chiaro che si tratta di quesiti complessi e tutt’altro che immediatamente risolvibili, anche perché, ovviamente, dovremo cercare di capire cosa significa, parlando *fenomenologicamente*, “qualità” o “predicato”, e dovremo anche cercare di chiarire cosa intendiamo quando parliamo di “soggetto”: a questo riguardo non utilizzeremo un approccio analitico, o “cartesiano”, ma, come è nostro solito, procederemo tramite descrizioni che, *in fieri* e a poco a poco, faranno emergere la vivida concretezza di questi fenomeni mentre verranno descritti, evitando di partire da definizioni e da postulati rigidi e astratti.

Tanto per cominciare, cominciamo con l’*escludere* alcune possibilità.

Almeno una cosa dovrebbe essere, a questo punto della trattazione, chiara ed evidente: le realtà immateriali, qualsiasi esse siano, *non hanno struttura e morfologia*, presentandosi come *puri quid intesi* e inestesi.

Esse *non sono oggetti, e neppure eventi*, in qualsiasi senso si possa intendere un oggetto o un evento (esterno o “interno”, sensibile o ideale, ecc.).

Questa considerazione risolve almeno un problema alla radice, cioè, per lo meno, tanto per cominciare *esclude* alcune possibilità.

Quali?

La risposta è abbastanza semplice e intuitiva: è *escluso* che le realtà immateriali possano appartenere alla seconda, alla terza e alla quarta classe di qualità prima considerate.

Siccome in esse non è ravvisabile alcuna struttura e alcuna morfologia, alcun “come” articolato e complesso, è ovvio che non possono esaurirsi nelle modalità con cui viene descritta la struttura di qualcosa, oppure in qualsivoglia funzione o “comportamento” di qualcosa (le funzioni e i “comportamenti” sono eventi, e ogni evento esibisce una struttura

che emerge in una serie di fasi); né, tanto meno, esse possono esaurirsi in qualche fenomeno, o in qualche oggetto ideale, tipico dell'esperienza interna di qualche soggettività.

E dunque non resterebbe che cercare di ricondurre (o di ridurre) i fenomeni immateriali alla prima classe di qualità considerate, cioè alle qualità *semplici e non strutturali* (come il colore, la sonorità, ecc.).

Se le nostre descrizioni mostreranno l'impossibilità di questa riduzione, avremo allora escluso che le realtà immateriali possano, semplicemente, ridursi a *predicati*, o a *qualità*, degli oggetti, degli eventi, o di eventuali soggetti.

9. *I soggetti e i predicati considerati dal punto di vista fenomenologico*

A questo punto però, prima di trarre le eventuali conclusioni, occorre aprire un altro fronte di descrizioni e di approfondimenti fenomenologici.

Fino ad ora abbiamo parlato di oggetti, di eventi, di qualità (o predicati) e di realtà immateriali, ma non abbiamo affrontato il problema dei *soggetti*, ossia di quei fenomeni che, almeno a prima vista, sembrano autofondarsi in modo irriducibile a ciò che è semplicemente un oggetto, un evento, o un predicato possibile.

Ora ci chiediamo: cos'è un *soggetto*, in quali sensi si può dire che qualcosa è *un soggetto*, e quali sono le caratteristiche che distinguono i soggetti da tutti gli altri fenomeni?

Prima di addentrarci nell'intrico di un simile problema, diventa essenziale una premessa: quando in queste ricerche parlerò di "soggetti", intendo situare il discorso *sul piano fenomenologico*, e *non* logico, né, tanto meno, linguistico.

Spieghiamoci meglio.

E' chiaro che, dal punto di vista logico-linguistico, si possono fare mille discorsi sui *concetti* di soggetto e di predicato, sui rapporti tra questi elementi, e sulla possibilità, tipica del linguaggio, di sostantivare i predicati e, viceversa, di rendere predicati le parti del discorso che originariamente sono soggetti.

Ad es. valori come la bellezza possono, sul piano logico-linguistico, essere trattati sia come soggetti che come predicati, sia come sostantivi che come aggettivi.

I logici, gli esperti di linguistica, o i cultori della filosofia analitica tutta basata sull'analisi degli usi e dei costumi dei linguaggi (spesso trattati come vere e proprie forme di vita), si possono sbizzarrire all'infinito sui problemi connessi ai soggetti, ai predicati, ai verbi e ad elementi di questo genere, ma il punto essenziale è che simili impostazioni, in questa

sede, non ci interessano, per cui decidiamo di metterle volutamente tra parentesi e di seguire una strada diversa.

L'ipertrofia della dimensione logica, l'enorme diffusione della tendenza a giocare con ogni tipo di linguaggio, rappresentano, a mio avviso, casi particolari dell'abitudine, tipica della scienza e del pensiero occidentale, a ri-creare altri mondi visibili solo dallo sguardo mentale, cioè nella cella, incolore e rarefatta, del cosiddetto pensiero puro.

Così facendo l'uomo moderno è convinto di guardare lontano, di scrutare vasti e sconfinati orizzonti, ma in realtà egli altro non fa che ingarbugliarsi nei reticoli prodotti dalla propria mente, *chiudendosi* negli intrichi dei propri schemi concettuali i quali, anziché permettere di guardare lontano, in realtà impediscono, con le loro ombre lunghe e tortuose, l'apertura verso ciò che è limpido, semplice e luminoso.

E dunque, quando descriveremo i *soggetti*, qui ci riferiremo a *fenomeni vividi e reali* che manifestano caratteristiche ben precise, caratteristiche che li *distinguono* da tutti gli altri fenomeni che è possibile incontrare nella concretezza del mondo conosciuto.

I soggetti sono perfettamente *esperibili* dalla sensibilità complessiva di *tutta* la persona, e ognuno di noi incontra quotidianamente, oltre a oggetti, a eventi, e a qualità o predicati, anche un vasto affollarsi di *soggetti* che si comportano e agiscono in maniere le più variegatae.

Un discorso analogo verrà svolto a proposito delle *qualità*, o dei *predicati*: questi ultimi sono *fenomeni concreti* che costantemente incontriamo nel mondo, e che manifestano caratteristiche tipiche ben definite (in parte abbiamo già descritto alcuni aspetti peculiari delle qualità, o dei predicati, ma molto ci sarà ancora da dire a loro riguardo).

Ora, è evidente che, sul piano meramente logico-linguistico, i soggetti e i predicati possono essere tranquillamente scambiati fra loro: ebbene, un tale scambio è impossibile sul piano concreto, cioè nell'ambito di ciò che, "in carne ed ossa" e fenomenologicamente, appare e si manifesta.

Ciò che *fenomenologicamente* è un soggetto non potrà *mai* diventare un predicato, anche se, talvolta, esso può presentarsi nella veste logico-linguistica di una forma predicativa; simmetricamente, una *qualità* in senso fenomenologico può anche comparire in veste di soggetto logico-linguistico, ma questo non altera assolutamente le caratteristiche fenomenologiche del suo essere soltanto qualitativo.

Vedremo che i soggetti sono fenomeni assai diversi, e in definitiva del tutto eterogenei, rispetto non solo ai predicati e alle qualità, ma anche agli oggetti e agli eventi, i quali non

sono soggetti, anche se, ovviamente, sul piano logico-linguistico possono tranquillamente prendere il posto del soggetto di una proposizione.

Tratteremo i soggetti come fenomeni vivaci e concreti, che poco o nulla hanno a che vedere con le astrazioni concettuali che hanno, a lungo andare, ridotto i soggetti ad entità esangui e rarefatte.

Non parleremo, dunque, del soggetto costituito dall'*io puro*, dalla semplice autocoscienza, anzi, addirittura cominceremo con l'*escludere* la coscienza dai tratti fondanti e fondativi dell'essere-soggetto: qualcosa è un soggetto, dal punto di vista reale e concreto, *anche se non è cosciente o autocosciente*, purché, naturalmente, soddisfi altre condizioni che lo distinguano dagli oggetti, dagli eventi, e dalle loro qualità o predicati.

Tanto meno ci riferiremo alla *res cogitans* di cartesiana memoria, la quale se ne starebbe rannicchiata, come una forma di pura autocoscienza, in una dimensione totalmente invisibile, impercipiabile e inestesa – i soggetti che concretamente si manifestano *si vedono benissimo*, solo che a vederli non sono gli organi di senso considerati isolatamente, ma la sensibilità di *tutta* la persona la quale, costantemente, incontra soggetti che abitano immaterialmente lo spazio vivo e reale, manifestandosi chiaramente in esso.

I soggetti, vedremo, non sono spiriti decorporeizzati che alloggierebbero, come spettri invisibili, “dentro” i corpi, ma, al contrario, sono *quid intensi e vivaci* che permeano e trasfigurano i corpi, manifestandosi nel mondo, come “luci” reali che “accendono” le cose, rifulgendo *nella* concretezza degli oggetti e degli eventi.

Queste “pure luci”, intense e inestese, ma non per questo invisibili e impercipiabili, queste “iridescenze” che, come stelle, popolano il mondo conosciuto, sono ciò che, dal punto di vista concreto e fenomenologico, forma l'essenza costitutiva dei *soggetti*: e vedremo, in definitiva, che i soggetti altro non saranno che le nostre ben conosciute realtà immateriali, per cui qualsiasi realtà immateriale sarà sempre e soltanto un soggetto, e in nessun caso un oggetto, un evento, una qualità o un predicato che dir si voglia.

10. Cosa sono i soggetti

Per cominciare la nostra esplorazione di ciò che fenomenologicamente costituisce un *soggetto* reale e concreto, partiremo da alcune considerazioni apparentemente scontate, da alcune intuizioni vecchie come il mondo che mostrano, in modo chiaro ed evidente, almeno alcuni aspetti di come i soggetti appaiono all'*esperienza originaria* dell'uomo.

Cominciamo da questa semplice considerazione: di solito è abbastanza scontato sostenere che le persone, e anche, sia pure in misura forse un poco più limitata e “sbiadita”, gli animali, sono *soggetti e non oggetti*. Sembra che ciò che è *vivo* e, almeno in una qualche misura, *cosciente o percipiente*, sia da considerarsi un soggetto, tanto è vero che, di solito, le persone addirittura tendono a offendersi se si sentono ridotte a meri oggetti, per es. al semplice dato naturale del loro corpo fisico.

Ma se le persone e gli animali sono, in qualche maniera, soggetti, allora vuol dire che esistono fenomeni, reali e concreti, che si manifestano *in quanto soggetti*, per cui in questi casi il soggetto non è certo un’entità logico-linguistica, a meno di non sostenere che la stessa concretezza di una persona vivente sia una costruzione del linguaggio, il che è palesemente assurdo poiché, ovviamente, il linguaggio non è una persona, e la logica non esaurisce certo la profondità e la ricchezza degli esseri personali (anche se le persone usano i linguaggi come fondamentali strumenti di espressione).

La sensibilità originaria dell’umanità si è sempre riferita ai soggetti come a fenomeni vividi e concreti, precisamente individuabili, che abitano il mondo conosciuto e sono visibili in esso, come visibili sono le persone e gli animali, mentre ridurre i soggetti a mere strutture logico-linguistiche altro non è che un esercizio intellettualistico tardivo e schematico (quando incontro un mio amico per strada *vedo proprio lui* come soggetto, non vedo venirmi incontro una forma linguistica).

Tuttavia dobbiamo anche allargare la nostra visuale, e non dobbiamo fermarci a ritenere che *soltanto* le persone e gli animali siano, in qualche senso, soggetti (e non oggetti).

Esistono, infatti, altri fenomeni che sono sempre stati considerati soggetti, e che *non sono affatto esseri coscienti, autocoscienti o percipienti* – e, proprio per questo, abbiamo per ora escluso la coscienza e la consapevolezza dalle caratteristiche distintive ed essenziali dell’essere-soggetto.

In generale possiamo dire che, di solito, viene considerato un *soggetto* il *significato determinante ed essenziale* di qualcosa, per così dire lo “spirito” che anima e vivifica i contenuti più svariati costituendone il *senso decisivo*.

E così si parla, ad es., del *soggetto* di un libro o di una sceneggiatura, intendendo alludere a *ciò in cui essi in ultima sintesi consistono*: ora, un tale senso decisivo e determinante *non è a sua volta una frase, o un contenuto determinato*, così come, per intenderci, il significato di una proposizione non è, ovviamente, una parola ulteriore che si aggiunge alle altre.

E' altresì evidente che il significato essenziale di un libro non è un essere cosciente o autocosciente: eppure esso è un soggetto (e non una "cosa", o un oggetto). E' questo il motivo per cui, a mio avviso, la coscienza non rappresenta un carattere imprescindibile e necessario di ciò che è un soggetto.

Per questo un soggetto ha sempre qualcosa di "sostanziale", ma qui non dobbiamo equivocare, poiché un soggetto non è una sostanza in senso rigido e cosale: qui la parola "sostanza" non significa "cosa rigida e strutturata" (altrimenti si ridurrebbe il soggetto a un oggetto) ma, al contrario, *sensu e significato determinante*, come quando, ad es., qualcuno ti chiede "ma tu, *in sostanza*, cos'hai voluto dire?"; che è, più o meno, come dire "qual è lo *spirito*, il *sensu* del tuo discorso?" (e il senso, lo spirito di un discorso, non è ovviamente un oggetto rigido e reificato).

L'uomo ha sempre intuito, in modo forse un po' confuso e non pienamente trasparente, che dove è in gioco qualcosa di decisivo e di determinante, dove entra in campo il significato essenziale di qualcosa, ci troviamo su di un piano che non può essere, semplicemente, quello degli oggetti, degli eventi e delle loro qualità; mentre, simmetricamente, il perdersi nel mondo degli oggetti e dei semplici eventi è, in qualche modo, sempre uno scadere, un ridursi e un illanguidirsi dei significati essenziali e determinanti dell'esistenza.

In somma, dove troviamo qualcosa di profondamente, di autenticamente significativo e valido, la nostra sensibilità avverte che non può trattarsi soltanto di un oggetto, di un evento, o di un qualche predicato degli oggetti e degli eventi: deve trattarsi di "qualcosa di più", di qualcosa che non viene esaurito dai fatti come combinazioni possibili di oggetti e di eventi.

Soggetti – e non oggetti – sono gli uomini, gli animali, ma anche tutti i fenomeni che sono *significativamente essenziali*, "*sostanziali*" e *determinanti*: vedremo che soggetti in senso fenomenologico sono anche gli spiriti dei luoghi e della natura, oltre alla vita e alla luce spirituale intese come realtà immateriali.

11. Le caratteristiche essenziali dei soggetti

Stabilito dunque che in questa sede non interessano le pure astrazioni dei filosofi, i quali parlano di io puro, di autocoscienza, di *res cogitans* invisibile e impercettibile, oppure di schemi tetri e incolori che si trovano soltanto sullo "schermo mentale" degli intellettuali, dei logici e dei matematici (sempre più chiusi in se stessi, sempre più lontani dal mondo

vivace e colorato in cui, personalmente, io amo vivere); stabilito che stiamo cercando di descrivere i *soggetti reali e concreti che popolano l'esperienza e la vita*, cominciamo a esplorare le caratteristiche tipiche con cui questi fenomeni *si mostrano* (perché qui non si tratta di dimostrare niente, ma semplicemente di *riuscire a vedere* ciò che la cecità spirituale dell'uomo attuale ormai non riesce più a scorgere).

Mentre descriveremo le caratteristiche tipiche dei soggetti, le metteremo, parallelamente, a confronto con i tratti tipici delle *qualità*, dei *predicati* (anche qui da intendersi come fenomeni concreti, fenomenologicamente osservabili, e non come predicati in senso astratto, logico o linguistico): riusciremo così, almeno spero, a capire, alla fine di tutto questo discorso, che le realtà immateriali sono soggetti, e che non possono essere ricondotte, o ridotte, a semplici qualità, o a predicati, degli oggetti e degli eventi.

12. I soggetti sono intensi e inestesi

La prima caratteristica fenomenologica evidente in tutti i soggetti che ci capita di incontrare è il loro essere *intensi e inestesi*: essi appaiono come *puri quid senza forma e senza morfologia*, assolutamente *non diluiti*.

Il che non significa, tuttavia, che essi non possano abitare l'estensione spaziale: abbiamo dedicato, in precedenza, un capitolo al concetto di *spazialità immateriale*, la quale è la capacità, tipica delle realtà immateriali (e dei soggetti), di abitare uno spazio *senza occuparlo*: diciamo che i soggetti moltiplicano la propria puntiformità inestesa per tutti i luoghi degli oggetti e degli eventi da essi abitati e permeati, per cui i soggetti traspaiono, "tralucono" *attraverso* l'estensione spaziale senza tuttavia essere *in se stessi* estesi e spazialmente caratterizzati.

Per es., una delle manifestazioni visibili più tipiche delle persone intese come soggetti è lo *sguardo*: ebbene, lo sguardo profondo abita concretamente l'occhio, nel senso che è perfettamente visibile (dalla sensibilità complessiva) *in* esso, ma non per questo avrebbe senso dire che lo sguardo è un alcunché di esteso e di morfologicamente strutturato. Lo sguardo è *pura intensità senza parti e senza struttura*, un puro *quid* del tutto semplice e non diluito, il quale, tuttavia, abita l'occhio, nel senso che l'occhio è tutto ricolmo dell'espressività senza parti, e senza dimensione, dello sguardo.

Parlando in modo un poco metaforico, ma a mio avviso estremamente utile per capire quanto intendiamo sostenere, è come se i soggetti fossero "luci" che concentrano l'intera propria essenza nell'*intensità* di ciò che essi trasfigurano, permeano e vivificano.

Una simile intensità è in grado di moltiplicarsi indefinitamente in tutti i luoghi degli oggetti da essa abitati e attraversati, tuttavia, pur moltiplicandosi, l'intensità dei soggetti resta "puntuale" e non si diluisce, cioè non coincide mai con le strutture (estese) abitate e trasfigurate.

Anche le *persone*, in quanto soggetti, sono "luci" intense e inestese, le quali colorano, col loro *quid* peculiare e unico, i propri corpi vivi, le proprie azioni e le proprie opere (la fenomenologia delle persone verrà descritta, più in dettaglio, negli appositi capitoli ad essa dedicati).

La nostra sensibilità complessiva è tranquillamente in grado di *vedere* la peculiarità unica e singolare di un essere personale, come un'intensità inconfondibile che "imbeve", permea e attraversa il corpo vivo, le azioni e le opere: ma l'intensità "puntuale" e non diluita della persona non è mai riducibile, in toto, al suo corpo vivo e operante, alle sue azioni e alle sue opere (l'essere personale si mostra come un'eccedenza rispetto a tutti i contenuti che possono contraddistinguerlo).

Come meglio vedremo a suo tempo, solo la *logica dell'emanazione*, come l'ha descritta Plotino nelle *Enneadi*, è in grado di descrivere la concretezza del rapporto tra i soggetti e i contenuti da essi abitati e permeati.

Vedremo ad es. che le persone, al contempo, *sono e non sono il proprio corpo*: lo sono, perché esse non si riducono certo a oggetti specifici presenti da qualche parte dentro il corpo, altrimenti il corpo sarebbe un puro macchinario senz'anima, mentre invece esso è tutto ricolmo dell'intensità espressiva dell'essere personale; *non* lo sono, perché è impossibile ridurre la persona a "pura exteriorità", ossia a una serie di fenomeni visibili e definibili passati, presenti o futuri (la persona eccede, per propria natura, tutte le proprie manifestazioni, almeno questo è il modo fondamentale in cui essa appare fenomenologicamente a chi la vede e la incontra).

Il centro ontologico della persona è sempre nascosto, esso si cela nella profondità dell'interiorità, mentre ciò che la nostra sensibilità complessiva avverte è costituito, per dirla con Plotino, dalle sue *emanazioni*: le emanazioni, tuttavia, *sono* l'intensità dell'essere personale "in carne ed ossa", la quale emerge dalla propria profondità permeando e trasfigurando una serie di oggetti, di fatti e di eventi (primo fra tutti un corpo vivente). In tal senso, come dicevamo, la persona *è e insieme non è il proprio corpo, le proprie azioni e le proprie opere*, così come il sole, parlando metaforicamente, è e insieme non è i propri raggi - i raggi *sono il sole*, ma, in un certo senso, cominciano già a non esserlo, e così, allo stesso modo, il corpo vivente *è la persona* ma, al contempo, *comincia già a non esserla*, in

quanto serie di irradiazioni di un nucleo interiore celato che diffonde tutt'intorno "luci" o "raggi".

Ad ogni modo, senza farla tanto lunga e riservandoci di meglio analizzare la fenomenologia degli esseri personali nella seconda parte di queste ricerche, l'unica cosa su cui ora importa insistere è il carattere *intenso* e "puntuale" dei soggetti, i quali si mostrano come "punti d'intensità", come *quid* non diluibili e non riducibili a oggetti strutturati ed estesi (anche se si tratta di intensità che concretamente abitano l'estensione spaziale).

Del resto invito il lettore a svolgere un semplice esperimento mentale.

Immaginiamo un qualsiasi "soggetto incarnato", per es. una persona concreta che si mostra, in carne ed ossa, come un corpo vivo, espressivo e operante. Ora sottraiamo a un tale corpo l'*intensità espressiva* che lo permea, lo trasfigura e lo distingue in tutte le sue azioni e i suoi comportamenti, manifestandosi come il "colore inconfondibile" proprio di quella persona (un "colore" che solo la nostra sensibilità complessiva può vedere e può riconoscere): ebbene, sottraendo al corpo vivente il puro *quid* della sua *intensa* espressività, vedremo che il soggetto *non ci sarà più*, sarà come improvvisamente "evaporato", e ci troveremo di fronte, solo e soltanto, a un *oggetto* funzionante, strutturato ed esteso, a una specie di macchina senz'anima (è, per intenderci, quel che è successo alla natura quando è stata uccisa e devitalizzata dal meccanicismo cartesiano, che le ha sottratto ogni intensità significativa e qualificata).

Se togliamo agli oggetti e agli eventi l'*intensità* che li rende espressivi e significativi, la quale, ovviamente, non è estesa e non è a sua volta una "cosa" o un'entità strutturata, noi, con ciò, finiamo col ridurre tutti i contenuti a *puri oggetti*, o a *puri eventi* senz'anima e senza spirito: neghiamo, così facendo, i *soggetti* come fenomeni peculiari e specifici – è, questa, l'operazione svolta da ogni forma di riduzionismo materialistico, secondo il quale in realtà i soggetti non esistono, perché tutto è riducibile a un qualche tipo di fatto, di oggetto o di evento.

Viceversa, possiamo fare lo stesso esperimento mentale alla rovescia: prendiamo un qualsiasi soggetto, inteso come *quid* espressivo puramente intenso e non diluito, e cerchiamo di oggettivarlo, di reificarlo, cioè di pensarlo come esteso e strutturato in un certo modo: ci accorgeremo subito che, così facendo, il soggetto sarà scomparso, mentre di troveremo di fronte a un *oggetto*, o a un evento, avente una sua propria forma e una sua propria morfologia.

I soggetti, in definitiva, sono *quid* intensi ed espressivi, dotati di una loro propria e inconfondibile peculiarità individuale, la quale, tuttavia, è irriducibile a qualsivoglia tipologia di morfologia e di struttura, poiché i soggetti, in quanto tali, non hanno forma e non hanno morfologia: per questo un soggetto è sempre, in un certo senso, *qualcuno*, e non è mai *qualcosa*, dato che è sicuramente più sensato domandarsi “chi è”, piuttosto che chiedersi “cos’è” (la nostra sensibilità originaria avverte che nessun soggetto è una cosa estesa e strutturata, ma è, piuttosto, una “puntualità” intensa e non diluita).

I soggetti si contrappongono agli oggetti e agli eventi come l’intensità si contrappone all’estensione – e in fondo, in cos’altro consiste la differenza tra corpo e spirito, se non nella differenza tra ciò che è *solo esteso* e ciò che è *intenso*, per es. tra le membra considerate come pura “carne” indifferente, e l’intensità dello sguardo, oppure di una carezza espressiva e sentita, permeata e trasfigurata da una luce calda e affettuosa?

Il carattere intenso e “puntiforme” dei soggetti si mostra anche nei *significati* delle opere d’arte, delle frasi e delle esperienze.

Abbiamo visto come la sensibilità millenaria dell’uomo abbia da sempre intuito che, laddove entrano in campo *significati decisivi ed essenziali*, non ci possiamo trovare soltanto sul piano cosale, oggettuale o eventuale (cioè dei semplici fatti come combinazioni possibili di oggetti e/o di eventi): per es. il significato essenziale di una storia non può, a sua volta, essere una struttura semanticamente e sintatticamente configurata, ma, piuttosto, è una sorta di “luce significativa puntiforme” che lampeggia *attraverso* la storia e le strutture (una “luce” intensa e ineffabile che può essere solo intuita, ma non detta o spiegata, ogni spiegazione costituendo solo un eventuale mezzo per risvegliare la stessa intuizione negli animi altrui).

Parimenti, gli spiriti dei luoghi e della natura, come la notte originaria e la “pace che è su tutte le cime”, sono *intensità significative allo stato puro e distillato*, senza ombra di struttura e di morfologia, sicché sarebbe insensato tentare di spiegare *come* esse sono fatte, oppure *come* accadono (il “come accadono” è, semmai, la finestra-evento attraverso cui gli spiriti dei luoghi e della natura irrompono nel mondo e si manifestano).

In definitiva, dunque, l’*intensità “puntuale” e non diluita* costituisce la prima caratteristica fenomenologica evidente di tutto ciò che da sempre è stato considerato un soggetto (e non un oggetto, un evento, o una semplice qualità): una simile intensità nulla ha a che fare con l’astrazione della soggettività intesa in senso cartesiano, ossia intesa come *res cogitans* puramente invisibile e incolore, la quale alloggierebbe, come una specie di

fantasma diafano ed esangue, “dentro” il corpo ridotto a sua volta a un puro macchinario senz’anima.

Si tratta, al contrario, di un’intensità che permea lo spazio, colorandolo e illuminandolo con la sua luce, sicché lo spazio viene concretamente abitato, anche se non viene occupato, dai soggetti come fenomeni vividi e reali: le intensità non diluite dei soggetti *in realtà si vedono benissimo “là fuori”*, solo che a vederle è la sensibilità complessiva di *tutto* l’essere personale, e non certo, ovviamente, l’attività dei singoli organi di senso chirurgicamente isolati dall’“anima” (solo quest’ultima è in grado di *vedere* i soggetti che, come luci significative ed espressive, vivificano costantemente il mondo e l’esperienza).

13. I soggetti e le qualità semplici, o non strutturali

A questo punto sorge, naturale e spontanea, la seguente considerazione: se i soggetti sono *quid* privi di forma e di morfologia, essi parrebbero avere qualcosa in comune con le qualità che abbiamo chiamato *semplici e non strutturali*, come, ad es., una certa sfumatura di colore, il timbro particolare di una certa sonorità, o la “stoffa” qualitativa che contraddistingue un determinato moto dell’animo, ecc.

Si tratta, come ricorderete, di qualità che non hanno, in se stesse considerate, forma o morfologia, anche se possono, per così dire, assumere la forma, la struttura, degli oggetti da esse qualificati e contraddistinti (ad es. una sfumatura di colore può riempire una certa porzione di estensione quadrata o rettangolare).

Oltre a non possedere forma o morfologia, le qualità semplici hanno anche un’intensità: anzi, non avendo forma le uniche loro gradazioni sono, appunto, gradazioni dell’intensità con cui esse di volta in volta possono presentarsi (ad es. un certo colore può essere più o meno intenso, o più o meno sbiadito, e il timbro qualitativo di uno stato d’animo può essere più o meno forte, più o meno vivido).

E dunque chiediamoci: non potrebbero i soggetti, come *quid* intensi privi di struttura e di morfologia, essere, semplicemente, qualità non strutturali delle cose e degli eventi?

Detto in altre parole: le persone, gli spiriti dei luoghi e della natura, i significati dei libri e delle opere d’arte, non potrebbero essere, semplicemente, particolari *caratteristiche*, o particolari *qualità*, degli oggetti che costituiscono i corpi viventi, gli elementi della natura e le opere d’arte (come i quadri, le partiture, ecc.)?

E’ chiaro che la risposta a un simile interrogativo non potrà che essere negativa: in nessun caso i soggetti, e con loro le realtà immateriali, potranno mai essere ricondotti, o ridotti, a

ciò che fenomenologicamente è costituito dalle qualità, o dai predicati, delle cose e degli eventi.

Per questo vedremo che i soggetti *non* sono assimilabili alle qualità semplici e non strutturali (anche se, indubbiamente, possiedono alcuni tratti in comune con queste ultime).

Per comprendere a fondo le differenze tra i soggetti e le qualità (intese ovviamente in senso fenomenologico, e non logico-linguistico), occorre esplorare le altre caratteristiche essenziali dei soggetti: una volta descritte tutte quante queste caratteristiche, potremo passare a meglio considerare i tratti peculiari delle qualità, o dei predicati, per riuscire a vedere, nel modo più chiaro possibile, l'irriducibilità dei soggetti alle qualità (di qualsiasi tipologia esse siano).

14. Il carattere autocentrato dei soggetti

Oltre al loro manifestarsi come *quid* intensi e non strutturati, i soggetti esibiscono un altro tratto tipico e peculiare: essi sono *autocentrati*, nel senso che sono *centrati in se stessi*, anche se, eventualmente, possono decidere di gravitare e di ruotare *anche* intorno ad altri soggetti e ad altri contenuti (così facendo, tuttavia, non perdono il loro carattere autocentrato).

Spieghiamoci meglio.

Ogni soggetto, come significato essenziale di qualcosa, costituisce il *centro determinante e significativo* degli oggetti, o degli eventi, che esso abita immaterialmente, attraversa e trasfigura.

E' come se gli oggetti e gli eventi, nel momento in cui vengono abitati e permeati da un soggetto, non potessero fare a meno che essere attirati verso un punto significativo e centrale che non coincide con essi, ma che, come una sorta di "sole" super-attrattivo, li compatta e li integra in un senso autonomo e decisivo.

Il carattere *centrale* dei soggetti si sposa molto bene col loro essere non diluiti e intensi: infatti, soltanto un punto d'intensità non diffuso e inesteso può costituire un centro determinante intorno a cui gli elementi estesi e strutturati possono gravitare (un centro non può espandersi in uno spazio).

Gli oggetti e gli eventi, dal canto loro, faticano a trovare *in se stessi* il proprio centro, poiché essi, in quanto morfologicamente strutturati, sono sempre diluiti ed espansi nello spazio fisico o logico – tant'è vero che, per alludere al significato determinante di

qualcosa, spesso ci si riferisce alla sua “anima” e al suo “spirito”, poiché solo fenomeni non estesi possono costituire vere e proprie “puntualità autocentrate”.

Solo quando incontriamo *soggetti*, di qualsiasi tipologia essi siano, abbiamo l'impressione, netta e immediata, di trovarci di fronte a *centri autofondati e autonomi*, che trovano il proprio senso in se stessi, brillando per così dire di luce propria, mentre gli oggetti, gli eventi, e in misura ancor maggiore le qualità o i predicati, non riescono, come i pianeti e i satelliti, a trovare pienamente in se stessi un centro gravitazionale significativo (a meno di non intendere, per “centro”, un semplice punto geometrico posto a una certa distanza dalla superficie di un oggetto, ma non è certo un simile centro schematico e puramente figurato quello che può fungere da nerbo costitutivo e determinante di qualcosa).

Il carattere *intenso, non diluito, non strutturale e autocentrato* dei soggetti si contrappone al carattere *esteso, diluito, strutturale e non pienamente autocentrato* degli oggetti e degli eventi, e al carattere sempre *eccentrico e periferico* delle qualità e dei predicati.

Solo i soggetti costituiscono perfetti centri di se stessi, mentre gli oggetti e gli eventi hanno un'autocentralità più apparente che reale, poiché, in fondo, essendo estesi e diluiti, nel momento in cui cercano un centro che non sia semplicemente un punto geometrico non lo trovano mai *veramente* in se stessi, ma in un qualche *significato* che non è, a sua volta, un oggetto o un evento.

Dal canto loro i soggetti possono, per così dire, anche decidere di gravitare intorno ad altri soggetti e ad altri contenuti, ma questo non toglie mai completamente la loro autocentratura, il loro essere *centri autonomi di attività e di efficacia* irriducibili a soli e semplici momenti inessenziali di qualcos'altro.

15. La densità e la profondità ontologica dei soggetti

E ora giungiamo a quello che, a mio giudizio, è forse il tratto più notevole e significativo dei soggetti, un tratto che, in precedenza, abbiamo già almeno in parte descritto a proposito della profondità delle realtà immateriali (le quali, come spero si sarà a questo punto capito, sono sempre e soltanto soggetti).

Questa caratteristica accomuna i soggetti a tutto ciò che è *vivo*, di qualsiasi livello di vita si tratti (biologica, spirituale, artistica, ecc.): del resto dove entrano in campo i soggetti ci troviamo *sempre* a che fare con qualcosa di vivo, e, viceversa, dove troviamo qualcosa di vivo non ci troviamo *mai* sul piano dei semplici oggetti, dei semplici eventi, e delle semplici qualità che li contraddistinguono.

Dove appare un *soggetto* appare una forma di vita, e dove appaiono i soggetti e la vita appare sempre, in qualche maniera, la manifestazione di un'*interiorità* (si tratterà, ovviamente, di capire cosa significa, esattamente, "interiorità").

Ma procediamo con ordine.

Nel capitolo precedente abbiamo visto che gli oggetti e gli eventi sono, in quanto tali, *privi di densità e di profondità ontologica*.

Essi, come si ricorderà, si risolvono in insiemi strutturati di elementi i quali, anche se virtualmente infiniti, in definitiva "sono ciò che sono" e coincidono linearmente con se stessi: ad es. una pietra viene tranquillamente esaurita dall'insieme strutturato delle caratteristiche che la compongono, per cui, anche se forse nessuno la conoscerà mai in tutti i suoi aspetti, possiamo dire che la pietra *non ha interiorità*, nel senso che manca, in essa, una dimensione *profonda e insondabile* che costituisca un nucleo ontologico veramente denso e significativo.

Abbiamo mostrato, nel capitolo precedente, che è veramente significativo solo ciò che sgorga da una profondità misteriosa in via di principio inesaurita dal mondo, e da ogni mondo possibile (solo ciò che è destinato a restare almeno in parte nascosto e celato è veramente e autenticamente fascinoso e suggestivo).

Ora, un tratto tipico dei *soggetti*, che li distingue in maniera determinante dagli oggetti, dagli eventi e dalle semplici qualità o predicati, è proprio il loro essere *ontologicamente densi e profondi*: il che significa, in altre parole, che il *quid* non strutturale che li caratterizza si trova sempre in un centro ontologico invisibile e celato, come se ciò che concretamente si manifesta fosse la serie di *emanazioni*, o di *irradiazioni*, che provengono da un luogo in via di principio inattingibile e inespugnabile, il quale viene tuttavia chiaramente avvertito come il nucleo fondante e decisivo del soggetto stesso.

La centralità decisiva (dei soggetti) non appare mai *di per sé*, ma sempre come particolare "luce" che permea e trasfigura serie di emanazioni o di irradiazioni.

Certo queste emanazioni *sono il soggetto*, come i raggi del sole sono il sole "in carne ed ossa"; ma, al contempo "*cominciano già a non esserlo*", poiché il *quid* di per sé intenso e non diluito, frangendosi in una molteplicità di manifestazioni, viene per così dire fratto e rifratto in una specie di prisma.

E' come se il soggetto fosse un'unica luce che non vediamo mai allo stato puro, ma sempre attraverso una qualche forma di vetro smerigliato che la fa assumere tonalità di volta in volta diverse.

Questo “vetro smerigliato” è la stessa molteplicità di manifestazioni del soggetto, che, talora, può diventare tortuosa e labirintica, e in cui il soggetto stesso può perdersi e smarrirsi, mentre altre volte la sua luce può emergere in modo il più possibile limpido, *retto* e chiaro, sicché il soggetto può cercare di ritrovarsi nella “foresta” delle proprie irradiazioni (anche se, forse, non ritroverà mai fino in fondo se stesso nella dimensione puramente mondana, cioè in una dimensione sempre in qualche modo “schermata” o filtrata).

Quanto detto, tuttavia, non deve indurre a ritenere che i soggetti siano, in qualche senso, in se stessi molteplici e differenziati.

Un soggetto è, come abbiamo visto, *sempre* un alcunché di *intenso*, di non strutturale e, dunque, di *essenzialmente unitario e indivisibile* (l'intensità, non occupando spazio e non avendo struttura, non può risolversi in una molteplicità).

Un soggetto resta se stesso, nella sua intensità inestesa e unitaria, in tutte le sue manifestazioni o irradiazioni, come un'unica luce resta se stessa anche nel momento in cui attraversa vetri colorati che possono, volta per volta, farle assumere tonalità e sfumature diverse: tuttavia il restare se stesso del soggetto deve fare i conti con gli effetti prismatici di serie di elementi che frangono e rifrangono la sua luce, talvolta schermandola e oscurandola quasi completamente.

Sta di fatto, comunque, che il nucleo ontologico di un soggetto *di per sé* non è mai visibile, perché visibili sono soltanto i “raggi”, o le “emanazioni”, con cui concretamente esso volta per volta si manifesta – fermo restando che tali “emanazioni” *sono il soggetto* che emerge in un certo “colore”, mentre non avrebbe senso considerarle semplici strumenti adoperati da una specie di “spettro invisibile” ubicato non si sa bene dove.

Per questo dove appare un soggetto, di qualsiasi natura esso sia (anche lo spirito di un luogo, oppure il significato determinante di qualcosa, ecc.), sempre ci troviamo di fronte alle manifestazioni di un'*interiorità* non completamente rivelata e non completamente rivelabile.

Il *quid*, intenso e non diluito, che costituisce il *centro ontologico* di un soggetto, è, per sua stessa natura, *misterioso e profondo*, cioè non stemperabile e non completamente risolvibile nella serie di *superfici* che costituiscono le sue manifestazioni esteriori.

L'*interiorità*, dal suo canto, è proprio l'*intensità sovrabbondante* in cui si raccoglie, in una sorta di punto inesteso e celato, il significato essenziale che origina e determina, *senza mai rivelarsi completamente e restando sempre in parte misterioso e inespresso*, la serie di manifestazioni “esteriori” del soggetto (che sono, nel caso delle persone e degli animali,

i corpi vivi con le loro operazioni, le azioni e le opere, nei casi delle altre tipologie di soggetti fenomeni “esteriori” di altra e diversa natura).

La presenza di un tale nucleo materico, profondo e non rivelato, è tipica dei soggetti e, come si ricorderà, è anche tipica delle realtà immateriali.

Gli oggetti e gli eventi, invece, manifestano profondità sostanzialmente temporanee e non costitutivamente dense e non diluibili: il che significa, concretamente, che un oggetto (o un evento) potrebbe, almeno teoricamente, essere risolto e dissolto nell’insieme strutturato di tutte le sue caratteristiche, mentre questo è in linea di principio escluso per i soggetti, i quali, finché esistono come tali, non possono coincidere totalmente con una serie di superfici definibili (per questo i soggetti hanno sempre un’interiorità, mentre gli oggetti e gli eventi ne sono privi).

16. Il carattere stellare dei soggetti

C’è un’immagine che, a mio giudizio, compendia perfettamente la fenomenologia con cui i soggetti si manifestano nel mondo, popolandolo e affollandolo (il mondo è un “teatro” costantemente abitato e popolato da soggetti): si tratta dell’immagine della *stella*.

Possiamo dire che, in senso ovviamente figurato (ma si tratta di una figura importantissima per meglio intendere e per meglio capire), *tutti i soggetti sono stelle*, mentre non sono mai pianeti o satelliti.

E’ chiaro che si tratta di una metafora, poiché le stelle, intese in senso fisico-astronomico, si risolvono in insiemi strutturati di oggetti e di eventi: tuttavia esistono particolari fenomeni fisici, come ad es. le fiamme, il fuoco, ecc., che mostrano un particolare valore *simbolico*, sempre che non si prendano le immagini troppo alla lettera, in modo pignolo, forense e leguleio.

La prima caratteristica evidente di una stella consiste nel suo *brillare di luce propria* (e non riflessa): i raggi e le irradiazioni che essa emette tutt’intorno sono *autooriginate dalla stella stessa* in modo *autonomo e attivo*.

Ogni stella è un *centro* di attività e di energia, ed essa dunque manifesta, oltre alla luce propria, anche una perfetta *autocentratura*.

Inoltre i raggi della stella si originano da un *nucleo attivo e celato* che non appare mai alla superficie, ma che non possiamo fare a meno di considerare come un nucleo *determinante e fondante*, e sicuramente sovrabbondante, per calore e per energia, rispetto alle irradiazioni circostanti, molteplici e diversificate (se guardiamo anche soltanto un sole

disegnato, non possiamo fare a meno di immaginare, al suo interno, un tale nucleo incandescente, altrimenti non vediamo più il sole, ma solo un disco giallo).

Proprio per questo le stelle sembrano vive, poiché, dove troviamo vita e soggettività, troviamo sempre profondità celate e nascoste da cui sgorgano e zampillano effetti o “raggi”.

I soggetti sono, sempre e comunque, *centri autonomi di attività e di efficacia*: essi brillano di luce propria e in qualche modo *risplendono*, nel senso che ciò che dei soggetti vediamo e cogliamo sono serie di irradiazioni o emanazioni vive e intense: tali emanazioni *sono i soggetti* visti in una certa luce e in una certa loro “colorazione”; ma, al contempo, “cominciano già a non esserli”, poiché il nucleo fondante dei soggetti non è mai visibile di per sé, celandosi e occultandosi nel fondo della loro *interiorità*.

Dove incontriamo qualche soggetto, incontriamo sempre la luce viva di una stella, e mai il meccanico e freddo movimento di un pianeta.

Quanto detto non vale soltanto per gli esseri umani e per gli animali, ma anche per *tutti* gli altri fenomeni che sono soggetti (e non oggetti, eventi o qualità).

Qualsiasi soggetto, inteso come significato decisivo e determinante di qualcosa, non è risolvibile, non è diluibile in una serie strutturata e molteplice di superfici, e dunque si raccoglie in un centro profondo e interiore da cui non si diffonde mai completamente - per es., anche la notte intesa come spirito di un luogo ha una sua interiorità, una sua densità e una sua profondità ontologica misteriosa, e anche il significato determinante di un'opera d'arte non è mai totalmente dicibile o definibile; vedremo, nel capitolo ad essa relativo, che la stessa bellezza è legata a una rivelazione incompiuta di ciò che in parte è destinato a restare celato o nascosto.

I soggetti *sono sempre stelle*: magari stelline fioche e deboli, appena visibili e appena percepibili dai “fini sensori” della nostra sensibilità complessiva (potrebbe essere il caso, questo, di alcuni animali “primitivi” o “inferiori”): ma, se non altro, il tenue barlume di una luce almeno relativamente autonoma è evidente in qualsiasi fenomeno che noi consideriamo un soggetto (e non un semplice oggetto o un semplice evento), e se un simile barlume viene completamente a mancare il soggetto svapora, evapora tutto d'un tratto e in definitiva sparisce.

Tra l'altro, il carattere stellare dei soggetti emerge anche in certi usuali modi di dire.

E' molto diffuso chiamare certe persone, che ci sono in qualche senso care o a cui ci sentiamo legati, “stelle” o “stelline”, così come, spesso, ci si riferisce alle “stelle” del cinema o dello spettacolo.

Questo modo di dire non deriva soltanto dal fatto che si tratta di persone belle o affascinanti, anche se, ovviamente, a ben guardare la bellezza ha anch'essa un suo carattere stellare.

Infatti risulterebbe oltremodo strano, fuori luogo e quasi grottesco chiamare una persona "pianeta", e questo indipendentemente dalla sua bellezza, perché possono esistere, ed esistono effettivamente, pianeti bellissimi e meravigliosi (Saturno con i suoi anelli, il gelido e affascinante Urano, ecc.).

Viene perfettamente naturale dire, di una persona, che "è una stella", mentre suonerebbe del tutto innaturale e "stonato" definirla "un pianeta": il che rivela, ancora una volta, il carattere tipicamente stellare delle persone, dei soggetti in generale e della vita come caratteristica imprescindibile di qualsiasi soggetto ci capiti di incontrare.

17. L'aspetto oltremondano e oltre-naturale dei soggetti

Dunque abbiamo visto che i soggetti, intesi come *stelle vive e intense*, sono sempre ontologicamente densi e profondi: ciò che appare di un soggetto è irradiato, è emanato da un nucleo "sottostante" celato, il quale non può essere un oggetto o un evento, altrimenti saremmo da capo e ci troveremmo di fronte solo a un'*apparenza di soggettività*, di vita e di interiorità.

La cosa interessante è che il nucleo ontologico decisivo dei soggetti, il *centro* da cui si espandono le loro emanazioni o i loro "raggi", *non appartiene al mondo*, se per mondo intendiamo un insieme di *fatti*, ossia di combinazioni possibili di oggetti e/o di eventi.

L'intensità, visibile (dalla sensibilità complessiva di *tutta* la persona) come il "colore" unico e inconfondibile di un certo soggetto ben preciso e caratterizzato, proviene da una sorta di "centralità misteriosa" che nessuno sarà mai in grado di trovare in qualche luogo del mondo fisico: ad es. non troveremo mai il nucleo decisivo di una persona in qualche luogo preciso del suo corpo, perché nel corpo fisico troveremo solo oggetti ed eventi, ma non troveremo mai il *quid* unico e inconfondibile che caratterizza, intimamente e profondamente, le persone che amiamo e che conosciamo – semmai un tale *quid* può permeare, illuminare e trasfigurare i luoghi fisici di un certo corpo, come una sorta di intensità che vivifica e "colora" un oggetto o una situazione, ma questo è un tutt'altro discorso.

Nel capitolo precedente abbiamo mostrato come sia autenticamente significativo solo ciò che è essenzialmente *profondo*: e ogni profondità autentica, che non sia soltanto illusoria

o apparente, deve implicare un'origine misteriosa che "non è del mondo", poiché altrimenti tutto si esaurirebbe in un insieme di superfici che, alla lunga, finirebbero con "l'essere ciò che sono", perdendo anziché guadagnando un senso e un significato.

Abbiamo visto, sempre nel precedente capitolo, che solo i fenomeni da noi chiamati *realtà immateriali* sono ontologicamente densi, e dunque autenticamente sensati e significativi: essi *provengono "da lungi"*, cioè da una dimensione insondabile e misteriosa che non appartiene al mondo (o a uno fra i tanti mondi possibili).

Ebbene, anche i soggetti manifestano, fenomenologicamente, un carattere immateriale e "oltremondano", nel senso che essi *non appartengono all'ordine fisico-naturale*.

Il mondo fisico è un insieme di *fatti di natura*, cioè di oggetti e di eventi, aventi una loro propria struttura e una loro propria morfologia, che entrano in relazioni reciproche di un certo tipo.

Un fatto di natura è qualcosa che può essere percepito dai nostri organi di senso, che può essere descritto nella sua forma o nella sua morfologia, o che può essere captato o rilevato, per lo meno in forma di traccia, da appositi macchinari sperimentali appositamente costruiti (anche le particelle subatomiche, impercipienti e invisibili, sono comunque rilevabili da appositi macchinari che individuano le loro tracce, o le loro "orme"). E' invece immateriale, e non appartiene all'ordine fisico-naturale, ciò che in via di principio è impercipientibile dagli organi di senso isolati dalla sensibilità complessiva di tutta la persona, e che non è, inoltre, rilevabile da macchinari sperimentali appositamente costruiti (a meno di non preimmettere, in tali macchinari, associazioni automatiche tra il movimento di certi corpi e la supposta presenza concomitante di una realtà immateriale, come quando, ad es., si dà per scontata la presenza della vita in un corpo in cui il cuore batte ad una certa frequenza, o simili).

La tesi centrale delle ricerche presentate in questo libro è che i fenomeni immateriali, pur essendo irriducibili ai fatti dell'ordine fisico-naturale, *in realtà si vedono benissimo "là fuori" nel mondo*, poiché abitano, concretamente e vividamente, i corpi e gli eventi naturali senza tuttavia occupare spazio (spazialità immateriale), e senza ridursi, a loro volta, a oggetti, a eventi o a *fatti* di qualche genere.

La sensibilità complessiva, tuttavia, vede, sempre e comunque, le *irradiazioni* del nucleo ontologico dei soggetti e delle realtà immateriali, mentre il nucleo come tale resta celato nella densità significativa di un'interiorità mai completamente rivelata: questa interiorità insondabile non appartiene al mondo, ma giace in una dimensione ignota che, in qualche senso, supera tutti i mondi possibili.

Per questo i soggetti non sono mai riducibili alla totalità delle loro manifestazioni passate, presenti e future, e non sono mai dipanabili e diluibili nel nitore trasparente di una struttura e di una morfologia (se fossero stemperabili in un tale nitore, cesserebbero di essere soggetti e si ridurrebbero a oggetti, a eventi o a fatti).

18. I soggetti sono fenomeni atemporalmente e non divenienti

Inoltre, considerato che i soggetti sono *quid* puramente intensi e inestesi, privi di struttura e di morfologia, considerata insomma la loro essenziale *semplicità*, essi non possono essere, in se stessi, temporali e divenienti.

Abbiamo visto, nei capitoli precedenti, che solo fenomeni strutturali e dotati di morfologia possono essere, in se stessi, temporalmente caratterizzati, la temporalità potendo far presa solo su ciò che è composito, esteso, e che manifesta una struttura.

Gli oggetti e gli eventi hanno sempre una struttura, e dunque sono fenomeni temporalmente caratterizzati.

I soggetti invece, così come le realtà immateriali, essendo *quid* intensi e non strutturati, appaiono, fenomenologicamente, come “pure luci” *stabili e atemporalmente*, che colorano atemporalmente gli oggetti, gli eventi e i fatti da essi permeati e trasfigurati, così come un campo di luce può colorare, restando stabile e imperturbato, lo scorrere impetuoso delle acque di una cascata.

I soggetti, in tal senso, non sono fenomeni in se stessi spaziali e temporali, anche se possono abitare immaterialmente lo spazio e trasfigurare atemporalmente il fluire del tempo e della temporalità: essi possono soltanto *apparire, scomparire, e variare i gradienti dell'intensità delle proprie manifestazioni*, ma questo non significa un loro divenire e un loro intrinseco mutare, perché a mutare e a fluire sono, semmai, gli oggetti e gli eventi *attraverso cui* le “luci atemporalmente” dei soggetti tralucono e traspaiono.

Nel capitolo dedicato agli esseri personali, ad es., mostreremo che il *quid*, unico e inconfondibile, di una persona, è proprio ciò che *non muta* attraverso i continui cambiamenti degli oggetti e degli eventi di un corpo vivente, delle azioni e delle opere, anche se esso, costantemente, può perdersi e ritrovarsi, smarrirsi e conquistarsi come se variasse, di volta in volta, i gradi di purezza e di intensità con cui si presenta (una persona realizzata ha raggiunto una quasi perfetta *presenza a se stessa*, come una specie di *retta e pura* autotrasparenza, e si è per così dire ritrovata).

Anche i *significati* delle opere, delle cose e delle situazioni, che costituiscono soggetti come centri decisivi e determinanti, non fluiscono e non divengono, lampeggiando istantaneamente e balenando *attraverso* il divenire temporale dei più svariati contenuti. Insomma la nostra sensibilità complessiva avverte che i soggetti sono “punti d’intensità inestesi e stellari”, i quali non fluiscono e non divengono, ma, al contrario, *compaiono d’un tratto attraverso il divenire*, e soggiornano in esso trasfigurandolo con la loro atemporalità costitutiva; per poi scomparire dalla scena, altrettanto improvvisamente, come attori che a un certo punto escono dalle “quinte del mondo”.

19. La sensibilità originaria non può riferirsi ai soggetti se non nelle modalità fenomenologiche prima descritte

La dimensione profonda e interiore dei soggetti fa parte delle modalità imprescindibili con cui essi si manifestano a chi li coglie e li incontra: il che significa, detto altrimenti, che è impossibile non riferirsi ai soggetti, e con essi a ciò che è in qualche modo vivo e significativo, se non come a centri intensi, del tutto “puntuali” e non strutturali, da cui sgorgano effetti o “raggi”.

A questo punto è ovvio che gli scettici e i riduzionisti cominceranno, tanto per cambiare, a diffidare e a sospettare di queste descrizioni fenomenologiche, sostenendo che, in fondo, si tratta di illusioni, di autoinganni, perché ciò che *realmente* esiste sono solo i fatti di natura, gli oggetti e gli eventi.

Per chi segue un’impostazione scienziata e positivista, i soggetti si risolvono in fatti, oggetti ed eventi magari celati e non conosciuti, così come la vita si risolve, in definitiva, semplicemente in certe modalità di organizzazione e di movimento della materia.

Non vorrei ripetermi troppo, ma ricordo che questo libro nasce da un atto di fiducia nelle modalità genuine e originarie della nostra esperienza, di quell’esperienza che è stata col tempo mortificata, svilita e ridotta a mera e illusoria apparenza.

Se anche i riduzionisti avessero ragione, resterebbe il fatto essenziale che è *impossibile non riferirsi ai soggetti senza, implicitamente, considerarli vivi e intensi nei modi che abbiamo precedentemente analizzati e descritti*: per cui, se i soggetti non esistessero e si risolvessero in semplici insiemi di fatti di natura, bisognerebbe concludere che le esperienze fondamentali e significative che caratterizzano, intimamente e radicalmente, i vissuti umani più ricchi e profondi, sarebbero, in definitiva, semplici errori e semplici inganni.

La nostra sensibilità, che costantemente *vede* i soggetti popolare e affollare il mondo conosciuto, vivrebbe costantemente avvolta da una sorta di grande illusione.

Non voglio farla tanto lunga e, a costo di venire accusato di fideismo e di ingenuità, rispondo che sono fiero di questa accusa, perché sono convinto che uno dei compiti più importanti dell'uomo attuale sia proprio quello di imparare di nuovo, dopo tanti dubbi e tanti tristi sospetti, a fidare nei significati della propria esperienza.

20. I soggetti sono fenomeni onni e non localizzati

Un'altra caratteristica notevole con cui i soggetti si offrono fenomenologicamente allo sguardo della nostra sensibilità complessiva, consiste nella maniera peculiare con cui essi abitano e permeano gli oggetti, gli eventi e gli spazi naturali.

I soggetti, come del resto le nostre ben note realtà immateriali, *abitano immaterialmente lo spazio*, gli oggetti, gli eventi e i fatti che trasfigurano, permeano e attraversano: per questo essi, in relazione ai contenuti abitati e permeati, sono, al contempo, *onni-localizzati e non-localizzati*.

Ciò significa che i soggetti, pur abitando concretamente, con le loro irradiazioni e le loro emanazioni, gli oggetti, gli eventi e i fatti di natura, *non sono mai precisamente localizzati in qualche luogo dei fatti da essi abitati*. I soggetti, in altre parole, "illuminano", con la loro intensità più o meno marcata, *tutti* i luoghi dei contenuti permeati e trasfigurati, e, al contempo, non si trovano, fisicamente e precisamente, in *nessun* luogo specifico.

I soggetti, relativamente ai contenuti che essi abitano e permeano, sono, al contempo, *ovunque e in nessun luogo*, seguendo la logica, dialettica e oscillatoria, dell'emanazione in senso neoplatonico (la stessa logica che cerca di descrivere, in modo paradossale e contraddittorio, i rapporti tra Dio e il mondo).

Solo che qui non si tratta tanto di logica, quanto di una modalità *concreta* con cui i soggetti *si vedono* nel mondo.

Ad es. quando incontro un mio caro amico io *non* vedo, semplicemente, un corpo che si muove che verrebbe, successivamente e astrattamente, interpretato come guidato e pilotato da un presunto soggetto contenuto "dentro" il corpo: al contrario, io *vedo proprio il mio amico come soggetto vivo e concreto*, nel senso che la mia sensibilità complessiva avverte, immediatamente e senza tante interpretazioni, il *quid* unico e inconfondibile del mio amico come una particolare "luce" che, intensamente e vividamente, permea, trasfigura e caratterizza *ogni* luogo del suo corpo.

Tuttavia il “colore” inconfondibile della personalità del mio amico non è presente come un oggetto, come una cosa che si possa trovare in qualche parte precisa del suo corpo, anche se possono esserci luoghi in cui esso risplende più intensamente (ad es. lo sguardo): il mio amico, come soggetto vivo e concreto, è, rispetto al suo corpo come oggetto, al contempo *ovunque e in nessun luogo*, nel senso che la sua presenza è, al contempo, onni e non localizzata rispetto al corpo.

Lo stesso discorso vale, naturalmente, anche per la sfera *psichica* delle persone: la persona, al contempo, è *e non è il proprio corpo*, così come al contempo è *e non è la propria psiche* (il soggetto è pur sempre *chi* entra in rapporto con la propria sfera psichica, subendola o cercando di dirigerla e di modificarla, quindi ogni riduzione, banale e scontata, degli esseri personali a semplici corpi che agiscono, o a semplici unità psichiche che si comportano in un certo modo, non esaurisce la loro densità ontologica e la loro profondità).

Il carattere elusivo e sfuggente, onni e non localizzato, dei soggetti, è altresì evidente anche in rapporto a quei fenomeni che non sono esseri personali (o animali).

Per es. anche il *significato* di un libro o di un'opera d'arte, il quale, come elemento decisivo e determinante, è un soggetto e non un oggetto, lampeggia come una sorta di “luce puntuale e intensa”, priva di forma e di morfologia, *attraverso tutti i luoghi, fisici e logici, dell'opera o del libro*, senza tuttavia che esso si trovi precisamente da qualche parte (il significato non è una frase in più che si aggiunge alle altre, né una figura in più che si somma all'insieme delle altre figure di un quadro, ecc.).

21. Sguardo riassuntivo sulle caratteristiche fenomenologiche notevoli dei soggetti

Siamo così giunti al termine di questa serie di descrizioni sulle caratteristiche, tipiche e peculiari, che distinguono i soggetti dagli oggetti, dagli eventi, e dai fatti di natura intesi come combinazioni possibili o reali di oggetti e di eventi.

I soggetti non devono essere ridotti a pure astrazioni, o a puri artifici di carattere logico-linguistico, né sono riducibili, a mio avviso, a proiezioni immaginarie di natura mentale o psicologica: al contrario, essi sono fenomeni reali, vividi e concreti, che popolano e affollano il mondo conosciuto, fenomeni con caratteristiche tipiche e peculiari, che li rendono irriducibili ad altri fenomeni dalla natura assai diversa (per es. agli oggetti e agli eventi).

In definitiva costituisce un *soggetto* (e non un oggetto o un evento, né, come vedremo, una qualità o un predicato) qualsiasi fenomeno che è 1) un *puro quid senza forma e senza morfologia, puramente intenso e inesteso, che abita immaterialmente lo spazio e trasfigura atemporalmente il tempo*; 2) un *quid perfettamente autocentrato, che costituisce un senso determinante e decisivo, a guisa di un nucleo d'intensità centrale che emana tutt'intorno effetti o "raggi"*; 3) un *quid ontologicamente denso e profondo, irriducibile a una serie di superfici dicibili, schematizzabili e strutturalmente definibili, di cui risultano visibili (dalla sensibilità complessiva di tutta la persona) le irradiazioni, le emanazioni, ma non il centro ontologico celato e nascosto in una dimensione insondabile e oltremondana* (introvabile cioè nel mondo inteso come insieme di fatti, di oggetti e di eventi); 4) un fenomeno *immateriale*, ossia in via di principio impercettibile dagli organi di senso isolati dalla sensibilità complessiva di tutta la persona, e neppure rilevabile da macchinari sperimentali appositamente costruiti; 5) un fenomeno *onni e non localizzato, presente, al contempo, ovunque e in nessun luogo* negli oggetti e negli eventi da esso trasfigurati e permeati; 6) un fenomeno *non diveniente*, che può solo comparire, scomparire, oppure variare i gradienti dell'intensità con cui si manifesta, senza tuttavia *in se stesso* mutare, come una sorta di "pura luce" che colora e illumina il divenire senza, a sua volta, scorrere e fluire. Se un fenomeno soddisfa *tutte* queste condizioni, possiamo tranquillamente concludere che si tratta di un soggetto, e non di un semplice evento, di un semplice oggetto, o di una semplice qualità o attributo di qualcos'altro.

22. Le qualità come fenomeni reali e concreti

Stabilite e descritte le caratteristiche essenziali dei soggetti, passiamo ora a esplorare i tratti fenomenologicamente più evidenti delle *qualità*, o dei *predicati* che dir si voglia.

Insisto sul fatto che, in queste ricerche, quando si parla di qualità, o di predicati, *non* ci si riferisce ad elementi di carattere logico-linguistico, poiché questi elementi fanno parte di *un altro mondo*, quello della logica pura, di un mondo visibile soltanto chiudendo gli occhi della sensibilità complessiva e aprendo i soli occhi mentali.

Quello che ci interessa è, invece, l'unico mondo *originariamente* dato a *tutto* l'uomo, un mondo popolato di fenomeni autonomi e *reali*, visibili aprendo bene gli occhi della nostra sensibilità, senza rintanarci e isolarci nella chiusura del "teatro mentale".

Ebbene, in questo mondo reale, colorato e vivace, accanto alle "cose" e agli oggetti, agli eventi e ai soggetti, ci sono anche le *qualità*, che sono fenomeni particolari e specifici con

loro proprie caratteristiche fenomenologiche: le qualità, gli attributi o i predicati, possono poi essere tradotte nei linguaggi della logica pura, ma ciò che dal punto di vista *fenomenologico* è una qualità, o un attributo, non potrà *mai* essere un oggetto, un evento o un soggetto, sempre, naturalmente, se ci atteniamo a un tale punto di vista – mentre se traduciamo tutta la faccenda nel linguaggio mentale dei logici, possiamo giocare all’infinito con i soggetti e i predicati, sostantivando i predicati e riducendo a predicati i soggetti, ma allora ci troviamo su un altro piano che, francamente e sinceramente, a me non è mai granché interessato, e che comunque non c’entra con l’orizzonte di indagine delle presenti ricerche.

Nei precedenti paragrafi abbiamo già diviso le qualità in diverse e svariate tipologie, e abbiamo visto che esistono qualità, da noi chiamate *semplici o non strutturali*, che potrebbero avere qualcosa in comune con i soggetti.

Ora si tratta di meglio esplorare, di meglio *descrivere e vedere* i caratteri fenomenologici di queste qualità, per metterle a confronto con i tratti tipici dei soggetti, degli oggetti e degli eventi.

Poi allargheremo la prospettiva cogliendo i tratti tipici di *tutti* i tipi di qualità o attributi, e vedremo, infine, che si tratta di fenomeni assai diversi, per non dire addirittura opposti, ai soggetti e alle realtà immateriali.

23. Intensità e carattere non diveniente delle qualità semplici e non strutturali

Le qualità semplici e non strutturali (erroneamente definite “secondarie o soggettive” da parte di alcuni filosofi) – come ad esempio una sfumatura di colore, un certo timbro di sonorità, lo specifico carattere qualitativo di uno stato d’animo, ecc. – si presentano come *puri quid* senza forma e senza morfologia, di cui non avrebbe senso affermare che “sono fatti in un certo modo”, anche se possono essere *causati* da elementi strutturalmente definibili (come la lunghezza d’onda della luce per un certo colore, o simili).

Esse, oltre ad essere *quid* non strutturali, manifestano anche una particolare *intensità*, poiché possono essere più o meno vivide, più o meno forti o deboli a seconda dei casi e a seconda delle circostanze.

Inoltre, oltre alla mancanza di struttura e all’intensità, le qualità semplici sono anche *atemporal*i, poiché è impossibile ravvisare un *fluire*, un *divenire*, in tali qualità: questa caratteristica, tra l’altro, riguarda *tutte* le tipologie di qualità, perché le qualità *in se stesse* non divengono, ma si limitano ad apparire e a scomparire dall’orizzonte fenomenologico –

a mutare, ad es., non può essere una certa sfumatura di verde, ma l'oggetto, o l'evento, a cui, per un certo tempo, appartiene quella sfumatura (la quale può a un certo punto scomparire e uscire di scena).

In tal senso dobbiamo ammettere che le qualità sono fenomeni atemporali e non fluenti, come le realtà immateriali e i soggetti.

Manca di struttura, intensità e atemporalità (o carattere non diveniente) distinguono nettamente le qualità semplici dagli oggetti e dagli eventi, i quali sono, invece, *strutturalmente definiti, estesi (nello spazio fisico o logico) e diluiti*, e, almeno per quanto riguarda gli oggetti sensibili e gli eventi, *temporalmente caratterizzati* (solo gli oggetti ideali, come i concetti universali o gli schemi geometrico-matematici, sono atemporali, ma le qualità reali non sono oggetti logici o concetti universali, anche se possono essere concettualizzate e tradotte nell'idea universale di una certa qualità, ma così la qualità reale è irretita e rapita da un concetto, cessa di esistere come *quid* concreto e si sublima in un oggetto logico-mentale).

I tratti che accomunano le qualità semplici ai soggetti, tuttavia, sono controbilanciati da altre caratteristiche, esibite dalle qualità, che sono molto diverse, per non dire opposte, ad aspetti, essenziali e determinanti, dei soggetti (e delle realtà immateriali).

24. Il carattere periferico, non autocentrato, delle qualità

Dunque cominciamo ora a descrivere le *differenze*, significative e sostanziali, che *contrappongono* le qualità ai soggetti.

Tanto per cominciare le qualità, di qualsiasi tipologia siano, *non sono mai autocentrate, ma sono, al contrario, eccentriche e "periferiche" rispetto a un centro significativo che non coincide con esse.*

Detto in altri termini, nessuna qualità può stare in piedi da sola e autoreggersi, poiché solo *astrattamente*, cioè nell'ambito delle pure astrazioni mentali, può presentarsi una qualità avulsa da un oggetto, o da un evento, *di cui* è appunto un attributo o un predicato.

Le qualità mancano di centralità, e tendono *sempre* a gravitare intorno a centri significativi determinanti e autocentrati.

Dal canto loro i *soggetti* sono sempre "puntualità" autocentrate, nel senso che sono perfetti *centri di se stessi*: la loro assenza di struttura non elimina la loro *assoluta densità*, cioè il loro raccogliersi in un *centro ontologico denso e non diluibile* che emana, tutt'intorno, effetti o "raggi".

L'assenza di struttura tipica delle qualità, invece, manca completamente di una centralità "sottostante" e celata, densa e profonda, e, di per sé considerata, non riesce ad autocentrarsi, cioè a raccogliersi in una "puntualità" autonoma e decisiva (per questo ogni qualità ha bisogno di gravitare intorno a un centro che non coincide con se stessa).

Quanto detto vale anche per qualità ragguardevoli e importanti, come ad esempio l'essere-razionale senza cui un uomo cesserebbe di essere tale: è vero, infatti, che l'essere-razionale è una condizione assolutamente necessaria per il presentarsi di un essere umano, ma è altrettanto vero che l'individualità profonda e unica di una persona concreta non potrà mai essere ridotta al suo semplice essere razionale o intelligente, poiché ogni persona è un *unicum* inconfondibile e ineffabile, autocentrato e ontologicamente denso, che nessuna sua qualità, per quanto importante e significativa, potrà mai esaurire – detto altrimenti, qualsiasi qualità di una persona è periferica ed eccentrica rispetto al centro decisivo del suo essere personale.

Le qualità semplici, come ad es. una certa sfumatura di colore, non hanno morfologia e struttura, ma questo loro essere-senza-forma è del tutto privo di centralità e di densità: è, per così dire, diafano ed "esanguine", come sospeso in un limbo rarefatto e irreali, a meno che la qualità non graviti intorno a un "punto centrale e decisivo" che la possa in qualche modo ancorare alla realtà, donandole un senso e un significato.

Se le qualità tagliano i ponti con il nucleo decisivo che le nutre con la sua linfa viva e concreta, esse si disseccano come le foglie di un albero strappate dal fusto, e diventano puri fantasmi, spettrali e morti, come morte sono le pure astrazioni mentali.

Mentre i soggetti sono *quid non strutturali con un centro*, le qualità semplici sono *quid non strutturali senza centro*.

Dunque il carattere *eccentrico e periferico* delle qualità semplici e non strutturali si contrappone, in modo netto e deciso, al carattere *autocentrato e autonomo* dei soggetti: e, tra l'altro, l'eccentricità e la perifericità sono caratteristiche che valgono anche per *tutte* le altre tipologie di qualità o attributi (non soltanto per le qualità semplici e non strutturali).

25. La mancanza di densità e di profondità ontologica, tipica delle qualità

Passiamo ora a considerare un altro elemento di profonda differenza, di contrapposizione, tra le qualità e i soggetti.

Abbiamo visto che la caratteristica forse più interessante dei soggetti è la loro *densità ontologica costitutiva*: i soggetti sono "punti d'intensità" *densi e profondi*, le cui *irradiazioni*

visibili provengono da un *centro ontologico insondabile e non diluibile*, il quale non si manifesta mai di per sé, ma solo, per così dire, “filtrato” e “schermato” da “colorazioni particolari” che di volta in volta appaiono - è come se l’unica luce del soggetto emergesse sempre attraverso situazioni ed eventi che la frangono e la rifrangono in iridescenze molteplici e svariate, le quali non sono, naturalmente, cose a sé stanti, ma sono *proprio il soggetto che emerge “in una certa luce”* (il soggetto resta semplice e unitario anche nella molteplicità delle proprie manifestazioni).

Ora, l’elemento di densità e di profondità ontologica *manca totalmente nelle qualità*, sia in quelle semplici e non strutturali, sia in tutte le altre tipologie di qualità possibili.

Il che significa, detto in altri termini, che le qualità sono condannate, inesorabilmente, ad *essere ciò che sembrano*: non può esserci differenza tra il loro modo di *apparire* e un loro *essere più profondo e sostanziale*.

Se consideriamo una qualità solo di per se stessa, notiamo una perfetta coincidenza tra il suo essere e il suo apparire.

Se questa coincidenza sembra a volte mancare, è perché non abbiamo ancora chiaramente *visto e riconosciuto* la qualità: ma una volta vista e riconosciuta, la qualità è *assolutamente ciò che sembra*, e, considerata in quanto qualità, non può contenere *in sé* un nucleo celato, riposto e insondabile.

Una certa sfumatura di blu, considerata soltanto come tale, è *solo e soltanto una sfumatura di blu*. Una certa intelligenza, come qualità di qualcuno, è *solo e soltanto una certa intelligenza*, mentre diviene “qualcosa di più” se viene considerata non in se stessa, ma come emanazione o irradiazione di un *soggetto* che la possiede.

Per questo le qualità sono, in un certo senso, del tutto *nude*, nel senso che “sono linearmente ciò che sono e ciò che sembrano”, mentre i soggetti sono sempre “*vestiti*”, nel senso che non si mostrano mai nel loro originario nucleo celato e insondabile.

Le qualità mancano di profondità ontologica, e, di per se stesse considerate, sono solo e soltanto superficiali.

Chiediamoci, infatti, quando una qualità diviene attraente, affascinante e profonda.

La risposta non è poi molto difficile: una qualità ci attira e ci affascina quando *non è più solo e soltanto se stessa*, ma quando, *attraverso* essa, traspare e traluce una serie di *significati* che la superano in(de)finitamente: insomma una qualità diviene significativa quando avvertiamo che è *l’irradiazione, l’emanazione*, di “qualcosa” che supera il suo nudo e crudo essere in un certo modo.

Ad es. i colori di un quadro significativo ed espressivo, disposti ad arte in una particolare maniera, vengono rapiti da un “centro misterioso” che li salva dal loro essere, solo e soltanto, semplici sfumature di colore (un *bel colore* non è più *soltanto* un colore).

Le qualità, dal canto loro, non possono *in se stesse* risplendere e travalicarsi, non possono, cioè, nascondere, nelle proprie pieghe, un nucleo denso e “sottostante” che emani tutt’intorno effetti o “raggi”.

Questo, naturalmente, è ciò che avviene nel momento in cui consideriamo una qualità soltanto di per se stessa, cioè nel proprio *nudo* essere qualitativo.

Diverso è il discorso se, invece, la qualità viene percepita come *irradiazione*, come *emanazione* di una profondità significativa che, ovviamente, non è a sua volta la qualità considerata come tale.

Ma esemplifichiamo più concretamente.

Immaginiamo, per es., l'*intelligenza eccezionale* di una persona di nostra conoscenza, il suo eccezionale *intuito*, oppure la sua *sensibilità* straordinaria e finissima.

Oppure immaginiamo, per restare nello stesso contesto, una persona con certe eccezionali *capacità*, capacità che affascinano e che esercitano, su di noi, un’attrazione quasi magnetica. Possiamo pensare a un grande artista, a un grande scienziato, o a chiunque riesca ad eccellere veramente in qualche campo particolare, ma ciò che vale per le persone eccezionali vale per tutti, poiché, come qualsiasi fiore di campo è meraviglioso nelle sue sfumature inconfondibili e uniche, così qualsiasi persona può essere, a modo suo, eccezionale per chi sa guardarla e comprenderla in un certo modo specifico e particolare.

Ebbene, chiediamoci se una qualità eccezionale (di una persona), che sembra quasi “magica”, possa essere meravigliosa e affascinante se considerata solo *di per se stessa*.

La risposta, anche se la cosa può stupire, non può che essere negativa.

Infatti, se le capacità eccezionali di qualcuno affascinano e suggestionano, è perché esse, in fondo, sono *irradiate*, *emanate*, dal centro ontologico e profondo del suo essere un *soggetto vivo e concreto*: un uomo eccezionalmente intelligente affascina sempre *come uomo*, come individualità densa e significativa la cui intelligenza è, per così dire, il segno indicatore di qualcosa che *la supera e la travalica*.

Se scopriremo che l’eccezionale intelligenza di qualcuno è solo una semplice capacità, che è solo una mera prestazione che non allude a nulla di più significativo e più profondo, ci troveremo di fronte all’intelligenza fredda e asettica di una *macchina*, la quale cesserebbe di affascinarci perché sarebbe, per così dire, solo e inesorabilmente ciò che

appare e ciò che sembra (l'intelligenza rigida, meccanica, di un calcolatore superpotente, può a sua volta affascinare solo se viene vissuta come segno di un qualche tipo di profondità che l'ha prodotta, per es. della creatività inesauribile dell'uomo che programma i calcolatori, o di qualcosa che comunque supera il suo essere solo ciò che sembra, come ad es. l'inesauribile ricchezza della natura considerata come soggetto attivo).

Insomma, ad affascinare e a risplendere, come una stella viva e concreta, non è mai solo la singola qualità, ma, sempre e comunque, il *soggetto o la realtà immateriale* che *attraverso* una qualità emerge e si manifesta.

Detto in altre parole, e per esprimerci metaforicamente, è come se le qualità fossero condannate ad essere solo e soltanto *effetti e raggi*, senza poter mai essere il nucleo sottostante, attivo e profondo, che li genera e li emette: e se una qualità affascina e attira, è *sempre* perché è il segno rivelatore di un tale nucleo misterioso e insondabile.

Cambiando esempio, pensiamo ora all'azzurro profondo di certi crepuscoli che sembrano magici, di certi cieli purissimi, tersi e trasparenti.

Se una certa tonalità di azzurro risulta significativa e suggestiva, è perché, *attraverso di essa*, emerge "qualcosa" di insondabile, di profondo e di significativo, che non può ridursi a sua volta alla tonalità di azzurro visivamente constatabile come un'impressione ottica sulla retina conformata in un certo modo - un animale privo di sensibilità estetica, per es., vedrebbe soltanto l'azzurro di un certo tipo, e dunque non lo considererebbe bello e suggestivo perché lo rilevarebbe solo per ciò che esso sembra, e per come esso appare.

I "sensori finissimi" di un animo sensibile, al contrario, vedono, *attraverso* una certa tonalità di azzurro, "qualcosa di più", una profondità enigmatica che *supera il semplice essere-azzurro*, poiché la profondità significativa dell'azzurro crepuscolare *non è a sua volta azzurra*, e non può essere circoscritta a una qualità che, inesorabilmente, è soltanto ciò che sembra.

Di nuovo ci accorgiamo che un certo tipo di colore, nel momento in cui è bello e suggestivo, viene percepito come un raggio, come l'irradiazione di una profondità "sottostante", la quale non può, ovviamente, coincidere linearmente con una nuda qualità, con un mero predicato o attributo.

26. *La differenza tra l'intensità e l'atemporalità di certe qualità, e l'intensità e l'atemporalità dei soggetti e delle realtà immateriali*

Ora, la mancanza di densità e di profondità ontologica tipica di tutte le qualità, di tutti gli attributi e di tutti i semplici predicati, si riverbera anche sui tipi di qualità che mostrano, come tratti distintivi, l'*intensità* e l'*atemporalità*: si tratta, come prima si è visto, delle qualità semplici e non strutturali, le quali sono puri *quid* senza forma e senza struttura, intensi e atemporalmente, non fluenti e non divenienti, che si limitano ad apparire e a scomparire dallo scenario del mondo.

Anche i soggetti e le realtà immateriali, come abbiamo visto, sono atemporalmente e non divenienti, mostrandosi come "luci" intense e inestese che abitano immaterialmente gli oggetti e gli eventi.

Tuttavia la mancanza di densità ontologica, tipica delle qualità – in cui manca totalmente un nucleo centrale celato – condiziona il tipo particolare di intensità e di atemporalmente che le qualità manifestano.

Le qualità, considerate solo *di per se stesse*, esibiscono un'intensità per così dire semplice e superficiale, rilevabile direttamente come una loro caratteristica "fisica" o "naturale", mentre, considerate come tali e senza rapporto con un centro ontologico che le genera e le irradia, *non possono essere in se stesse intense e significative in senso "spirituale" e "oltrenaturale"*.

Per es., è chiaro che un colore può essere più o meno vivido, più o meno intenso dal punto di vista ottico, cioè direttamente rilevabile e constatabile dagli organi di senso; oppure un certo tipo di abilità, o di intelligenza, può essere in qualche maniera misurata e "soppesata" con opportune metodologie, o anche istintivamente usando il buon senso (e quindi può essere più o meno marcata).

Ora, una simile intensità, di carattere per così dire "fisico-naturale" o "superficiale", è molto diversa da quella che si potrebbe chiamare *intensità "spiritualmente significativa" e "oltrenaturale"*.

L'intensità, magnetica e significativa, di uno sguardo profondo, o dell'azzurro di certi crepuscoli, ha ben poco a che vedere con la semplice gradazione della luce intesa in senso fisico-ottico, poiché essa si mostra *indipendentemente* dal grado di luminosità inteso in senso puramente naturale (può essere che una luce troppo forte sia del tutto inespressiva spiritualmente parlando, mentre, viceversa, l'intensità spirituale, o

“oltrenaturale”, può emergere vividamente proprio nei momenti di semioscurità ottico-visiva, ecc.).

Le qualità, dal canto loro, se vengono considerate solo *di per se stesse*, sono in grado di manifestare solo intensità semplici e fisico-naturali, mentre se diventano qualità suggestive, veramente significative ed espressive, ciò accade perché *attraverso* di esse si esprime, risuona ed echeggia una serie di *significati* che le travalicano in(de)finitamente: per cui ogni forma di intensità “oltrenaturale” e spiritualmente significativa è provocata, in realtà, da “qualcosa” di profondo che, per così dire, traluce dal “vetro smerigliato” di una certa qualità – la quale però, se viene considerata solo di per se stessa da un animo insensibile, si contrae di nuovo nei suoi limiti e cessa di essere espressiva e comunicativa. Anche l'*atemporalità* e il carattere *non fluente* delle qualità è assai diverso da quello manifestato dai soggetti e dalle realtà immateriali.

La mancanza di un centro “sottostante”, di una densità ontologica profonda e insondabile, si riflette in modo lampante sul carattere atemporale e non diveniente delle qualità.

Infatti, anche se le qualità non divengono e non fluiscono, limitandosi ad apparire e a scomparire dallo scenario del mondo, la loro apparizione si manifesta come un'improvvisa accensione dal nulla, mentre la loro scomparsa non mostra densità alcuna, e viene percepita come un subitaneo e drastico spegnimento, come un puro e semplice *venir meno*.

Una certa sfumatura di verde, quando viene distrutta la foglia di cui era una sfumatura, non “va da nessun'altra parte”, limitandosi a esaurirsi spegnendosi – allo stesso modo, quando una qualità appare, essa si accende istantaneamente come la fiamma di una candela; la sfumatura di verde non arriva da nessuna parte, non giunge e non proviene da alcun luogo, ma, semplicemente, si origina d'un tratto e si interrompe venendo meno.

L'*atemporalità* tipica dei soggetti e delle realtà immateriali, invece, ha una densità, una profondità, ben diversa e ben più significativa.

Essendo i soggetti fenomeni ontologicamente densi e profondi, e non riducendosi mai a semplici caratteristiche che sono ciò che sembrano, essi compaiono nel “teatro nel mondo” come attori che provengono da dietro le quinte, e quando scompaiono tornano in un “*retrospazio*” *latente e misterioso* che costantemente incombe sullo spazio mondano visibile.

Un soggetto è sempre *più* delle sue caratteristiche conoscibili, visibili e manifeste: questo “di più”, che costituisce il suo nucleo ontologico denso e significativo, *non si trova nel*

mondo, anche se certi eventi del mondo fisico sono illuminati e trasfigurati dal “colore spirituale” delle sue irradiazioni.

Non essendo mai esaurito dagli oggetti, dagli eventi, dalle qualità e dai fatti del mondo fisico, qualsiasi soggetto possiede una profondità che non può derivare linearmente dalla dimensione puramente mondana.

Per questo si usa dire, sovente, che i nuovi nati *giungono, arrivano*, e che i morti *ci lasciano e se ne vanno*, mentre difficilmente si userebbero queste parole per significare l'apparizione o il venir meno di una qualità, o di un semplice attributo (e quando diciamo che un defunto “scompare”, o che “si spegne”, resta sempre un alone di mistero che circonda la sua scomparsa, la quale non può essere equiparata al semplice venir meno di una qualità qualsiasi).

Ebbene, proprio perché i soggetti sono ontologicamente densi, proprio perché essi non si esauriscono nei fatti di un mondo, comunicano, alla sensibilità originaria, l'impressione di *provenire da lontano*, e di *tornare lontano* quando scompaiono ed escono di scena.

Anche i significati, essenziali e determinanti, delle cose, delle situazioni e delle opere d'arte, non si limitano ad accendersi dal nulla, e a venir meno linearmente, come se fossero qualità o attributi qualsiasi.

Ad es., abbiamo l'impressione che il significato della Divina Commedia, il suo senso profondo e decisivo, sia eterno e al di fuori del tempo, e che sia stato per così dire *trovato* da Dante, il quale l'avrebbe, per esprimersi un poco metafisicamente, “richiamato quaggiù” da una dimensione misteriosa in cui quel significato già si trovava – suonerebbe assai riduttivo pensare che il significato di un simile capolavoro si sia acceso improvvisamente dal nulla, come una semplice creazione della fantasia del poeta, mentre è più sensato pensare che il poeta sia una sorta di *tramite*, di “antenna ricevente”, di qualcosa che non è un semplice prodotto della sua mente.

Anche le idee importanti, le intuizioni significative che, dopo molto tempo, finalmente ci si rivelano, a un certo punto, quando meno ce l'aspettiamo, sembrano *giungere e arrivare*, come se noi le avessimo finalmente *scoperte*, come se *entrassero* nel nostro campo mentale per poi uscire e “andare lontano”.

In somma la comparsa e la scomparsa dei soggetti difficilmente viene vissuta come un subitaneo e casuale accendersi improvviso, oppure come un drastico e semplice venir meno: e se viene vissuta in un tal modo, io credo che ciò derivi dagli effetti, alla lunga usuranti e restringenti, dello scetticismo riduzionista tipico del razionalismo moderno, il quale, come abbiamo visto ampiamente, si rifiuta di ascoltare ciò che la sensibilità

originaria da sempre avverte, cioè, in questo caso, l'incombenza di un "retrospazio" latente con cui i soggetti e le realtà immateriali intrattengono un costante rapporto.

27. La spazialità, tipica e peculiare, delle qualità, è diversa da quella manifestata dai soggetti

Per concludere queste descrizioni sulle qualità, vorrei riferirmi a un'altra loro caratteristica significativa che le distingue e le differenzia dai soggetti (e, di conseguenza, dalle realtà immateriali).

Mi riferisco al loro specifico rapporto con lo spazio e la spazialità.

Abbiamo visto che i soggetti *abitano immaterialmente lo spazio*, nel senso che lo permeano e lo trasfigurano col loro "colore" unico e particolare, *senza tuttavia occupare porzioni precise di spazio*, cioè *senza estendersi in esso*. I soggetti, e con loro le realtà immateriali, sono *quid* intensi e inestesi, "puntuali" e non diluiti, che sono presenti, al contempo, *ovunque e in nessun luogo* negli oggetti e negli eventi da essi permeati e abitati (sono, al contempo, onni e non localizzati).

Esprimendoci in modo un poco metaforico e figurato, possiamo dire che i soggetti sono, in qualche modo, "aerei", poiché, come l'aria o il vento, essi saturano gli spazi e le cose senza tuttavia mai essere chiaramente visibili e rinvenibili da qualche parte (non a caso il termine "spirito" deriva da *spiritus*, che significa *vento* o *aria*, anche se, ovviamente, il riferimento all'aria in senso fisico ha un valore soltanto metaforico, poiché non si tratta certo dell'aria intesa in senso naturale).

Le qualità, dal canto loro, manifestano un modo specifico e peculiare di trovarsi nello spazio-tempo e di abitarlo, un modo che è nettamente diverso da quello manifestato dai soggetti e dalle realtà immateriali.

Tanto per cominciare notiamo che le qualità, a differenza dei soggetti, sono *precisamente localizzate e localizzabili*, nel senso che *si trovano in luoghi specifici e definiti*: il che vuol dire, detto in parole semplici, che una qualità aderisce chiaramente a una certa porzione di spazio logico o fisico, in modo da essere perfettamente coestensiva ad esso (un po' come un vestito attillato aderisce a una certa porzione di un corpo); e, naturalmente, lo stesso discorso vale per un segmento *temporale* in cui la qualità emerge e si manifesta (ci sono qualità che si trovano nel tempo e non nello spazio).

Questa precisa localizzazione vale anche per le qualità apparentemente intangibili e immateriali, come per es. l'intelligenza e l'abilità, poiché anch'esse si manifestano *in certi*

comportamenti o in certe azioni, e dunque occupano pur sempre luoghi fisici o logici (ad es., è ovvio che l'intelligenza di qualcuno *non* è nel colore dei suoi capelli, mentre invece essa emerge chiaramente in certi suoi ragionamenti).

I soggetti, al contrario, non sono mai precisamente localizzati e localizzabili in una porzione precisa di spazio logico o fisico, nel senso che nessuno troverà mai un soggetto come trova un oggetto, un evento, o una qualità specifica in un certo luogo definito – a meno di non intendere, per “luogo definito”, la *totalità* di un oggetto o di un evento permeato o saturato da un soggetto, ma anche in questo caso la localizzazione del soggetto è comunque problematica e paradossale, perché, come abbiamo visto in precedenza, un soggetto è, relativamente al contenuto da esso abitato, al contempo ovunque e in nessun luogo.

Insomma nessuna qualità è, contemporaneamente, dappertutto e da nessuna parte: o è dappertutto *oppure* non è da nessuna parte, o ancora si trova, chiaramente e linearmente, in qualche luogo specifico e determinato.

I soggetti invece, al contrario delle qualità, sono fenomeni elusivi e sfuggenti, tralucendo ma anche nascondendosi negli spazi che essi abitano e vivificano, tant'è vero che certe impostazioni empiristiche, o materialistiche, hanno finito col negare l'esistenza dei soggetti, evidentemente innervosite dal loro modo di manifestarsi paradossale, sfuggente e criptico (non dimentichiamoci che il nucleo ontologico dei soggetti non appare mai nel mondo).

Tornando alle qualità, e con particolare riferimento alle qualità semplici e non strutturali, a rigor di logica, e per essere precisi, dobbiamo dire che nessuna qualità è *in se stessa estesa*: ad essere estesi nello spazio e nel tempo sono, sempre e soltanto, gli oggetti e gli eventi *attraverso cui* le qualità (e i soggetti) si manifestano.

L'*essere-blu* come tale non è esteso, semmai si estende nello spazio l'*oggetto*, o la *cosa*, blu: il blu, dal suo canto, moltiplica la sua intensità fisico-naturale *attraverso* un determinato segmento di estensione. Anche il timbro qualitativo di un moto di speranza non è in se stesso esteso, mentre esteso è il *segmento temporale* attraverso cui quel timbro qualitativo si manifesta (i moti dell'animo occupano comunque del tempo, in quanto eventi dell'esperienza interna, e *attraverso* questi moti-eventi si manifestano certi timbri qualitativi).

Tuttavia le qualità, pur non essendo *di per se stesse* fenomeni estesi e diluiti – perché ad essere estesi e strutturalmente diluiti sono soltanto gli oggetti e gli eventi come “portatori”

di qualità – manifestano, comunque, una lineare ed evidente attitudine a *riempire gli spazi* in modo, appunto, da essere precisamente localizzabili in essi.

Potremmo dire, forse, che le qualità sono *quasi-estese*, ponendosi come “vie di mezzo” tra l’assoluta assenza di estensione dei soggetti, e la “grossolana” estensione spazio-temporale degli oggetti e degli eventi.

Parlando, ancora una volta, in modo figurato e metaforico, possiamo dire che se i soggetti sono “*aerei*”, le qualità sono “*liquide*”, mentre gli oggetti e gli eventi sono “*solidi*”.

Le qualità riempiono gli spazi (logici o fisici) e i segmenti temporali come i liquidi riempiono, in modo diretto ed evidente, i contenitori in cui vengono versati, per cui si vede chiaramente, per es., che un certo liquido riempie un quarto, un terzo o metà di un certo bicchiere, ecc.

Così vediamo chiaramente (con lo sguardo fisico o mentale, nello spazio naturale o logico) dove sono le qualità, anche se esse conservano una loro particolare “leggerezza”, una loro *levità* che, in qualche modo, tende ad alleggerire, e a smaterializzare, gli oggetti e gli eventi in cui le qualità si localizzano.

La leggerezza, o la levità, possedute dalle qualità, sono “liquide”, poiché, come i liquidi, esse irrorano perfettamente e linearmente gli spazi qualificati.

I soggetti, dal canto loro, manifestano una leggerezza ancor maggiore, che si potrebbe definire “aerea”, poiché la loro assoluta inestensione e intensità smaterializza *totalmente*, e non solo parzialmente come nel caso delle qualità, gli oggetti e gli eventi permeati e trasfigurati – ad es. quando sentiamo vicina una persona come *soggetto* il suo corpo “perde massa”, e non viene più vissuto come un aggregato materiale, ma come una pura intensità senza peso e senza dimensioni.

Tra l’altro nessun soggetto è, in via di principio, visibile dagli organi di senso considerati soltanto di per se stessi (a vedere i soggetti è sempre direttamente l’“anima”, la quale coglie intensità significative impercipienti da ciò che è soltanto fisico-naturale; mentre per lo meno *alcune* qualità, come il colore, il suono, ecc., sono direttamente e chiaramente percipienti dagli organi di senso).

Comunque, al di là di tutte le considerazioni ulteriori che si possono fare, resta il fatto che le qualità sono *precisamente localizzate e localizzabili*, per cui possiamo dire che esse, nonostante la loro quasi-estensione, in pratica si estroflettono nello spazio e finiscono con l’invaderlo, mentre soltanto i soggetti manifestano una vera e propria spazialità immateriale, abitando e trasfigurando gli spazi senza in alcun modo occuparli.

28. *Le realtà immateriali sono sempre soggetti, e mai semplici qualità, o attributi, di qualcosa*

Chiarite, a questo punto, le diverse caratteristiche delle qualità e dei soggetti, e stabilito dunque che in nessun modo un soggetto può ridursi a un semplice attributo, a una semplice qualità di qualcosa, o a un semplice predicato, non resta che porci, di nuovo, il nostro interrogativo originario, che aveva motivato l'apertura di questo fronte di descrizioni fenomenologiche.

Stabilito che i soggetti e le qualità sono *fenomeni molto diversi*, e stabilite precisamente le loro caratteristiche, abbiamo ora gli elementi per scoprire se le realtà immateriali siano soggetti, oppure semplici qualità, o attributi, delle cose.

Un essere personale, lo spirito di un luogo o di un ambiente naturale, la luce intesa in senso spirituale e oltrenaturale, e le altre realtà immateriali che a poco a poco descriveremo nella seconda parte di queste ricerche, sono soggetti, o sono semplici qualità, semplici caratteristiche qualitative delle cose, degli oggetti e degli eventi?

Il lettore si accorgerà subito che la risposta ad un simile interrogativo è, in fin dei conti, piuttosto scontata alla luce degli elementi ora in nostro possesso.

Infatti è evidente che le realtà immateriali *hanno tutte le caratteristiche di ciò che*, in senso fenomenologico e non logico-linguistico, è *un soggetto*, mentre non manifestano affatto le note distintive delle qualità intese come fenomeni reali e concreti: è sufficiente confrontare gli aspetti notevoli delle realtà immateriali, analizzati diffusamente nei capitoli precedenti, con le sei caratteristiche fondamentali dei soggetti elencate nel paragrafo n.21, per rendersi conto, subito e senza difficoltà, che si tratta di fenomeni perfettamente coincidenti.

Relativamente ad *alcune fattispecie* di realtà immateriali è spontanea, ovvia ed evidente un'immediata identificazione con i fenomeni che abbiamo chiamato "soggetti": si tratta delle *persone*, degli esseri personali che chiunque considera soggetti (e non oggetti), e che, come meglio vedremo nella seconda parte del libro, possiedono le caratteristiche di ciò che abbiamo deciso di chiamare "realtà immateriali".

In altri casi l'identificazione tra i soggetti e le realtà immateriali potrebbe risultare meno evidente e meno immediata.

Ad es., gli spiriti dei luoghi e della natura sono spesso stati definiti (nei precedenti capitoli) "campi qualificati" in grado di permeare, di saturare e di "illuminare" intensamente i più svariati oggetti, eventi o fatti.

E' importante sottolineare, a questo proposito, che *un campo qualificato non è una semplice qualità*, ma è, al contrario, proprio il *soggetto* che, irradiando certe qualità dal suo centro ontologico denso e insondabile, ricomprende in sé e trasfigura radicalmente le cose, gli eventi e i fatti che, lasciati alla loro solitudine, si ridurrebbero soltanto ad elementi appartenenti all'ordine fisico-naturale.

Si tratta di "campi immateriali" *densi, decisivi e "sostanziali"*, cioè significativamente centrali e determinanti, che ben poco hanno in comune col carattere diafano, "esangue" e periferico, di nude qualità che sono semplicemente ciò che sembrano.

Nel corso delle descrizioni che seguiranno, anche e soprattutto nella seconda parte, spero emergerà chiaramente, in modo sempre più limpido ed evidente, che *tutte* le realtà immateriali, comprese quelle che potrebbero a tratti sembrare semplici epifenomeni, hanno un carattere "sostanziale" e decisivo.

Le realtà immateriali sono sempre soggetti, così come, reciprocamente, *ogni soggetto è, sempre e comunque, una realtà immateriale*: e dunque, in definitiva, possiamo dire che le realtà immateriali e i soggetti *sono assolutamente la stessa cosa*.

29. Il firmamento del mondo: stelle, pianeti e satelliti

E ora, per concludere questo capitolo, vorrei proporre un'immagine, una metafora in grado, a mio parere, di compendiare e di sintetizzare un po' tutti i discorsi fin'ora svolti.

Paragoniamo il mondo in cui tutti noi viviamo a un unico, vasto ed espressivo firmamento.

Nel grande firmamento del mondo troviamo *stelle, pianeti e satelliti*.

Le stelle possono poi, a loro volta, aggregarsi per dare luogo ad ammassi stellari, a nebulose e a galassie, tuttavia per la nostra immagine sono sufficienti, come mattoni basilari dell'universo, i tre elementi che abbiamo indicato.

Ebbene, nel cielo del mondo *le qualità sono i satelliti, gli oggetti e gli eventi sono i pianeti*, e infine *i soggetti* (e di conseguenza le realtà immateriali) *sono le stelle*.

Nel descrivere questi "corpi celesti" diversi e differenziati, ognuno coi suoi caratteri peculiari e specifici, cominciamo dalle *qualità*, dagli *attributi*, intesi naturalmente come fenomeni reali e concreti e non come semplici forme logico-linguistiche.

Abbiamo visto che una delle caratteristiche tipiche delle qualità è la loro *perifericità costitutiva*: ogni qualità non può fare altro che gravitare intorno a un centro che non coincide con essa.

Nessuna qualità è in grado di “reggersi in piedi con le proprie gambe”: tutte le qualità tendono a conglomerarsi, a ruotare intorno a fenomeni strutturati *che le attirano a sé e le concentrano*.

Nessuna qualità è in se stessa centrata e autonoma, poiché anche un suono apparentemente sospeso nel vuoto, oppure uno stato d’animo che avvertiamo nella sua purezza, solo apparentemente se ne stanno per loro conto: ad un’analisi attenta, presto scopriremo che il timbro qualitativo di quel suono, o di quello stato d’animo, in realtà si estroflette in segmenti temporali ben precisi, i quali sono *eventi* strutturati in un certo modo, per cui, a ben guardare, *non esistono qualità che non si mostrano attraverso eventi o oggetti con una ben precisa morfologia* (anche un segmento temporale perfettamente omogeneo ha una *struttura* definita, è un evento e non è già più una semplice e nuda qualità allo stato puro).

Dunque le qualità, nel firmamento del mondo, sono sempre *satelliti* di qualcos’altro, nel senso che non possono evitare di convergere intorno a elementi che le attirano e le sostengono con la loro “forza gravitazionale”.

Ora i satelliti, solitamente, ruotano sempre intorno a *pianeti*, i quali, a loro volta, trovano centri gravitazionali ancor più potenti e attrattivi intorno a cui gravitare.

Ebbene le qualità sono satelliti *degli oggetti e degli eventi*, i quali, nella nostra metafora, rappresentano i *pianeti* – vedremo, poi, che a loro volta i pianeti e i satelliti graviteranno intorno alle *stelle* costituite dalle realtà immateriali e dai soggetti.

Sofferamoci quindi sul carattere *planetario* degli oggetti e degli eventi.

Gli oggetti e gli eventi, come abbiamo ampiamente visto nei precedenti capitoli, sono conglomerati di qualità svariate innestate nell’unità di una struttura.

Sia gli oggetti che gli eventi sono fenomeni strutturali, nel senso che non esiste un oggetto e un evento privo di forma e di morfologia: la differenza tra gli oggetti e gli eventi consiste nel fatto che la struttura dei primi è sincronica e spaziale, mentre quella dei secondi è diacronica ed emerge col tempo e seguendo il tempo, ma non per questo dobbiamo pensare che gli eventi siano amorfi e non posseggano una struttura ben precisa.

Le strutture, tipiche degli oggetti e degli eventi, sono i pianeti intorno a cui gravitano, come satelliti, gli insiemi di qualità più svariate, le quali non si presentano mai avulse da una morfologia che le ordina e le agglomera.

Non vi è dubbio che nessuna struttura può essere di per se stessa intensa, poiché non esiste morfologia e struttura che non sia diluita e diffusa nello spazio (fisico o logico).

L'intensità è "puntuale" per sua costituzione, è un "punto-luce" che non può avere una forma ed essere "fatto in un certo modo" (è un puro *quid*, e non un "come").

E dunque gli oggetti e gli eventi non possono e non potranno mai essere intensi, né sul piano fisico-naturale, né su quello spirituale e oltre-naturale.

Tuttavia le intensità, di qualsiasi natura esse siano, non possono fare a meno di apparire *attraverso* gli oggetti e gli eventi, i quali sono in certo modo i portatori, i "veicoli" attraverso cui i *quid* intensi e inestesi si possono manifestare e possono apparire.

Ora, i pianeti hanno proprio la caratteristica di essere, di per se stessi, *freddi ed estesi*: ogni calore, ogni luce intensa e significativa non può provenire dalle loro masse pesanti e oscure.

Nessun pianeta brilla di luce propria, lasciati a loro stessi i pianeti vagherebbero nelle tenebre sconfinite e gelide dello spazio cosmico, senza in alcun modo riflettere e brillare.

Allo stesso modo ciò che si risolve in una struttura – come gli oggetti e gli eventi – tende a perdere luce e significato se non viene trasfigurato da intensità iridescenti, vive, le quali non possono ridursi a qualcosa che coincide semplicemente con una morfologia estesa e definita.

Come un pianeta subito si raffredda nel momento in cui viene abbandonato dai raggi della stella che lo illumina e lo riscalda, così qualsiasi soggetto vivo e concreto, come qualsiasi elemento espressivo e significativo, tende subito a oscurarsi, a perdere fascino e significato non appena viene ridotto a una semplice struttura che funziona in un certo modo, o che eroga determinate "prestazioni".

Per esempio, nonostante tutto ciò che possono dire gli scienziati riduzionisti, nessun uomo sensibile si riferirebbe mai a una persona che gli è cara come a un oggetto supercomplesso, come a una *struttura che funziona in un certo modo*: perché se *veramente* pensassimo questo di una persona, noi ci riferiremmo, in realtà, ad una sorta di "macchina" priva di luce, di trasparenza e di profondo significato, e una persona non potrebbe mai *veramente* affascinarci e colpirci se perdesse il suo *quid* intenso, insondabile e irriducibile a un mero esser-così organizzato in una certa maniera, e che funziona secondo certe modalità.

Perché qualcosa possa essere considerato autenticamente espressivo e significativo, occorre che esso sia vivificato e illuminato da intensità ontologicamente dense, che non possono venir ridotte a semplici oggetti, a semplici eventi dotati di forma e di morfologia.

Dal canto loro gli oggetti e gli eventi, se lasciati alla propria solitudine e se considerati solo in quanto tali, non possono fare a meno di esibire una certa "freddezza", una certa

insensatezza di fondo, le quali, probabilmente, possono determinare certi vissuti depressivi, tristi, allorché le cose e gli avvenimenti vengono, appunto, considerati *soltanto di per sé*: come se ci si chiedesse se il mondo è *tutto qui*, quasi esso si possa esaurire in un mero insieme di *fatti* che, semplicemente, “sono quello che sono”, e punto e basta.

Insomma gli oggetti e gli eventi non brillano mai di luce propria, se ci riferiamo, ovviamente, alla chiara luce del senso e del significato: essi affascinano, seducono e attirano nel momento in cui diventano “antenne” che captano e convogliano intensità significative che li permeano, li trasfigurano e li riscaldano, salvandoli dal loro essere masse pietrose inerti, estese e diluite.

Un altro importante aspetto del carattere planetario degli oggetti e degli eventi emerge nella loro mancanza di una perfetta centratura, cioè nel loro *non essere pienamente autocentrati*.

Le *strutture*, tipiche degli oggetti e degli eventi, non sono del tutto periferiche ed eccentriche, come invece, si ricorderà, erano le qualità e gli attributi.

Sembra che gli oggetti e gli eventi abbiano una certa “gravità”, che siano in grado di autofondarsi e di riposare in se stessi.

Tuttavia, se noi ci chiediamo qual è il *centro fondante* di un oggetto, scopriamo di restare in qualche modo disorientati, e di non trovarlo.

La struttura degli oggetti e degli eventi è qualcosa di necessariamente *diluito e diffuso*, per cui, per trovarvi un centro, o ci riferiamo a un semplice punto geometrico estrinseco e non determinante, oppure siamo costretti ad alludere a un *significato*, a un’*anima*, che, in definitiva, *non coincide con la struttura considerata*, e che, alla fine dei conti, non è un oggetto, né un evento – c’è, a questo proposito, anche un modo di dire che allude all’*anima* di qualcosa per riferirsi al suo *nerbo sostanziale*, a ciò che “tiene il qualcosa in piedi” e lo regge (per es. l’anima di metallo di certi oggetti di legno, oppure l’*anima* di una corrente di pensiero, per alludere alla sua presa di posizione fondamentale e determinante, ecc.).

Il centro fondante di un oggetto, o di un evento, non può, ovviamente, essere un oggetto o un evento più piccolo presente da qualche parte dentro l’elemento più grande, poiché anche in questo caso ci troveremmo di fronte a strutture estese e diluite, e quindi saremmo da capo.

L’estensione, abbandonata a se stessa, tende a sfaldarsi e a sfarinarsi, a meno di non essere cementata e compattata dall’*intensità* unitaria di ciò che non può risultare esteso.

I materialisti sicuramente non saranno d'accordo, ma, a conti fatti, solo un *quid intenso e inesteso*, e dunque irriducibile a una struttura oggettuale o eventuale, può fungere davvero da centro determinante e fondante di qualcosa.

Per es. il significato essenziale di una frase, o di un libro, non è una struttura semanticamente o sintatticamente configurata, ma è un *quid* "puntuale" e indicibile che lampeggia *attraverso* la diluizione diffusa delle strutture e delle frasi.

Allo stesso modo, l'unicità inconfondibile di una persona vivente, di un individuo concreto, è un puro "che" senza parti che abita immaterialmente gli oggetti e gli eventi di un corpo vivo, laddove il cervello, come struttura complessa, diluita ed espansa, non può costituire il centro ontologico di alcunché, poiché, come ogni struttura, di per se stesso manca di intensità – a meno di non riferirsi a una semplice energia intesa in senso fisico-naturale, alla semplice attività neuronale del cervello, ma una tale intensità fisico-naturale si risolve comunque in una qualità o in un attributo, oppure in una serie di eventi e di accadimenti, e quindi, in pratica, implica sempre una struttura che agisce e si comporta in un certo modo, mentre l'intensità tipica dei soggetti e delle realtà immateriali è un *quid* profondo e ineffabile, irriducibile a qualsivoglia modalità di azione e di comportamento, e a qualsivoglia struttura composta e descrivibile.

I pianeti, freddi, estesi e oscuri, sono, per così dire, "centri gravitazionali imperfetti" e non pienamente autofondati: essi, insieme ai satelliti che li seguono, gravitano a loro volta intorno alle stelle che li illuminano, li guidano e li riscaldano.

Così gli oggetti e gli eventi, come fenomeni strutturali e complessi, sono affetti da una sorta di mancanza di autosufficienza, da un deficit di centratura, a meno che non trovino un centro ontologico vivo, "caldo" e determinante, che non può coincidere con una struttura estesa e diffusa.

Per questo la saggezza millenaria dei popoli della terra ha intuito, da tempo immemorabile, che soltanto fenomeni in qualche senso *spirituali e immateriali* possono costituire il senso ultimo e decisivo del mondo e dell'esistenza.

Ed eccoci dunque alla conclusione della metafora con cui abbiamo cercato di sintetizzare gli svariati fenomeni che popolano e affollano il mondo conosciuto.

Paragonando il mondo al cielo e al firmamento, abbiamo incontrato i satelliti (le qualità), i pianeti (gli oggetti e gli eventi), e le stelle (i soggetti e le realtà immateriali, che del resto sono la stessa identica cosa).

Abbiamo descritto e analizzato il carattere “satellitare” delle qualità e quello “planetario” degli oggetti e degli eventi.

Restano ora i soggetti (e le realtà immateriali), i quali, come abbiamo già in parte visto, nel grande firmamento del mondo sono le *stelle*.

Abbiamo già descritto, abbastanza approfonditamente, l’aspetto *stellare* dei soggetti: la loro perfetta autocentratura, il loro porsi come nuclei attivi e automi in grado di produrre sensi e significati, e, soprattutto, la loro *densità ontologica*, la loro *profondità* (legata alla presenza di un’*interiorità*, di cui gli oggetti, gli eventi e le qualità risultano privi).

Gli oggetti, gli eventi e le qualità soffrono di una superficialità costitutiva se vengono considerati soltanto di per se stessi, mentre acquistano senso e significato soltanto nel momento in cui appaiono come emanazioni, irradiazioni, di soggetti vivi e concreti che *attraverso* di essi tralucono e traspaiono.

Solo i soggetti possiedono un centro ontologico sovrabbondante rispetto a qualsiasi elemento visibile e conoscibile, un’interiorità mai completamente esperibile e rivelata, un’interiorità che non può ridursi, semplicemente, a una serie di oggetti e di eventi momentaneamente sconosciuti e casualmente celati, poiché altrimenti ci troveremmo di fronte soltanto a un’*apparenza* di soggettività e di profondità (per questo le stelle in senso fisico sono solo metafore, poiché esse in realtà si risolvono in oggetti e in eventi, per cui il loro nucleo interno è un semplice e definibile oggetto fisico che non si vede, e che solo temporaneamente e per caso può risultare sconosciuto).

Gli oggetti, gli eventi e le qualità, *in quanto tali* non hanno interiorità, poiché manca, in essi, un nucleo ontologico costitutivamente inesplicato e profondo – ciò che noi non conosciamo, di un oggetto, di un evento o di un fatto, può sempre prima o poi venire alla luce, e risolversi nel nitore definibile di una morfologia, di una struttura o di una modalità di azione o di comportamento.

Solo i soggetti, che sono realtà immateriali, non risultano mai, per loro natura, interamente solubili nel reticolo dei fatti, degli oggetti e degli eventi: il loro nucleo, la loro interiorità, resiste ad ogni scomposizione analitica, mostrandosi come un *quid* eccedente, sovrabbondante, rispetto ad ogni struttura e ad ogni morfologia possibili.

Un tale *quid* non è un oggetto, un evento o un fatto: esso è ineffabile e ignoto, poiché noi siamo condannati, per ora e forse per sempre, a conoscere solo le sue irradiazioni, i suoi effetti e i suoi “raggi”.

Ricordiamoci sempre del nesso indissolubile che lega ciò che è veramente, autenticamente significativo, a ciò che è denso e misterioso: ebbene, solo i soggetti sono

veramente profondi e misteriosi, intrattenendo un rapporto costante con regioni che non appartengono al mondo e che trascendono ogni mondo possibile.

INTENSITA' FISICO-NATURALE E INTENSITA' SPIRITUALE

1. *Il problema dell'intensità delle realtà immateriali*

Nei precedenti capitoli ci siamo spesso riferiti a una delle caratteristiche più notevoli e rilevanti delle realtà immateriali: queste ultime, come si ricorderà, possiedono un'*intensità* che manca, costitutivamente, agli oggetti e agli eventi, i quali, dal canto loro, devono accontentarsi di fungere da messaggeri, da portatori, di "luci intense ed espressive" che *attraverso* di essi traspaiono e si manifestano.

Gli oggetti e gli eventi, in quanto fenomeni strutturati ed estesi, non sono di per se stessi intensi, mentre, reciprocamente, tutto ciò che è veramente, autenticamente intenso ed espressivo non può essere un oggetto o un evento.

Visto che abbiamo tanto parlato di contrapposizione tra intensità ed estensione, dobbiamo addentrarci nella delicata ed importante questione di come, dal punto di vista fenomenologico, si mostrano i fenomeni intensi.

Si tratta di meglio approfondire il concetto di *intensità*, ai fini di distinguere, anzitutto, le diverse tipologie con cui l'intensità emerge e si mostra nel mondo in cui tutti noi viviamo e operiamo.

In generale è *intenso* ciò che si raccoglie in se stesso senza diluirsi nello spazio fisico o logico.

Un fenomeno intenso può però, come abbiamo visto, *abitare lo spazio*, nel senso che può permeare, saturare uno spazio con la propria intensità, senza tuttavia occuparlo materialmente: un fenomeno intenso può moltiplicare la propria intensità qualitativa per tutti i punti di uno spazio che esso abita, restando tuttavia in se stesso raccolto e inesteso. Abbiamo visto, in uno dei precedenti capitoli, che *abitare uno spazio* è molto diverso dall'*occuparlo*: chi abita uno spazio lo satura, lo ricolma con la sua peculiarità individuale, lo trasfigura con "la propria luce", mentre il fatto che egli si trovi materialmente nello spazio abitato è in definitiva del tutto secondario.

Mentre le "cose", gli oggetti e gli eventi *occupano* spazio (logico o fisico), i fenomeni intensi e inestesi possono abitare uno spazio, senza tuttavia occuparlo (ciò che vale per lo spazio vale, naturalmente, anche per il tempo).

A questo punto, tuttavia, è per noi molto importante distinguere tra *due tipologie ben precise di intensità*: da un lato quella che si potrebbe definire *intensità fisico-naturale*, d'altro lato quella che possiamo decidere di chiamare *intensità spirituale, o oltre-naturale*.

Abbiamo già accennato, più di una volta, a questa distinzione, tuttavia è opportuno articolare meglio il discorso ed esplorare questa differenza, per meglio comprendere l'aspetto oltre-naturale e oltre-mondano dei soggetti e delle realtà immateriali.

Esploreremo e descriveremo, dunque, le varie forme di *intensità fisico-naturale*, distinguendola rigorosamente dall'intensità che chiameremo *spirituale*, che è molto diversa dalla prima, anche se ha alcuni aspetti in comune con essa.

Vedremo, alla fine di questo nostro discorso, come le realtà immateriali (e di conseguenza i soggetti) siano intense, ma in un senso assai diverso dall'intensità considerata solo come caratteristica presente nel mondo fisico: e vedremo, infine, come l'intensità significativa, spirituale, appartenga ad un altro ordine di realtà, che poco o nulla a che fare con i fenomeni, empiricamente rilevabili, della forza, della potenza e dell'energia intese in senso fisico e tangibile.

2. *E' possibile parlare di intensità in sensi molto diversi*

Possiamo elencare una serie qualsiasi di qualità, di caratteristiche e di fenomeni, che esibiscono una certa intensità.

Possiamo pensare, ad es., all'intensità magnetica di uno sguardo profondo, all'espressività significativa e senza struttura dell'atmosfera notturna, al significato pregnante e suggestivo di un brano musicale, alla bellezza toccante di un paesaggio o di un quadro, o all'intensità commovente di un gesto nobile e di valore; ma possiamo anche riferirci, molto più semplicemente, all'intensità più o meno vivida di un certo colore considerato in senso semplicemente fisico-ottico, oppure alla particolare forza e veemenza con cui uno stato d'animo ci fagocita, o, ancora, alla semplice intensità di una certa forma di *energia*, come può essere intensa, in senso prosaico e non troppo elevato, anche una semplice randellata sulla testa per chi prova un acuto dolore nel subirla.

E' evidente, in questa serie di esempi, che si tratta di intensità fra loro assai diverse.

Ovviamente, come abbiamo già da tempo capito, il moderno razionalismo riduzionista tenderà a considerare reali o oggettive solo le forme di intensità direttamente constatabili dagli organi di senso, dall'esperienza interna, o solo le intensità che è possibile rilevare, e misurare rigorosamente, con opportuni apparati sperimentali appositamente predisposti:

mentre le forme di intensità che solo i “sensori finissimi dell’anima”, cioè della sensibilità complessiva di *tutta* la persona, riescono a captare e ad avvertire verranno, ovviamente e come ben sappiamo, confinate “nella testa”, o nel mondo interno della fantasia che dir si voglia, e diventeranno, insomma, “proiezioni mentali” tipiche di una soggettività divenuta ipertrofica ed enormemente dilatata.

La tesi che qui sosterremo, e che abbiamo in parte già ampiamente sostenuto in precedenza, sarà che i fenomeni immateriali, che abitano e affollano il mondo *reale* e concreto che ci circonda, sono *veramente, vividamente intensi*, brillando e rifulgendo di un’intensità che occorre tenere ben distinta e separata dall’intensità che appartiene all’ambito fisico-naturale, ma che non per questo è meramente soggettiva, “interna”, mentale o “fantastica”.

E’ molto importante, a questo riguardo, evitare di confondere i due livelli di intensità, altrimenti saltano fuori errori e confusioni di ogni genere, come abbiamo visto allorquando, nell’introduzione, abbiamo descritto lo stato confusionale della mente primitiva e originaria, la quale, pur avvertendo con grande sensibilità il regno degli spiriti e degli oggetti sensibili e naturali, ha generato fraintendimenti madornali, ottusi, che potevano anche degenerare nella violenza e nel fanatismo.

3. *L’intensità fisico-naturale e le sue forme tipiche*

Cominciamo, dunque, con l’addentrarci nell’esplorazione di quella che abbiamo deciso di chiamare *intensità fisico-naturale*.

Ricordiamoci, in generale, che appartengono al livello fisico-naturale tutti quei fenomeni che sono 1) percepibili dagli organi di senso considerati di per se stessi (come un certo colore, un certo suono, la visione di un corpo in movimento, ecc.), cioè isolati dalla sensibilità spirituale, oppure chiaramente avvertibili dall’esperienza interna o intracorporea (come è chiaramente avvertibile, ad es., un determinato stato d’animo ben preciso, un dolore o un piacere del corpo, ecc.); 2) precisamente constatabili, o rilevabili, da apparati sperimentali appositamente predisposti, i quali possono tangibilmente misurare certi fenomeni, o per lo meno individuare chiaramente le loro tracce (come si individuano le tracce lasciate dalle entità subatomiche nelle camere a bolle degli acceleratori di particelle, o come si può misurare l’intensità di una forza-peso su di una bilancia, ecc.); 3) chiaramente descrivibili, sempre sul piano fisico, come certi *effetti che si producono nella natura visibile*, come, ad es., chiaramente visibili sono certe trasformazioni di entità

naturali, come le distruzioni causate da un tornado, e innumerevoli altri fenomeni di tal genere.

Rientrano, in questo livello, le varie forme di *intensità* che possiamo trovare in natura, poiché gli oggetti e gli eventi del mondo fisico, che di per sé, come ben sappiamo, non sono intensi ma estesi, possono tuttavia essere portatori, “messaggeri”, di particolari fenomeni intensi in senso anche semplicemente fisico-naturale.

L'analisi delle forme con cui si manifesta l'intensità naturale risulterà importante per tenerla ben distinta dall'altra forma di intensità, che è quella legata ai soggetti e alle realtà immateriali, la quale si situa ad un livello del tutto diverso da quello fisico-mondano (ma non per questo è riducibile a semplici “proiezioni interne”, o soggettive che dir si voglia).

A mio avviso l'intensità fisico-naturale si manifesta in *quattro forme tipiche*, o in quattro aspetti notevoli, che occorre cercare di descrivere nelle loro caratteristiche principali: occorrerà scoprire, soprattutto, i tratti comuni a tutti questi aspetti dell'intensità naturale, per poi metterli in rapporto con l'intensità manifestata dai soggetti e dalle realtà immateriali, per scoprire, infine, se queste ultime possano, o meno, essere ridotte o ricondotte a forme di intensità presenti nel mondo fisico.

Dunque, parlando di intensità fisico-naturale, a mio giudizio è possibile riferirsi 1) all'intensità manifestata dalle *qualità semplici o non strutturali*, le quali, come abbiamo visto, sono puri *quid* senza forma e senza morfologia, che possono mostrarsi in modo più o meno vivido, più o meno marcato; 2) ai *gradi di potenza, forza, efficacia, con cui possono essere descritti e misurati certi eventi naturali*, come ad es. è possibile misurare, con opportune scale di riferimento, la forza o l'intensità di un terremoto, di una caduta, di una pressione esercitata da un corpo, ecc.; 3) all'*energia come viene intesa dalla fisica teorica e sperimentale* (connessa a concetti come il lavoro, la forza, la potenza, la massa, ecc.); 4) all'*energia, alla forza (o alla debolezza), al vigore (o alla spossatezza) intese come esperienze della corporeità vissuta*, come quando, ad es., ci si sente “pieni di energia”, o, al contrario, spossati e deboli, ecc.

Questi quattro punti riassumono gli aspetti principali con cui l'intensità fisico-naturale si presenta nel mondo che noi tutti abitiamo e in cui noi tutti viviamo.

Cominciamo ora ad esaminare tali aspetti, uno ad uno.

4. *L'intensità delle qualità semplici e non strutturali*

Per quanto riguarda le *qualità semplici e non strutturali*, esse sono già state ampiamente esaminate nel capitolo precedente. Abbiamo visto come si tratti di *quid* senza forma e morfologia, i quali, pur non possedendo una particolare struttura, tuttavia si presentano in modo *più o meno vivido e più o meno marcato*, per cui la loro fenomenologia comporta una serie di gradi di *intensità* che possono essere percepiti dagli organi di senso, oppure avvertiti e captati dall'esperienza interna (la quale non si avvale di specifici organi sensoriali, ma, per così dire, "risuona dentro di noi", potendo per es. abitare certe regioni intracorporee, ecc.).

Una sfumatura di colore, un certo tipo di sonorità, il particolare timbro qualitativo di uno stato d'animo, ecc., possono essere più o meno forti, più o meno vividi, e dunque si tratta di fenomeni che esibiscono, indubbiamente, un loro proprio grado di intensità.

Abbiamo già ampiamente mostrato, tuttavia, che le realtà immateriali e i soggetti non sono riducibili alle qualità semplici o non strutturali, poiché se anche queste ultime sono (come le realtà immateriali) puri *quid* senza forma, intensi e non estesi (o quasi-estesi), la fenomenologia con cui una simile intensità si mostra è molto diversa da quella dell'intensità tipica dei fenomeni immateriali.

Le qualità semplici, infatti, esibiscono un'*intensità a sua volta semplice, lineare*, la quale, in pratica, altro non è che un puro *quantum* di vivacità, che si esaurisce in se stesso e che coincide, semplicemente, col modo in cui si manifesta e con cui appare.

Un colore particolarmente vivido, un suono forte e ben avvertito, se non sono abitati e permeati da significati che trascendono il mondo dell'acustica e dell'ottica, e che dunque superano il nudo essere del colore e del suono considerati *solo in quanto tali*, sono qualità prive di profondità e di densità ontologica, a meno che non vengano vissute, dall'"anima" e dalla sensibilità complessiva, come irradiazioni di qualcosa che le supera, e che non può essere ridotto a una semplice qualità fisicamente e sensorialmente percepibile.

Ora, la mancanza di profondità ontologica tipica delle qualità semplici e non strutturali si riverbera anche sull'intensità, a sua volta semplice e nuda, che esse posseggono.

L'intensità esibita da un certo colore, nel momento in cui esso è più o meno vivido o più o meno sbiadito, è *solo e soltanto un certo grado di intensità*, un puro *quantum* "vuoto", e, fino a quando resta confinata in ciò che è percepibile dai soli organi di senso, non può superare questa sua vuotezza, questo suo coincidere con la propria immediata datità.

E' evidente, dunque, che le realtà immateriali (e di conseguenza i soggetti), essendo ontologicamente dense e profonde, possedendo cioè un centro ontologico ricco, misterioso e sovrabbondante rispetto ad ogni loro manifestazione esteriore o visibile, non possono coincidere col grado di intensità di una qualità semplice, poiché esse, come abbiamo ampiamente visto e considerato, non sono assimilabili alla "nudità" e alla mancanza di profondità tipica di queste qualità.

Insomma l'intensità emanata da uno sguardo profondo, da un sorriso espressivo, dalla suggestiva bellezza di un capolavoro artistico, o anche da un semplice colore nel momento in cui viene avvertito come *estetivamente espressivo e significativo*, converge verso un "centro profondo", insondabile e sovrabbondante, che non può ridursi a un mero "grado vuoto" di intensità o di energia, ma che dev'essere "qualcosa di più", qualcosa in grado di donare un *senso* alla stessa intensità e alla stessa energia (le quali sono insensate se vengono considerate *solo di per se stesse*).

Al contrario, il grado di intensità fisico-naturale posseduto da una sfumatura di colore *considerata solo otticamente*, non allude a *nient'altro* rispetto al proprio manifestarsi in un certo modo.

5. *L'intensità come descrizione di particolari eventi che accadono, o possono accadere*

Ed ora passiamo a considerare la seconda forma con cui si manifesta l'intensità che abbiamo deciso di chiamare fisico-naturale.

Si tratta dei *gradi di potenza, forza, efficacia, con cui possono essere descritti e misurati certi eventi naturali*.

Per misurare questa forma di intensità, si devono prima fissare particolari unità di misura, e predisporre opportune *scale di riferimento*, che vengono create convenzionalmente associando una particolare numerazione a un certo livello raggiunto, e tanto più il livello corrisponderà a un numero elevato, o a una quantità elevata, rilevata sulla scala di riferimento, tanto più si chiamerà "forte" o "intenso" l'evento che ha provocato gli effetti osservati.

Anche senza andare tanto per il sottile, e senza usare numerazioni precise e accuratamente misurate, possiamo dire che il temporale di ieri è stato forte, o intenso, per il fatto che abbiamo anche semplicemente *visto* il prodursi di certi *eventi* che sono stati più o meno notevoli e rilevanti.

Ora, è chiaro che questa forma di intensità fisico-naturale non è nulla *di per se stessa*, ma è, semplicemente, un modo di descrivere e di misurare, più o meno approssimativamente o più o meno precisamente, l'accadere e il prodursi di determinati *fatti*.

Per es., l'intensità di un uragano o di un terremoto altro non è che una *descrizione* di particolari trasformazioni improvvise, o di certe distruzioni avvertibili o visibili: per cui le nostre scale di riferimento, accurate o approssimative che siano, altro non fanno che rilevare e constatare fatti più o meno evidenti.

Ebbene, sappiamo benissimo, alla luce delle analisi svolte nei precedenti capitoli, che i soggetti e le realtà immateriali non sono "cose" e oggetti, e che tanto meno esse sono eventi, poiché non è ravvisabile alcun accadere, alcuna struttura e alcun fluire in queste realtà (esse possono soltanto apparire, scomparire, oppure variare i gradienti di intensità delle loro manifestazioni).

Quando dunque diciamo che i fenomeni immateriali, e con loro i soggetti, sono *intensi e inestesi*, è evidente che *non* ci riferiamo alla particolare *efficacia* con cui essi producono certi eventi, di ordine fisico-naturale, che possano essere più o meno accuratamente misurati con opportune scale di riferimento.

Abbiamo già visto che l'intensità di uno sguardo profondo, o dell'espressiva e suggestiva purezza dell'azzurro terso del cielo, o di un capolavoro artistico significativo e coinvolgente, o ancora il *quid* inesteso e senza struttura che costituisce l'individualità unica e inconfondibile di un essere personale, non sono riducibili al mero presentarsi più o meno vivido e marcato di una certa qualità semplice intesa in senso fisico-naturale.

Allo stesso modo, i soggetti e le realtà immateriali si mostrano come intensità che sono in grado di abitare e di trasfigurare gli spazi naturali (senza tuttavia occuparli), ma che in nessun caso sono assimilabili a particolari *eventi fisici* che possano prodursi ed essere rilevati – semmai possiamo dire che certi eventi fisici possono essere trasfigurati e "colorati" da simili intensità immateriali, ma solo a condizione che la sensibilità complessiva di *tutta* la persona sia in grado di cogliere questa intensità, la quale, dal punto di vista fisico-naturale, è totalmente invisibile e impercettibile, e non è in alcun modo constatabile e rilevabile da apparati sperimentali appositamente predisposti, né riducibile alla semplice rilevanza di certi fatti che accadono e che si producono.

Dunque l'intensità che abbiamo deciso di chiamare "spirituale", tipica delle realtà immateriali e dei soggetti, non rientra nelle prime due forme con cui si mostra e si manifesta l'intensità fisico-naturale, cioè, detto in altri termini, non è riducibile *né al semplice manifestarsi più o meno vivido di una semplice qualità sensorialmente*

percepibile, né, d'altro lato, alla rilevanza, più o meno notevole, con cui si producono certi eventi e certi accadimenti nel mondo fisico.

6. Il problema dell'energia

Ed ora è giunto il momento di occuparci della terza forma di intensità fisico-naturale, la quale può manifestarsi come *energia*, secondo le modalità con cui la fisica teorica e sperimentale si riferisce a un tale concetto.

Qui però la questione diventa delicata e piuttosto complessa, perché il concetto di energia è stato interpretato in tantissimi modi diversi, a seconda dei contesti molteplici e delle svariate angolature da cui è stato considerato.

Cercheremo, per quanto è possibile, di semplificare il discorso per evitare di addentrarci in un labirinto da cui sarebbe praticamente impossibile uscire, e limitandoci a precisare i tratti fenomenologici comuni a tutti i modi con cui il concetto di energia è stato interpretato e di volta in volta affrontato dai più svariati punti di vista.

Per prima cosa circoscriveremo l'analisi all'energia come viene intesa dalla fisica sperimentale, poi la metteremo a confronto con l'energia come viene avvertita dall'*esperienza interna*, e coi modi alquanto ampi e imprecisi con cui il linguaggio comune si riferisce a questo termine, il quale, spesso, diviene sinonimo di forza, efficacia, potenza, ecc.

Apparentemente sembrerebbe un intrico difficile da sbrogliare, tuttavia alla fine, nonostante tutto, vedremo che, ai fini dei nostri obiettivi, questi svariati modi con cui viene intesa l'energia non ci impediranno di mettere a fuoco un'*essenza comune*, il che ci permetterà di trarre le dovute conclusioni, non certo riguardo al problema della natura fisica dell'energia, ma riguardo al quesito se i soggetti o le realtà immateriali possano, o meno, essere ricondotte a particolari forme di energia intesa in senso fisico.

La questione dell'energia è molto importante e delicata, poiché, nel pensiero filosofico e scientifico degli ultimi tempi, è molto insistente il continuo riferimento a fenomeni *dinamico-energetici*, mentre il concetto di materia sembra quasi superato, e comunque appare riducibile, o quasi equivalente, alla tanto osannata e citata "energia".

Secondo il mio modesto modo di vedere, negli ultimi tempi (diciamo pure a partire dagli ultimi due o tre secoli) il continuo riferimento a ciò che è *dinamico*, in qualche maniera diveniente e *fluidico*, ha finito col generare una marea di fraintendimenti, di equivoci e di "pasticci" filosofico-teorici di ogni tipo.

Il livello naturale è stato confuso con quello spirituale, e sono state elaborate svariate metafisiche dell'energia, della forza e dello "slancio vitale", di sapore romantico o tardo romantico, che hanno finito, addirittura, con l'identificare, talvolta, addirittura Dio con la dinamica evolutiva della natura, oppure col suo slancio creativo in senso vagamente idealistico-schellinghiano, ecc.

Il piano fisico-naturale è stato "impastato" con quello spirituale o oltre-naturale, e quest'ultimo è stato, spesso, ricondotto a fenomeni energetico-dinamici di varia natura, che non sembrerebbero molto diversi da quelli fisico-naturali.

E' un gioco facile e scontato cercare di ridurre lo spirito, e i fenomeni spirituali, ad una qualche vaga forma di "energia", non molto diversa da quella esibita dai fenomeni della natura.

Per non parlare delle degenerazioni new age, di sapore vagamente "indiano", dove si parla di "aura", di "corpi energetici o sottili", identificando lo spirito con particolari "flussi che scorrono nei meridiani del corpo vivente", in modo che alla fine non si capisce letteralmente più nulla, l'essere diventa un'unica notte in cui "tutte le vacche sono nere", lo spirito diventa materia, la materia energia e spirito, in un unico calderone "panteistico" dove regna una gran confusione.

Lo dico subito francamente, a costo di suscitare le antipatie di qualche lettore innamorato dell'energetismo e della metafisica dell'energia: intendo dissociarmi nettamente da ogni tentativo di ridurre le realtà immateriali, e di conseguenza i soggetti, a vaghe e indeterminate "forme di energia" intese, in senso generico, come appartenenti al mondo fisico.

Sono cioè convinto che le realtà immateriali appartengano ad un *piano radicalmente altro* rispetto ad *ogni* fenomeno naturale, non solo ai fatti di natura intesi come possibili combinazioni di oggetti e di eventi, ma anche ad ogni forma possibile di energia fisica, per quanto "sottile" o "imponderabile" essa sia.

Ma ora procediamo con ordine e cerchiamo di evitare pasticci, mettendo, cartesianamente, a fuoco le cose in modo chiaro e distinto.

7. *L'energia come concetto astratto*

Cominciamo a parlare dell'energia come viene intesa dalla *fisica teorica e sperimentale*: è ovvio che in questa sede è impossibile esaurire la problematica, ma quel che conta, ora, è semplicemente mettere in chiaro *alcuni aspetti* dell'energia considerata in questo senso.

Ora in generale, e indipendentemente dai vari modi e dalle varie forme con cui di volta in volta può manifestarsi, l'energia viene definita, dalla fisica teorica, come *la capacità*, posseduta da un corpo o da un sistema fisico, *di compiere un lavoro*, dove per *lavoro* si intende *lo spostamento del punto di applicazione di una forza*, ossia il fatto che si produca lo spostamento di qualcosa per opera di una forza applicata.

L'energia, poi, può manifestarsi in varie forme, in varie modalità, per esempio come energia elettrica, energia termica, energia meccanica, ecc., ma queste forme con cui si estrinseca l'energia non inficiano la sua essenza invariante, che è sempre quella di costituire la *capacità di produrre effetti*.

E' inoltre molto importante distinguere tra l'*energia potenziale* e l'*energia cinetica*: la prima è la *potenzialità di compiere un lavoro*, che un sistema fisico può avere in sé allo stato quiescente senza che il lavoro si compia effettivamente, mentre la seconda è la manifestazione *attuale* del lavoro compiuto, ed è sempre connessa al *fluire* di qualcosa (che può anche non essere materia), cioè a determinati *eventi che accadono*.

La somma dell'energia potenziale e dell'energia cinetica in un sistema chiuso è costante, secondo il ben noto principio di conservazione dell'energia.

Anche nel caso dell'energia *cinetica*, bisogna fare attenzione a non confondere l'energia col semplice *movimento*, come aveva ben compreso Leibniz nella sua critica al meccanicismo cartesiano: l'energia non è il semplice fluire e muoversi di qualcosa, ma è *ciò che determina, in ogni momento, questo fluire e questo muoversi*, perché altrimenti non si tratterebbe di *energia* cinetica, ma, appunto, di puro e semplice movimento: non a caso nella lingua greca *enérghēia* significa *attualità, potere in atto, capacità attiva e attuale* di produrre azioni ed effetti, mentre il movimento è appunto l'*effetto* di questo potere - l'energia potenziale è questo potere considerato solo *di per se stesso*, mentre l'energia cinetica considera questo stesso potere in stretta e indissolubile relazione con gli effetti che, di volta in volta e momento per momento, esso produce.

Ora l'energia, come capacità di produrre effetti e di compiere lavoro, può manifestarsi in varie forme, in vari aspetti: oltre all'energia potenziale, all'energia cinetica, elettrica, termica, ecc., è possibile parlare di *campi di energia*, di un campo elettrico o di un campo gravitazionale, dove il campo è una regione di spazio abitata dal potere di produrre certi effetti, certe deformazioni nei corpi che vi entrano, che possono essere previste rigorosamente con particolari formule e con particolari equazioni.

Infine, secondo la teoria della relatività di Einstein, la massa e l'energia possono convertirsi reciprocamente l'una nell'altra, il che significa, grosso modo, che un corpo

dotato di massa, cioè di un elevato grado di *inerzia* (la massa è la misura dell'inerzia presente in un corpo), altro non è che un campo di energia particolarmente *denso*, come se la massa fosse energia rappresa e cristallizzata, sospesa in uno stato quiescente, che può essere liberata e dar luogo a eventi dinamici anche estremamente significativi (e, purtroppo, le bombe termonucleari ne costituiscono la drammatica prova sperimentale).

Ebbene, nonostante tutte le analisi e le dissertazioni che possono essere fatte sul modo in cui la fisica teorica e sperimentale intende l'energia, e nonostante i fiumi d'inchiostro che si possono scrivere al riguardo, se noi vogliamo definire, rigorosamente, cos'è l'energia *in se stessa*, cioè come essenza invariante che può manifestarsi in vari aspetti, ci accorgiamo che, in fondo, l'energia è comunque, solo e soltanto, *il puro potere di produrre effetti, di produrre un "lavoro" di qualche tipo*: essa non può essere altro che questo, fino a quando la consideriamo *come energia*, mentre qualsiasi altra sua qualificazione non farà altro che descrivere singoli aspetti, e singoli modi, con cui un tale potere a seconda dei casi si mostra.

L'osservazione appena svolta è a mio avviso molto importante, perché, se non ci si attiene a una rigorosa e precisa definizione dell'energia, si rischia di scivolare verso idee vaghe, fumose e indeterminate, per cui l'energia finisce col mescolarsi a qualcosa di indeterminato, di "spettrale", che suscita risonanze emotive che sviano e fraintendono completamente un'analisi onesta e corretta.

E dunque, attenendoci rigorosamente alla definizione *esatta* dell'energia in senso fisico, a questo punto sono possibili due ipotesi alternative, che intendiamo esplorare e vagliare.

La *prima ipotesi* è che l'energia *non sia nulla di reale e concreto*, ma che si tratti solo di una *pura astrazione* presente sullo "schermo mentale" degli scienziati e dei filosofi: in fondo nessuno ha mai osservato l'energia, poiché ciò che concretamente si osserva sono oggetti ed eventi che è possibile misurare e quantificare con opportune formule, e con opportune equazioni – il ricorso al concetto di energia potrebbe, semplicemente, essere un modo comodo e chiaro di descrivere il comportamento di certi eventi e di certi oggetti.

La *seconda ipotesi* è, invece, che l'energia *sia un quid reale*, cioè che essa sia veramente "*qualcosa*" che produce effetti, e non una semplice astrazione convenzionale elaborata e costruita dalla mente umana.

Ed ora analizziamo brevemente entrambe queste ipotesi, anche se, vedremo, non sarà poi così importante optare per l'una o per l'altra, poiché mostreremo, spero il più chiaramente possibile, che le realtà immateriali a cui sono dedicate le nostre ricerche non possono, in

alcun modo, essere ricondotte, o ridotte, a particolari forme di energia intesa in senso fisico-naturale.

Non posso certo essere io a decidere quale delle due ipotesi sia quella vera, non mi permetterei mai di spacciarmi per un'autorità in materia di energia fisico-naturale o di epistemologia, tuttavia almeno una delle due alternative *deve* essere vera, poiché, se è valido il principio logico del terzo escluso, l'energia *o è qualcosa di reale oppure non lo è*: ora, se essa è soltanto una convenzione presente nelle chiusure lacustri delle menti umane (le quali spesso hanno presunzioni oceaniche, ma a conti fatti sono solo laghi, belli e azzurri, desiderosi di riprendere la via verso il mare), è chiaro che le realtà immateriali non possono in questo caso essere forme di energia, poiché esse sono *reali*, vivide e concrete; mentre se l'energia è qualcosa di reale, allora si tratterà di analizzare e di descrivere le analogie e le differenze tra un tale fenomeno e i fenomeni spirituali di cui ci andiamo occupando.

8. *L'energia come concetto convenzionale*

Cominciamo con l'esaminare, brevemente, la prima ipotesi, che potrebbe, credo, piacere agli scienziati e agli epistemologi che amano definirsi "convenzionalisti".

Abbiamo visto che l'energia altro non è che il *potere di produrre effetti*, cioè di compiere un *lavoro* di qualche tipo.

Ora, i "convenzionalisti" potrebbero sostenere, avanzando ragioni di una certa portata e di un certo peso, che il mondo concreto, reale, è composto di oggetti, di eventi che si producono, di fatti che accadono, ma che in un tale mondo nessuno ha mai osservato l'*energia* in se stessa, così come nessuno ha mai visto la materia, lo spirito, e tanti altri concetti generali che sembrano apparire solo nel chiuso delle menti umane.

Questi concetti sembrerebbero proprio *pure astrazioni* inesistenti in realtà, che possono valere, tanto per intenderci, come "strumenti" comodi ed efficaci per schematizzare e interpretare i fatti.

Se noi diciamo che l'energia è "il potere di produrre effetti", con ciò, forse, intendiamo semplicemente mettere in risalto il rapporto tra *oggetti ed eventi attualmente presenti e il fatto che essi possano produrre, o provocare, altri eventi in un futuro più o meno prossimo*.

Anche senza scendere nei tortuosi dettagli delle leggi scientifiche, se diciamo che un pugile è pieno di forza, o di energia (nel linguaggio comune "forza" ed "energia" sono sinonimi), intendiamo semplicemente dire che la sua condizione attuale è in grado di

provocare certi eventi significativi, cioè di mandare al tappeto, anche due o tre volte di seguito, un altro pugile molto forte – mentre, per converso, un pugile “debole”, o “fiacco”, riuscirà a produrre pochi eventi, e di scarsa rilevanza, sul piano fisico e concreto.

L’energia (del pugile) in questo caso non è *qualcosa in più* rispetto agli eventi che si producono e che accadono, qualcosa di intangibile che se ne starebbe annidato, come una specie di spettro invisibile, nel corpo del pugile (a meno di non riferirsi all’energia come *esperienza interna*, come sensazione di forza e di vigoria che il pugile può avvertire “dentro di sé”, ma con ciò usciamo dal concetto astratto di energia, per entrare nel campo dell’energia intesa come fenomeno dell’esperienza interna, e questo è un altro discorso che in seguito analizzeremo).

Che il pugile, stancandosi nel corso dell’incontro, “perda energia”, potrebbe significare, semplicemente, il diminuire, col passare del tempo, della quantità di eventi possibili che l’atleta è in grado di provocare, per cui diciamo, *convenzionalmente*, che il nostro pugile ha “poca o molta energia” per riassumere, in una parola e in un concetto generale, una serie complessa e intricata di *eventi* che possono o non possono accadere.

Ma ora passiamo ad esempi più rigorosi, e più aderenti a quanto viene descritto dalla fisica teorica.

Noi sappiamo che, in un sistema chiuso, il rapporto tra energia potenziale ed energia cinetica resta costante, secondo il ben noto principio di conservazione dell’energia.

Supponiamo che un corpo, con un certo peso, abbia un certo gradiente di energia potenziale nel momento in cui lo teniamo sospeso, e supponiamo, a un certo punto, di lasciarlo cadere.

Ora succederà che, a mano a mano che il corpo cade, perderà, a poco a poco, parte della sua energia potenziale, la quale tenderà a trasformarsi in energia cinetica.

Ma questo, *in pratica*, cosa significa?

Potrebbe significare, per dirla con i convenzionalisti, che noi possiamo osservare un *rapporto costante* tra gli eventi che il corpo *può produrre* e gli eventi che *accadono effettivamente*, per cui succederà che, a mano a mano che aumentano gli eventi *effettivamente accaduti*, *diminuiranno progressivamente gli eventi che ancora possono accadere*, per cui alla fine, quando il corpo avrà esaurito tutta la sua energia potenziale, *non si potrà più produrre alcun evento e alcun effetto rilevabile*, cioè alcun movimento reale del corpo.

Insomma, al di là dei fatti e degli eventi attualmente esistenti, e degli eventi che *possono* accadere in un futuro più o meno remoto, *non sembra esserci nient’altro di reale e*

concreto, l'energia essendo, semplicemente, un'astrazione mentale per cercare di riassumere, sinteticamente e in una sola parola, il rapporto tra ciò che è potenziale e ciò che è attuale.

Un simile ragionamento "convenzionalista" può tranquillamente valere anche per la legge einsteiniana di equivalenza tra massa ed energia.

Dire che la massa e l'energia sono "la stessa cosa in forme diverse", oppure che esse "possono convertirsi l'una nell'altra", potrebbe, semplicemente, essere un modo comodo, sintetico ed efficace, di esprimere un certo *rapporto tra oggetti ed eventi*, il quale sembrerebbe essere regolare e costante, e precisamente misurabile con unità di misura appositamente predisposte e con equazioni specifiche.

Per es. che un corpo dotato di *massa*, cioè di un elevato grado di *inerzia*, possa trasformarsi in energia, potrebbe semplicemente voler dire che un oggetto "materiale", inerte e "quieto", può *trasformarsi in un numero assai rilevante di eventi* anche distruttivi e catastrofici, cioè in radiazioni che fluiscono nel tempo, onde d'urto, raggi di luce, onde sonore, ecc., secondo un *rapporto numerico che appare costante*; mentre, al contrario, che l'energia possa convertirsi in massa potrebbe significare la possibilità, da parte di una serie di eventi diacronici e fluenti, di cristallizzarsi e di trasformarsi in oggetti quieti e inerti. Ma, anche in questo caso, non sembrerebbe esserci *nient'altro* oltre agli oggetti (inerti e sincronici) e agli eventi (dinamici e diacronici) che possono essere osservati e misurati, e tra i quali certe equazioni possono individuare rapporti costanti.

E questo può bastare per sintetizzare, brevemente, la nostra prima ipotesi, cioè l'idea che l'energia *in se stessa non sia nulla di reale e concreto*.

9. *L'energia come fenomeno reale*

Abbiamo fatto gli avvocati del diavolo, sostenendo che, addirittura, l'energia potrebbe non esistere come fenomeno reale.

Ora però abbandoniamo questa ipotesi estrema e radicale, che potrebbe irritare gli uomini che, giustamente, hanno "i piedi per terra", i quali, al contrario degli epistemologi convenzionalisti, sono sinceramente convinti che *l'energia esista realmente*, e che non sia una pura e semplice astrazione mentale comoda ed "economica" (e io sono convinto che la maggior parte degli scienziati la pensi in questo modo).

Assumiamo dunque l'ipotesi che l'energia *sia effettivamente "qualcosa"*, ossia *"qualcosa" in grado di produrre effetti, e di compiere un certo lavoro*, che può "starsene per suo conto"

in uno stato solo potenziale e latente (energia potenziale), oppure che può manifestarsi nella forma di movimenti effettivi (energia cinetica), che può congelarsi dando luogo a corpi inerti e dotati di massa, oppure sciogliersi e “liberarsi” in eventi fluidi e dinamici, ecc. L’energia sarebbe in questo caso un *quid*, un “che”, di cui dovremo, a questo punto, cercare di descrivere gli aspetti fenomenologici più notevoli ed evidenti.

Ora, partendo dalla condivisione di questa ipotesi, e confrontando il fenomeno dell’energia con le caratteristiche dei soggetti e delle realtà immateriali, potremo senz’altro notare alcune *apparenti analogie*.

La presenza di queste analogie ha, certamente, incoraggiato certe confusioni, certi “pasticci”, poiché, per es., pare che talvolta l’energia (fisico-naturale) appaia come qualcosa di “vivo”, di “mercuriale” e di immateriale, che potrebbe, a parere di alcuni, confondersi o fondersi con ciò che è spirituale, con ciò che si manifesta come *soggetto* e non come oggetto (non a caso Leibniz ha chiamato l’energia “*forza viva*”).

A mio giudizio è molto importante non scendere in queste confusioni, evitando di confondere i livelli e i piani dell’essere, altrimenti si degenera in una confusione monistica dove tutto si rimescola in un unico e generico calderone che, alla fine, diventa fumoso e indistinto e non spiega più assolutamente nulla.

Ad ogni modo, se partiamo dall’ipotesi che l’energia sia qualcosa di *reale*, essa mostra certe caratteristiche che indubbiamente richiamano alla mente certi aspetti delle realtà immateriali.

Tanto per cominciare l’energia è un *quid privo di struttura e di morfologia*, un *quid semplice e assolutamente non composito* – semmai possono essere composti e strutturati gli *effetti*, dinamici ed eventuali, dell’energia, ma fino a quando consideriamo quest’ultima solo in se stessa, cioè come *puro potere di produrre effetti o di compiere lavoro*, non si ravvisa nel fenomeno dell’energia alcuna struttura composita.

Dunque l’energia, considerata in quanto tale e a prescindere dalle forme particolari in cui si manifesta e si estrinseca, non ha forma, non ha struttura, e dunque non può essere un oggetto o un evento, poiché, come ben sappiamo, gli oggetti e gli eventi sono sempre fenomeni strutturati e composti.

L’energia, inoltre, sembra in grado di *abitare lo spazio senza occuparlo*, perché, evidentemente, l’energia non è una “cosa” che si estende in certi luoghi, né un evento dotato di struttura che distende le sue fasi in un segmento di tempo.

Essa è *intensa e inestesa*, tanto è vero che l’abbiamo ricondotta a uno degli aspetti tipici dell’intensità fisico-naturale.

Ancora, si tratta di un *quid* atemporale, non diveniente, poiché ciò che concretamente diviene e fluisce è costituito in realtà dai suoi *effetti*, dai movimenti *causati dall'energia* – abbiamo già messo in guardia dall'errore di confondere l'energia col movimento, mentre se l'energia coincidesse col fluire e col muoversi essa non esisterebbe più come energia, e resterebbe il mero movimento considerato solo come tale.

Manca di struttura, intensità e assenza di estensione, capacità di abitare uno spazio senza occuparlo (spazialità immateriale), carattere non eventuale e non oggettuale, atemporalità: indubbiamente si tratta di caratteristiche possedute anche dai soggetti e dalle realtà immateriali.

Tuttavia, ripetiamo, queste analogie sono lontanissime dal permettere di *identificare* l'energia coi fenomeni immateriali, mentre ciò che spiegano è, piuttosto, la facilità con cui è possibile fare confusione, convincendosi, erroneamente, che i fenomeni da noi studiati e analizzati siano, a tutti gli effetti, forme di energia.

Talvolta sono proprio certe analogie, certe somiglianze, che causano i più gravi errori e i più madornali fraintendimenti.

E quindi ora cerchiamo di descrivere, e di capire, le *differenze*, a mio giudizio decisive e sostanziali, che distinguono il fenomeno dell'energia (come viene intesa dalla fisica teorica e sperimentale) dalle realtà immateriali e, di conseguenza, dai soggetti.

10. Una prima differenza tra l'intensità dell'energia e l'intensità delle realtà immateriali

Cominciamo col dire che gli *effetti dell'energia*, intesa in senso fisico-naturale, sono chiaramente rilevabili, e constatabili, da macchinari sperimentali appositamente costruiti, i quali possono captare, e misurare, le alterazioni causate dall'energia in sistemi fisici di vario genere, o nei corpi materiali soggetti a deformazioni, forze, ecc.

Studiando e misurando gli effetti dell'energia, è possibile individuare certi *rapporti numerici*, certe leggi matematiche, a cui essi devono soggiacere.

Anche sul piano semplicemente *percettivo*, è possibile *sentire l'energia* sotto forma di spinte, pressioni di una certa intensità, ecc., e proprio per questo è possibile parlare di energia *fisico-naturale*, essendo fisico-naturale ciò che è rilevabile dagli organi di senso considerati solo di per se stessi, oppure che è constatabile, per lo meno in forma di effetto o di traccia, da congegni sperimentali appositamente predisposti – anche se i convenzionalisti continuerebbero a sostenere che ciò che realmente esiste sono le “cose”

reali, gli eventi concreti, e che l'energia in se stessa è una semplice astrazione per sintetizzare, comodamente e semplicemente, determinati fatti che accadono.

Le realtà immateriali, dal canto loro, sono totalmente impercipienti dagli organi di senso considerati solo in se stessi, ossia isolati dalla sensibilità dell'"anima", cioè di *tutta* la persona considerata nella sua globalità spirituale – per es. l'occhio, collegato al cervello e al sistema nervoso, di per sé può vedere soltanto il colore azzurro considerato sul piano meramente ottico, mentre soltanto l'"anima" può cogliere la suggestiva *espressività* irradiata dall'azzurro profondo-crepuscolare.

Inoltre nessun congegno sperimentale può captare e rilevare le realtà immateriali, per cui l'energia, intesa in senso fisico-naturale, non può appartenere al piano di realtà dei fenomeni che abbiamo deciso di descrivere e di studiare in queste ricerche: il che non esclude, come vedremo in seguito, che i soggetti e le realtà immateriali abbiano *una loro propria e particolare energia*, un'energia che potremo chiamare "spirituale", che può smuovere le anime e può produrre effetti su di un piano completamente altro e diverso da quello fisico-naturale, un'energia spirituale che, tuttavia, *non ha nulla a che fare con la potenza e la forza intese in senso meramente fisico*, cioè con la potenza e la forza i cui effetti possano essere quantificati, matematizzati e misurati con particolari equazioni.

11. La differenza decisiva tra l'energia in senso fisico-teorico e l'intensità delle realtà immateriali: i fenomeni immateriali sono individuali e qualificati, e non possono essere ridotti a forme di energia universale e indeterminata

Ed ora cominciamo ad occuparci di quella che, a mio giudizio, è la *differenza decisiva* che, addirittura, finisce col *contrapporre* l'energia, come viene intesa dalla fisica teorica e sperimentale, ai fenomeni spirituali e immateriali che costituiscono l'oggetto delle nostre analisi, per cui vedremo chiaramente che nessuna realtà immateriale può essere ricondotta a qualche vaga e indeterminata forma di energia di tipo fisico-naturale.

Considero questo punto veramente importante, perché, lo dico subito in modo franco e schietto, intendo dissociarmi radicalmente da ogni forma di energetismo e di metafisica dell'energia, da ogni "pasticcio romantico", da ogni retorica vitalistica e da qualsivoglia generico e indistinto culto dello "slancio vitale" che, in modo vago e impreciso, si nutra di strani e panteistici "impasti" di spirito ed energia fisica, o di erronee confusioni tra il livello naturale e il piano delle realtà immateriali.

Abbiamo visto, in precedenza, come le realtà immateriali siano fenomeni *ontologicamente densi e significativi*: ogni realtà immateriale è *precisamente qualificata e individuata*, mostrando un'*ipseità*, una *individualità* unica e inconfondibile, che la distingue e la differenzia da ogni altra.

L'essenza di *ogni* realtà immateriale proviene da un centro ontologico profondo e significativo, il quale non emerge mai *di per se stesso*, ma sempre *attraverso* le proprie irradiazioni e le proprie emanazioni.

Un tale centro ontologico è sempre *unico e irripetibile*, come unico e irripetibile è il "colore" individuale di ogni fenomeno immateriale.

Insomma, intendo dire che le realtà immateriali sono fenomeni *assolutamente individuali e individualmente determinati*, poiché ognuna di esse mostra una "personalità" inconfondibile che, nella sua semplicità inestesa, in un certo senso solo un nome proprio può cercare di mostrare e di indicare.

Per es. lo spirito della notte, la densità enigmatica e misteriosa che costituisce il significativo dell'atmosfera notturna, è "qualcosa" di unico, di inconfondibile e di assolutamente peculiare, che nessun *altro* fenomeno può inglobare, assorbire e dissipare.

Per non parlare, poi, delle *persone*, ognuna delle quali costituisce un *hapax* irripetibile, un fenomeno del tutto diverso e peculiare da ogni altra persona mai apparsa nel mondo o sulla terra, per cui ogni persona possiede un "*colore peculiare*" che non sarà mai generico e indifferenziato, ma che si porrà, sempre e ovunque, come un *quid qualitativamente unico*.

Possiamo dire, cercando di sintetizzare, che le realtà immateriali hanno sempre un carattere *individuale e qualificato*, che le distingue da qualsiasi fenomeno puramente generico e indifferenziato.

E ora torniamo alla nostra ben nota energia, come forma di intensità naturale di cui si occupa la fisica teorica e sperimentale.

Abbiamo visto che, nonostante tutte le dissertazioni che si possono fare, l'energia fisico-naturale è *il puro potere di produrre effetti e di compiere lavoro*: essa non può essere *altro* che questo, poiché se la si interpreta altrimenti, cominciando a qualificarla e a caratterizzarla in altri modi, già si esorbita dal fenomeno dell'energia, tirando in ballo qualificazioni ed elementi che non sono già più energia allo stato puro.

Ebbene l'energia, come puro potere di produrre effetti, ammesso che sia effettivamente qualcosa di reale e di concreto, è *un fenomeno del tutto vuoto e indeterminato*.

Essa *manca di ogni forma di densità e di profondità ontologica*, e, fino a quando si presenta solo in se stessa, cioè come pura e semplice energia, è *assolutamente incapace di fondare una pluralità di individualità in se stesse distinte e caratterizzate*.

Il puro potere di produrre effetti non può essere nient'altro che puro potere di produrre effetti, una pura potenzialità "vuota" e indeterminata, universale e senza forma specifica, che, al massimo, può manifestarsi come *puro quantum*, cioè come un *puro gradiente misurabile e quantificabile*, senz'alcuna "personalità" unica e inconfondibile.

Se invece aggiungiamo alla pura energia una "personalità", un *quid* unico e peculiare, in realtà siamo già *usciti dalla pura energia*, poiché abbiamo già ad essa *aggiunto* qualcosa, una qualificazione peculiare che *non è già più energia allo stato puro*.

Insomma, o prendiamo l'energia per quello che essa effettivamente è, e allora otteniamo un fenomeno del tutto vuoto e indeterminato, del tutto privo di ricchezza e di profondità ontologica; oppure cominciamo a interpretare l'energia in modo impreciso, non rigoroso e vago, attribuendole colori qualitativi che essa *in sé* non può avere, ma allora siamo già "usciti dall'energia", ed entrati, magari senza accorgercene, nella specificità di altri fenomeni che con l'energia non c'entrano più nulla.

Per es., può benissimo darsi che l'energia fisico-naturale (come del resto la materia) costituisca, per così dire, la base necessaria per l'esistenza e la manifestazione di una persona, ma essa non potrà mai fondare, e dunque risolvere in sé, il *quid* unico e irripetibile di un essere personale: il "colore qualitativo", unico e inconfondibile, di un caro amico, ciò che fa sì che egli *sia proprio lui e nessun altro*, non potrà mai identificarsi con un puro *gradiente di energia*, non potrà mai ridursi a un puro *quantum di forza*, cioè a un puro e semplice potere di produrre effetti.

Un caro amico potrà certamente produrre effetti, o irradiare energia (fisica o spirituale), ma il *quid* unico e irripetibile che lo caratterizza intimamente non potrà mai *essere, solo e soltanto, energia*, poiché altrimenti la persona svanirebbe, si dissolverebbe in ciò che è sostanzialmente identico in tutta la natura, e dunque verrebbe meno proprio la sua essenza propria e profonda, che consiste nella sua ipseità peculiare e irripetibile.

Per questo le persone, gli spiriti dei luoghi e della natura, la luce come realtà immateriale e i valori decisivi che donano senso e significato all'esistere e al divenire, sono proprio il contrario della pura e vuota energia, ossia di un puro e vuoto potere di produrre effetti: essi sono realtà riccamente e profondamente *individuate e qualificate*, mentre la pura energia, nel momento in cui è solo e soltanto se stessa, non oltrepassa un'esistenza diafana e vuota, indifferenziata e generica, che non ha nulla a che vedere con qualsivoglia

“personalità” individuale – certo l’energia irradiata da una persona può essere permeata, trasfigurata e “colorata” dal *quid* unico della sua personalità, ma allora si mostrerà come un’energia *qualificata* da ciò che non è semplice e nuda energia, come accade alla semplice *forza* nel momento in cui viene utilizzata a fin di bene o a fin di male (anche in questo caso possiamo notare che l’energia di per sé è del tutto neutra e insensata, poiché ciò che le dona un senso è un valore qualificato che non è più, a sua volta, semplice e pura energia).

Mentre le realtà immateriali hanno un carattere essenzialmente *qualificato*, che non può mai ridursi a un puro gradiente quantitativo e standardizzato, l’energia come fenomeno fisico-naturale è essenzialmente vuota e indifferenziata, e proprio per questo può essere misurata e ridotta a pura quantità, senza ulteriori qualificazioni – mentre il nucleo qualificato e profondo dei fenomeni immateriali impedisce totalmente ogni tentativo di una loro riduzione a puri *quanta* indifferenziati.

In tal senso l’energia è del tutto *priva di profondità e di densità ontologica*, in misura perfino superiore rispetto agli oggetti, agli eventi e alle qualità semplici e lineari che appartengono all’ordine della natura.

Infatti, a ben pensarci, le concezioni che spiegano l’intero essere sulla base di una metafisica dell’energia, finiscono, spesso e malvolentieri, col concludersi nella deserta insignificanza del non senso e della morte di ogni significato – è il caso, ad es., di Schopenhauer, che ha cercato di fondare tutto su una sorta di una pura energia di autoaffermazione, la quale finisce con l’essere vuota, cieca, insensata e priva di ogni colore espressivo e significativo.

Così la pura metafisica del potere, o della volontà di potenza, è sempre come sospesa sopra un abisso, e riesce a inebriarsi di se stessa solo a condizione di introdurre, surrettiziamente, *elementi qualitativi che esulano dal puro riferimento al vuoto e insensato potere*.

La mera energia di autoaffermazione affascina e seduce solo nel momento in cui viene vissuta come un mezzo per sperimentare *qualità sempre nuove e vivaci*, per es. piaceri svariati e intensi, o esperienze sorprendenti e imprevedute, perché altrimenti, lasciata a se stessa, finisce col diventare drammaticamente oscura e disperata, finisce con l’annasparsi in un gorgo vertiginoso in grado di ingoiare e di distruggere ogni qualità chiara, serena e quieta.

Insomma, se la pura energia, il puro potere di produrre effetti e di compiere lavoro, viene considerata solo *in se stessa e come tale*, allora ci troviamo di fronte a un fenomeno

totalmente vuoto e insensato; mentre, a ben vedere, l'energia comincia ad affascinare e a "intrigare" nel momento in cui cessa di essere considerata solo in se stessa, cioè nella sua desolata e vuota nudità, ma viene vissuta, ad es., come l'irradiazione, l'emanazione, di un *mistero di fondo* che non può, a sua volta, ridursi a pura e semplice energia.

E' nel momento in cui l'energia viene interpretata in questo modo che comincia ad avere un fascino. Ed è ciò che accade ad ogni forma di "mistica dell'energia", per es. alle impostazioni new age di sapore vagamente "indiano", oppure alla mistica induista, o ancora al vitalismo di sapore tardo romantico, ecc.: poiché in tutte queste tendenze, in pratica, non ci si riferisce soltanto all'energia come puro potere di produrre effetti, ma a qualcosa di profondo e di misterioso, di seducente e di fascinoso, che, in qualche modo, allude a un mistero impenetrabile in grado di creare e di produrre ogni cosa (ma qui siamo già andati ben oltre la rigorosa, e al contempo sterile e vuota, definizione dell'energia come fenomeno di cui si occupa la fisica teorica e sperimentale, e, di fatto, non stiamo più parlando soltanto di energia).

In conclusione possiamo dire che le nostre ben individuate, uniche e *qualificate* realtà immateriali sono proprio il contrario di semplici "forme di energia" e di intensità fisico-naturale.

Il centro ontologico dei soggetti, e delle realtà immateriali, non può esaurirsi in un mero *quantum* di intensità naturale, perché, se così accadesse, succederebbe che il nucleo profondo di questi fenomeni perderebbe tutto il suo mistero, tutta la sovrabbondanza e la ricchezza di significato: le realtà immateriali si ridurrebbero a puri "centri fisici di energia" più o meno vivida, e più o meno marcata, e ciò le svuoterebbe totalmente di ogni individualità qualificata, profonda e significativa.

12. L'energia come esperienza vissuta

La quarta forma in cui si presenta l'intensità fisico-naturale è l'*energia come viene concretamente avvertita dall'esperienza interna*, la quale non è un'astrazione teorica, reale o convenzionale, che si possa studiare nei trattati di fisica newtoniana o quantistica, ma, al contrario, è qualcosa di concretamente e fisicamente avvertibile, che possiamo sperimentare e provare "dentro di noi", oppure "su di noi" (per così dire "sulla nostra pelle").

Possiamo ad esempio sentirci "pieni di forza e di energia", particolarmente vigorosi ed energici, oppure, al contrario, "vuoti di energia", stanchi, deboli e spossati.

Ancora, possiamo avvertire l'energia naturale con la nostra corporeità vissuta, quando, ad es., subiamo una spinta, una pressione, oppure contrastiamo una forza contraria, ecc.

In tutti questi casi l'energia si mostra fenomenologicamente, e va ben oltre la rarefazione noetica di un puro pensiero, di una pura astrazione.

Si tratta, a questo punto, di capire se una simile manifestazione fenomenica dell'energia, sperimentata concretamente dalla corporeità vissuta, possa avere qualcosa in comune con i tratti salienti e caratteristici delle realtà immateriali, o spirituali che dir si voglia.

L'energia che avvertiamo in noi quando ci sentiamo vigorosi, oppure stanchi o spossati, o quando riceviamo una spinta da qualcosa o da qualcuno, ecc., può in qualche modo legarsi a qualcosa di reale e di intenso che sia in qualche senso simile ai soggetti e alle realtà immateriali?

Dobbiamo, per rispondere a questo interrogativo, chiederci *cosa avvertiamo attraverso* certe sensazioni della nostra corporeità vissuta, nel momento in cui, per es., ci sentiamo deboli o energici, oppure nel momento in cui contrastiamo, con la forza del nostro corpo, una forza contraria, ecc.

Ebbene, se io affermo che, *attraverso* certe sensazioni o esperienze del mio corpo vissuto, io "avverto l'energia", con ciò intendo dire *soltanto* questo: che io avverto, sensorialmente e sensibilmente, un certo gradiente di *puro potere di produrre effetti*, il quale può essere più o meno forte, o più o meno intenso.

Quando per es. mi sento "pieno di forza e di energia" io avverto, immediatamente come una specie di sensazione interna, la mia possibilità concreta di *compiere molte azioni*, per es. di scalare una montagna alta e impervia, oppure di correre per un'ora consecutiva, o ancora di vivere intensamente una lunga e faticosa giornata, ecc.

Se, al contrario, mi sento "svuotato e debole", ciò significa che io sperimento, nella forma di una sensazione immediata, la mia *impossibilità di compiere certe azioni*, la quale, per così dire, si annuncia qui e ora "risuonando dentro di me".

Cambiando esempio, se avverto l'intensità di una forza contro il mio corpo, come una fortissima corrente d'aria, oppure un colpo improvviso che mi destabilizza e mi scuote fortemente, io sperimento, in forma evidente e *vissuta*, un determinato grado di *energia*, cioè, ancora una volta, un determinato livello in cui si presenta il ben conosciuto *puro potere di produrre effetti*, il quale si manifesta *in* certi eventi del mondo esterno coi quali io interagisco.

Ebbene, da esempi come questi appare evidente che il vissuto intracorporeo dell'energia, quale si manifesta all'esperienza interna, oppure come si mostra in certi eventi naturali coi

quali l'esperienza interna interagisce, altro non è che *l'equivalente sperimentato e vissuto dell'energia intesa in senso teorico e astratto*: poiché sempre si tratta, in fondo, di un puro potere di produrre effetti, che però viene *concretamente avvertito*, anziché essere semplicemente teorizzato o pensato.

Anche in questo caso, comunque, l'energia non è *altro* che questo, cioè non è altro che una forma di *vuoto e puro potere* che esibisce un *quantum* che non viene teoricamente e accuratamente misurato da macchinari o da unità di misura, ma che viene "grossolanamente" avvertito, per così dire, "in carne ed ossa".

Ora, anche questa forma di intensità fisico-naturale, *di per se stessa* considerata, è un fenomeno del tutto *vuoto e indeterminato*, che emerge come una "pura quantità vissuta", senza alcun'altra qualificazione individuata e individualmente caratterizzata.

Il puro potere di produrre effetti è, solo e soltanto, puro potere di produrre effetti anche nel caso venga provato "dall'interno" come una vera e propria esperienza.

Detto in altre parole, l'esperienza vissuta della forza, o dell'energia, è, in se stessa considerata, *del tutto priva di valore*, cioè di un nucleo *qualitativo e qualificato* che possa, in qualche modo, fondare l'unicità di un particolare *individuo*.

Una simile esperienza diviene significativa, o *sensata*, solo quanto viene trasfigurata, permeata e *qualificata* da "qualcosa di più", da un "timbro qualitativo" che non si riduca, solo e soltanto, a un puro e insensato potere.

Per questo il potere, o l'energia, appare "buona" e rassicurante quando, *attraverso* di essa, traspare la "luce particolare e inconfondibile" di *qualcuno* di cui ci fidiamo e a cui ci affidiamo, da cui possiamo sentirci, ad es., protetti e avvolti.

Ma il puro potere può anche girare a vuoto, annaspire solo in se stesso, e in questo caso appare come il deserto del non senso, oppure, ancor peggio, può assumere l'inquietante colore "demoniaco" di un'intenzione torva e malvagia.

E dunque torniamo alle solite: l'energia fisico-naturale, come puro potere di produrre effetti, in qualsiasi forma si manifesti, considerata solo in se stessa e per ciò che effettivamente è, senza il soccorso di un *quid* qualificato e qualitativo che la salvi dalla sua vuotezza, non può fondare alcunché di autenticamente valido e significativo, e alcunché di individuato e di individuale, ed è, a conti fatti, proprio il contrario delle realtà immateriali di cui ci occupiamo, poiché esse, come ben sappiamo, sono tutte diverse l'una dall'altra, qualitativamente uniche e inconfondibili, per cui solo un nome proprio può tentare di "centrarle" e di indicarle.

Un caro amico e cui ci sentiamo particolarmente legati, o la persona che amiamo profondamente nella sua unicità irripetibile, sono *proprio e solo loro stessi*, mentre qualsiasi tentativo di risolverli in altre entità in realtà li dissolve, uccidendo ed eliminando il loro centro ontologico ricco, qualificato e profondo.

Il nostro caro amico, o la persona che amiamo, non sono oggetti, non sono strutture complesse a cui convenzionalmente venga appioppato un nome, e neppure sono fasci o insiemi di eventi (quasi si potessero dissolvere in idre inquietanti dai mille tentacoli); tanto meno essi sono forme di energia vuota e solamente quantificabile, perché in questo caso l'unicità della loro personalità si scioglierebbe come neve al sole, e sparirebbe proprio il nucleo qualificato a cui ci sentiamo affettivamente legati (sarebbe alquanto problematico "amare la pura energia", perché l'amore non può dirigersi verso il vuoto e l'universale, ma desidera, con tutte le sue forze, il concreto e l'individuale).

Per questo dove incontriamo qualcosa di autenticamente sensato e significativo, ossia qualcosa che può starci *veramente* a cuore, noi incontriamo, giocoforza, un essere il cui fondamento essenziale non può ridursi a un vuoto e solo quantitativamente esprimibile *quantum* di puro potere, o di pura energia.

Naturalmente il nucleo essenziale delle realtà immateriali, come ben sappiamo alla luce delle analisi svolte nei precedenti capitoli, è un nucleo profondo e misterioso, di cui sono visibili ed esperibili soltanto le irradiazioni e le emanazioni: tuttavia la profondità misteriosa delle realtà immateriali è una ricchezza qualitativa inesaurita dal mondo apparente e visibile, qualcosa a cui pensiamo di poterci affidare come a un "fondo luminoso" *interiore*, cioè sovrabbondante rispetto a tutto ciò che nella dimensione mondana può dipanarsi e apparire.

Le realtà immateriali sono esseri individuati e qualificati, e al contempo densi e profondi: il loro "spessore misterioso" non può dissolversi nel vuoto desolato del puro potere di produrre effetti, poiché altrimenti verrebbe meno proprio la *ricchezza* del loro essere, senza la quale i fenomeni spirituali si ridurrebbero a mere illusioni, o a mere "proiezioni" fantastiche o psicologiche.

13. Critica della metafisica dell'energia e della potenza

Abbiamo dunque presto le distanze, in modo netto e risoluto, da tutte le forme di metafisica del potere, della forza e dell'energia, come da tutti i "pasticci" panteistici e

onnitragolgenti, in cui, come in acque torbide e indifferenziate, le accurate distinzioni di livelli, e le variegare differenze qualitative tra i fenomeni, si annebbiano e vengono meno.

A partire per lo meno dall'inizio dell'Ottocento, e forse anche da epoche precedenti (penso ad es. a Giordano Bruno), si è innescata una specie di deriva romantica, e in seguito tardo romantica, verso l'indistinto, il fluido, l'ondivago e l'indeterminato.

La modernità si è inebriata con le metafisiche del potere, dello slancio vitale, dell'energia e del movimento, cavalcando le onde del vitalismo, di ciò che è essenzialmente dinamico e indefinitamente espansivo.

Tutti i *valori*, tutte le forme terse e qualitative che riposano felici in se stesse, sono state travolte dall'idea di potere, di volontà di potenza e di creatività infinita.

Così gli *esseri individuati* e *qualificati* sono stati inghiottiti dalla vertigine di ciò che è vuoto, indeterminato e indistinto, poiché sembra che solo il puro potere, che solo l'energia vitale e fluida sia capace di creare valori e significati costantemente nuovi.

Si dimentica, in questo modo, che tutto ciò che è veramente, profondamente sensato e significativo è un essere *integro, concluso e in se stesso qualificato*, anche se questa sua integrità è ricca e sovrabbondante, cioè *profonda* e inesaurita da ciò che si vede e da ciò che appare.

Quel che veramente *vale* è certamente profondo e misterioso, ma ciò non deve indurci a ridurre il valore a un puro slancio vuoto, a mera e nuda "energia".

E' una questione di *qualità*, e non di semplice quantità, recita un vecchio modo di dire da sempre condiviso dalla saggezza di ogni tempo e di ogni luogo: e la qualità, la qualificazione ricca e profonda, è in se stessa stabile e limpida, affidabile e solida, chiaramente riconoscibile e determinata – il che non significa che gli esseri qualificati siano limitati e angusti, poiché, al contrario, essi sono ampi e vasti, ma non nel senso indeterminato di ciò che si riduce a puro slancio, o a puro movimento.

C'è un nesso indissolubile che lega il valore alla *qualità*, e che lo oppone a ciò che è pura quantità indifferenziata, che unisce il valore alla *stabilità*, e che lo oppone al puro e semplice espandersi senza meta e senza direzione, tant'è vero che *senso* e *direzione definita* sono termini quasi equivalenti.

Il movimento, il divenire e l'indefinito acquistano significato e valore solo nel momento in cui vengono "colorati", trasfigurati e *qualificati* da "luci significative e stabili", le quali siano in grado di orientarli e di salvarli dal loro vagare di per se stesso insensato. Altrimenti, abbandonati a se stessi, lo slancio, il divenire, il puro potere e la nuda energia possono generare, soltanto, giramenti di testa e vertigini.

Il fatto che l' indefinito e l' indeterminato sprigionino un fascino indiscutibile, e che il movimento, lo slancio vitale e il divenire seducano innegabilmente gli animi romantici e poetici (e forse siamo *tutti*, in realtà, spiriti con un fondo romantico), deriva dalla consapevolezza, intuita dalla nostra sensibilità complessiva, del carattere *profondo e misterioso* di tutto ciò che *veramente* ha senso e valore.

Detto altrimenti, noi sentiamo che ciò che è autenticamente significativo non può ridursi a un aspetto formale scontato e lineare, come, per es., a una qualità semplice che si limita ad "essere ciò che è e ciò che sembra".

Gli esseri che hanno un *autentico valore*, ossia un valore *in se stessi* e non solo per noi (e tutto ciò che ha un valore autentico ha un valore in sé), hanno sempre un' interiorità: la loro "personalità" ricca e qualificata non si riduce mai alle sue semplici irradiazioni fenomeniche, perché essa proviene da un "nucleo inesplorato", non manifesto e sovrabbondante, che la origina "dall' interno", per cui nessuno troverà mai il senso e il significato di ciò che veramente conta in quel che coincide, semplicemente, con le proprie manifestazioni apparenti.

Per questo è talora necessaria la (leopardiana) siepe che occulta ciò che immediatamente appare, per questo, spesso, sentiamo il bisogno di affidarci al divenire che scuota e laceri le superfici chiuse e irrigidite.

Tuttavia è essenziale sottolineare che il movimento e il divenire non possono essere *scopi in se stessi*. Essi, semmai, sono mezzi per superare l' incompleto e il meramente apparente, in direzione di qualificazioni *più ricche e più profonde*: ma gli esseri che troveremo dopo aver superato le superfici chiuse e rigide, e dopo aver valicato il muro dell' apparenza, dovranno risultare, per gratificare il nostro cercare, *assolutamente concreti e individuali*, dovranno comunicarci il *quid* peculiare di una "personalità" unica e significativa, e quindi, infine, non potranno sfilacciarsi e dissolversi nella nebbia dell' indistinto e dell' indefinito.

Insomma, se la nebbia e l' indefinito hanno un fascino, è perché *attraverso* di essi riescono a manifestarsi presenze misteriose che, spesso, non si manifestano "alla luce del giorno", che è talvolta troppo nitida e limitata.

Ma ciò che si annuncia *nell' indefinito*, e *attraverso* l' indefinito, non potrà coincidere, meramente, con un puro slancio o con un puro movimento senza altre qualificazioni: sono significati vastissimi, ma al contempo individuali e qualificati, stabili e affidabili, tersi e limpidi, quelli che il nostro cercare infine desidera – anche se non si tratta, naturalmente,

di una chiarezza totalmente esprimibile, totalmente visibile e comprensibile, come quella di ciò che è scontato e apparente e di ciò che immediatamente si mostra.

14. L'intensità delle realtà immateriali non rientra in alcuna delle quattro forme tipiche dell'intensità fisico-naturale

Ma ora torniamo alla fenomenologia con cui si palesano, popolando il mondo conosciuto, le realtà immateriali di cui ci andiamo occupando in queste ricerche.

Si tratta, come ben sappiamo, di fenomeni *intensi* e inestesi, e, al contempo, *qualificati, profondi e significativi*.

I fenomeni immateriali sono intensi nel senso che *non occupano spazio* (fisico o logico), e neppure segmenti di tempo, anche se possono, con la loro immaterialità, abitare lo spazio-tempo (senza tuttavia estendersi in esso).

Le realtà immateriali non sono mai diluite ed estese, come invece, al contrario, sono le "cose", gli oggetti e gli eventi della natura e della storia.

Ebbene, spero di essere stato convincente nel mostrare, mi auguro il più chiaramente possibile, che l'intensità esibita dalle realtà immateriali *in alcun modo è riducibile a una forma di intensità energetico-"materiale", o fisico-naturale che dir si voglia*.

Essa non ha nulla a che vedere col semplice grado di vivacità con cui può manifestarsi una qualità semplice e non strutturale (come una sfumatura di colore, un certo timbro di sonorità, ecc.); né, d'altro lato, può ridursi alla rilevazione e alla descrizione di particolari effetti visibili e constatabili nel mondo fisico; ancora, si tratta di un'intensità significativa, e profondamente qualificata, che nulla centra con la forza, la potenza o l'energia intese come puro e vuoto potere di produrre effetti nel mondo fisico, cosa che vale sia per l'energia come astrazione pensata dalla fisica teorica e sperimentale, sia per quella stessa energia nel momento in cui viene esperita e provata dall'esperienza interna - poiché si tratta, in entrambi i casi, di un "puro potere di produrre effetti", senza qualità, senza "colore" e senz'altro significato nel momento in cui viene considerato solo in se stesso.

E' dunque evidente, in definitiva, che quando parliamo di intensità indicando una delle caratteristiche salienti che caratterizzano le realtà immateriali, dovremo riferirci a questo termine in un senso altro e differente rispetto a quello dell'intensità naturale.

Evidentemente stiamo qui entrando in un diverso livello ontologico, che non può essere ridotto a quello semplicemente fisico-mondano.

15. *La pura intensità del significato*

E dunque è ora di cominciare a comprendere in cosa consiste l'intensità esibita dalle realtà immateriali, le quali costituiscono ciò che appartiene all'ambito dello *spirituale*, ossia a ciò che, in via di principio e per propria natura, risulta *irriducibile al livello della materia-energia organizzata*, senza tuttavia ridursi alle regioni dello psichico e dello psicologico.

Ora, stabilito che l'intensità spirituale, o immateriale che dir si voglia, è irriducibile a qualsiasi forma di intensità fisico-naturale, possiamo cercare di definire e di chiarificare una simile intensità, dicendo che essa è *la pura intensità del significato*, ossia è *il significato che si raccoglie in se stesso e risplende senza diluirsi*.

Quando qui parliamo di *significato* non intendiamo, ovviamente, riferirci a un alcunché inteso in senso meramente logico-linguistico.

Al contrario, il significato è proprio il *senso reale e decisivo di qualcosa*, il suo *centro ontologico essenziale e determinante*.

Il significato inteso in questo senso, cioè come *spirito* ultimo e decisivo di qualcosa, non può mai coincidere col significato concepito in modo soltanto linguistico, anzi è, per sua natura, sovrabbondante rispetto a qualsiasi logica e a qualsiasi semantica: messi di fronte a un tale significato, non tardiamo a scoprire che non ci sono mai sufficienti parole per esprimerlo.

Il *senso ultimo* di qualcosa è sempre ultra-logico e oltre-linguistico, anche se certi linguaggi, di natura essenzialmente *poetica*, cercano di catturarlo, di stringerlo d'assedio e di avvicinarsi il più possibile al suo nucleo centrale (senza però mai riuscirci completamente).

Il rapporto tra le parole, tra la sfera logico-linguistica o semantica, e il significato reale e decisivo di qualcosa, è lo stesso rapporto che lega le nuvole alla luce diretta del sole.

Le parole sono come le nuvole, che diffondono la luce solare, la frangono e la rifrangono tutt'intorno, ma, al contempo, la occultano e la schermano, ponendosi *fra* la luce solare e le cose riscaldate e illuminate.

Allo stesso modo possiamo dire che le parole, e con esse ciò che appartiene alla logica e alla semantica, *esprimono il significato nel momento stesso in cui lo schermano e lo occultano*: esse diffondono tutt'intorno la luce del significato, ma in modo da frangerla e rifrangerla continuamente, sicché non è mai la luce *diretta* quella che si vede *attraverso* le parole.

Ecco perché non troveremo mai abbastanza parole per esprimere il significato di qualcosa nella sua integrità e nella sua profondità, ed ecco perché le parole non ci soddisferanno mai fino in fondo, a meno di non essere degli inguaribili intellettuali a cui è sufficiente inebriarsi di ciò che è languido e rarefatto: il significato *si vede, si mostra*, ma non può essere rivelato completamente dalla sfera logico-linguistica, perché essa, come un complesso fronte nuvoloso, in qualche modo filtra e sfuoca una fonte di luce che solo intuitivamente ed estaticamente, forse, possiamo talora cogliere e afferrare – oppure, detto altrimenti, le parole e la logica sono sistemi di lenti, o di prismi, con cui possiamo cercare di carpire qualche riflesso di una fonte luminosa che direttamente è impossibile da esprimere e da comunicare, forse perché troppo vivida e accecante (gli astronomi, per osservare il sole, sono costretti a ricorrere a filtri colorati e oscuranti).

E dunque, quando parliamo dell'*intensità* delle realtà immateriali, intendiamo alludere alla loro *ricchezza di senso*, alla loro *pregnanza di significato*, insomma al fatto che il loro significato, ossia il loro nucleo reale decisivo ed essenziale, *si raccoglie in se stesso e risplende senza stemperarsi*: esso moltiplica la propria intensità puntiforme per tutti i luoghi dei fenomeni che trasfigura e illumina, senza tuttavia mai diventare questi fenomeni, o senza mai ridursi a questi ultimi. Si tratta, in questo caso, della spazialità immateriale che altrove abbiamo descritto e analizzato, per cui il significato, come centro ontologico ultimo e decisivo delle realtà spirituali, abita i fenomeni spazio-temporali senza tuttavia occuparli, e senza mai distendersi ed estendersi in essi.

Detto in altri termini, la pura intensità significativa appare *nel* mondo, senza tuttavia mai essere *del* mondo, come una luce che illumina e permea le cose senza tuttavia mai ridursi alle cose colorate e illuminate.

Ma cerchiamo ora di vederci più chiaro, e di capire meglio quanto affermato tramite concrete e vivide descrizioni.

Prendiamo, tanto per cominciare, lo spirito di un luogo: riferiamoci alla nostra ben nota *notte*, intesa come *quid* immateriale e spirituale che, a un certo punto, appare attraverso il divenire del crepuscolo.

Come abbiamo già ampiamente visto, qui non si tratta di una cosa o di un oggetto, né di un evento che si risolve in un accadere temporale, né, tanto meno, di una proiezione psicologica, poiché, come ben sappiamo, nella psiche o nella soggettività c'è soltanto l'eventuale oggetto ideale della notte pensata o immaginata, oppure le esperienze interne delle reazioni emotivo-psicologiche di fronte alla notte, la quale, al contrario, è *là fuori*

tutt'intorno, come uno sfondo fenomenologico esterno e pubblicamente avvertibile, che nulla ha a che vedere con ciò che è soltanto intrapsichico o intrasoggettivo.

La notte come realtà immateriale è un *quid* senza forma e senza struttura, che abita lo spazio astronomico-naturale senza però occuparlo, perché ciò che concretamente si estende nello spazio è costituito, solo e soltanto, dalle strutture degli oggetti fisicamente presenti (come le stelle, le forme del paesaggio, ecc).

Eppure tutto ciò che costituisce la notte naturale, o fisico-astronomica che dir si voglia, è abitato e trasfigurato dall'*intensità significativa della notte*, cioè dal suo *senso ultimo e decisivo*, da un senso che si mostra senza però mai poter essere espresso ed esaurito da concetti e da parole che, al massimo, possono cercare di catturarne e di intrappolarne qualche riflesso.

Dunque l'intensità della notte, considerata come fenomeno immateriale, altro non è che il distillato quintessenziale del suo *significato reale*, il quale risplende tutt'intorno senza mai ridursi a una "cosa" fra le altre, a un evento o a un *fatto* fisicamente presente.

Questo significato, pregnante e decisivo, è profondo ed eccedente rispetto ad ogni manifestazione esteriore, e per questo l'atmosfera notturna possiede un'*interiorità* densa ed espressiva, che mai potrà essere esaurita dalla sfera logico-linguistica, o da mediazioni concettuali di qualsiasi genere e di qualsiasi natura.

Insomma, se le realtà immateriali sono intense, la loro intensità è sempre *qualificata*, e mai puramente quantitativa e indifferenziata: tale è, ad esempio, la pura intensità significativa irradiata da uno sguardo profondo, oppure da un capolavoro artistico espressivo e toccante.

Si tratta, in definitiva, della luce del significato che rifulge *in se stessa*, ossia nella propria espressiva significatività.

Ora, è evidente che una simile intensità non ha assolutamente nulla a che fare con le forme di intensità fisico-naturali che abbiamo precedentemente descritto e analizzato: infatti il significato che risplende in sé, nel distillato della propria essenza, non ha proprio niente a che vedere col potere naturale di *produrre effetti nel mondo fisico*, e sicuramente non è forte o intenso perché può, o meno, causare eventi tangibili di qualche tipo.

Possiamo facilmente comprendere che l'intensità significativa delle realtà immateriali non è riducibile a nessuna delle quattro forme tipiche con cui si manifesta, nel mondo, l'intensità fisico-naturale: non si tratta, infatti, né del semplice gradiente di intensità di qualche qualità semplice o non strutturale, che possa essere percepita dagli organi sensoriali isolati dalla sensibilità complessiva dell'"anima"; né della semplice descrizione

del grado di forza, o di efficacia, nel determinare e nel causare eventi fisici di qualche natura; né, infine, del puro potere di produrre lavoro che costituisce l'energia intesa in senso fisico-sperimentale, oppure che costituisce questa stessa energia nel momento in cui viene avvertita e provata dall'esperienza interna di questo o di quel soggetto.

16. *La pura intensità del significato è immateriale e reale*

E' molto importante capire a fondo la differenza decisiva tra l'intensità spirituale e l'intensità fisico-naturale, perché, a mio giudizio, il fatto di non comprenderla e di non descriverla accuratamente si situa alla base di numerosissimi fraintendimenti, che portano a errori talvolta veramente madornali.

Dunque concentriamoci, ancora una volta, sulla fenomenologia con cui si presenta l'intensità spirituale, intesa come pura intensità significativa che permea, trasfigura e attraversa gli oggetti, gli eventi e i fatti della natura e della storia, senza mai tuttavia ridursi ad essi.

Le realtà immateriali mostrano intensità *profondamente qualificate*, le quali altro non sono che il distillato quintessenziale del loro centro ontologico, o del loro significato.

Come abbiamo visto i fenomeni immateriali, non essendo eventi, non possono in se stessi mutare e trasformarsi: essi possono solo apparire, scomparire, e variare il grado di intensità delle loro manifestazioni.

Questa variazione riguarda proprio l'intensità con cui di volta in volta si mostra il loro significato, la quale può certamente essere più o meno vivida, ma unicamente per il fatto che ad essa si sovrappongono "filtri" di varia natura, in grado di schermare in modo più o meno marcato la loro luce, o di rivelarla in modo terso e chiaro: per es. lo spirito della notte si avverte appena, o quasi per nulla, nel contesto di una metropoli invasa e riempita dall'illuminazione elettrica, la quale, evidentemente, è come uno "schermo", o un "filtro", attraverso cui l'intensità significativa della notte fatica enormemente a farsi notare.

L'intensità del significato può certamente variare i gradienti con cui si manifesta, nel senso che il significato può risplendere in modo più o meno vivido, più o meno marcato, ma questo non vuol dire che il significato *in se stesso* cambi o muti, come non cambia un timbro nel momento in cui quantità più o meno notevoli di inchiostro rivelano, in modo più o meno visibile, la sua presenza.

Dunque le realtà immateriali sono intense e inestese, nel senso che il distillato del loro significato ultimo, decisivo, permea e abita gli oggetti e gli eventi, in modo tale, tuttavia, da starsene raccolto in sé, senza mai *diventare* le cose e i fatti del mondo storico-naturale.

Ora, l'intensità di cui qui stiamo parlando è del tutto *immateriale*.

Infatti, tanto per cominciare, essa è totalmente impercettibile dagli organi sensoriali considerati isolatamente dalla sensibilità globale di tutta la persona.

Inoltre questo tipo di intensità, puramente qualitativa e significativa, non potrà mai, in via di principio, essere captata o rilevata da macchinari sperimentali appositamente costruiti dalla tecnologia, i quali possono soltanto evidenziare e segnalare livelli di intensità fisico-naturale (a meno che l'uomo non immetta a priori, in simili macchinari, associazioni prestabilite che diano per scontata la presenza dell'intensità spirituale al concomitante presentarsi di certi fenomeni naturali).

Ma la cosa più interessante, a mio avviso, è che l'intensità, profonda e qualificata, del significato delle realtà immateriali, è *del tutto priva di ogni efficacia in senso naturale*, il che vuol dire, in altre parole, che *non ha assolutamente nulla a che fare con qualsivoglia forma di forza, o di energia, o di potere, intesi in senso meramente fisico* - anche se può manifestare, come in seguito vedremo, un suo potere, una sua forza, o una sua energia, su un piano diverso ed eterogeneo rispetto a quello puramente mondano.

Ma ora esemplifichiamo concretamente, perché, torno a ripetere, bisogna stare molto attenti a non confondere i piani dell'essere, a non fare, per così dire, di ogni erba un fascio.

Pensiamo, ad es., al significato pregnante ed espressivo dell'azzurro crepuscolare, alla profondità misteriosa che abita il cielo terso e trasparente di certi crepuscoli, e che non può fare a meno di essere notata da uno spirito sensibile e aperto alle presenze immateriali che saturano i luoghi e gli spazi naturali.

Ora, una simile intensità significativa è *lassù*, nel senso che permea e attraversa, con la sua presenza mai completamente dicibile ed esprimibile, il colore del cielo inteso in senso soltanto fisico-ottico. Se questo colore è espressivo, ciò significa che esso non è più soltanto un colore, nel senso che la sensibilità complessiva della persona coglie una gravidanza di significato che va ben oltre il puro contesto della fisica e dell'ottica - mentre uno spirito insensibile, chiuso a ciò che supera le dimensioni puramente materiali, si limiterebbe a constatare l'impressione sensoriale dell'azzurro chirurgicamente isolata dal suo senso e dal suo significato.

Il significato espressivo dell'azzurro crepuscolare abita immaterialmente, come una sorta di splendore ultra-ottico e oltre-naturale, i dati sensoriali fisicamente percepibili, allo stesso modo in cui la gravidanza significativa di un'opera d'arte traluce e traspare dalle forme e dai contenuti che compongono e assemblano l'opera: ma quest'intensità *non possiede alcun potere fisico-naturale*, nel senso che è del tutto eterogenea rispetto ad ogni forma possibile di forza o di energia intesa in senso fisico.

Il significato risplende in se stesso e suggestiona gli spiriti sensibili che lo colgono e lo avvertono, ma, di per sé considerato, non produce alcun effetto rilevabile nel contesto della materia-energia organizzata: esso, per così dire, non riuscirebbe a smuovere neppure un minuscolo granello di sabbia.

17. L'intensità dei fenomeni immateriali non ha nulla a che fare con la forza, la potenza, o l'energia intese nel senso dell'efficacia fisico-causale

L'intensità delle realtà immateriali è proprio il contrario dell'energia, della forza, o della potenza, intese in senso fisico-naturale: infatti, qui stiamo parlando dell'intensità, qualitativa e qualificata, del significato allo stato puro, mentre l'energia o la forza fisicamente intese altro non sono che vuote capacità di produrre effetti in qualche modo visibili e tangibili.

L'espressività, profonda e suggestiva, dell'azzurro terso del cielo, di un capolavoro artistico o dello spirito della notte, lo splendore immateriale che costituisce il senso decisivo di un gesto bello e nobile, pur abitando realmente e concretamente gli oggetti e gli eventi mondani, risultano incapaci di causare il benché minimo effetto nell'ordine fisico-naturale.

L'intensità delle realtà immateriali è significativa di per se stessa, in modo del tutto indipendente da eventuali conseguenze di natura materiale o fisica, e spesso, addirittura, si rivela priva di ogni potere e di ogni efficacia se viene misurata col metro, pragmatico e affaristico, dei "risultati tangibili".

Per es., un gesto bello e nobile ha indubbiamente una sua gravidanza, una sua significativa intensità, che continuerebbe ad avere, e che forse avrebbe in misura perfino maggiore, *anche qualora non servisse assolutamente a nulla sul piano pratico*, mentre tentare di soppesarlo, come costantemente tentano di fare le impostazioni pragmatistiche e materialistiche, esclusivamente in relazione ai suoi effetti tangibili, significa in realtà svalutarlo, involgarirlo e svilirlo.

In tal senso le intensità immateriali, pur tralucendo quaggiù nel mondo, sono sempre in qualche modo “iperuraniche”, nel senso che *appartengono ad un piano altro e diverso rispetto a quello dell'ordine fisico-naturale*.

Esse non sono certo forti, o intense, nello stesso senso in cui può esserlo una spinta, una pressione, un uragano o un terremoto: commisurate col criterio prosaico dell'efficacia materiale, possono addirittura apparire deboli, tenui e impotenti.

Quest'ultima osservazione ci porta ad un punto veramente decisivo, che occorre approfondire e meditare accuratamente per evitare di cadere nei gravissimi fraintendimenti in cui sono sprofondate le confuse e imprecise derive del vitalismo tardo romantico, per non parlare delle concezioni riduzionistiche, pragmatistiche e materialistiche, che hanno totalmente misconosciuto i variegati piani di realtà che strutturano la grande cattedrale dell'essere.

Ora, la saggezza millenaria dei popoli della terra, sedimentata nei grandi libri filosofico-religiosi orientali e occidentali, ha sempre colto, con finissima sensibilità, la presenza di diversi piani di realtà, spesso opposti e contrastanti, anche se poi, travolta da infantili entusiasmi un po' troppo irruenti, spesso ha anche confuso questi stessi piani e livelli, ma si tratta, comunque, di una confusione che non toglie la sensibilità con cui queste differenze venivano comunque *avvertite*.

Ebbene, una delle grandi verità che è sempre stata intuita dalla sensibilità metafisico-religiosa dei grandi saggi del passato, è che il livello *spirituale* dell'essere, ossia il livello in cui si concentrano gli alti valori che donano autentico senso e significato all'esistere e al vivere, non può identificarsi con la semplice potenza, energia, o efficacia, intese in senso pragmatico-materialistico, ossia in senso puramente mondano-naturale.

Spesso accade, addirittura, che la forza e la potenza meramente fisico-naturali, se lasciate a se stesse e se considerate solo di per sé, si svuotano di ogni significato, si chiudono al senso e al valore, annaspando, per così dire, nel vuoto della totale insensatezza, della desolata insignificanza.

L'energia, la forza e la potenza intese in senso soltanto mondano-naturale, non possono essere *in se stesse* significative, a meno che non siano permeate e trasfigurate da intensità spirituali in grado di trasformarle in forza e potenza qualificate, cioè permeate da valori che superano il nudo e crudo esibirsi di una forza cieca: ed è chiaro che questi valori, questi significati, non valgono perché servono, o perché producono certi effetti, ma rifulgono in se stessi, anche se non dovessero riuscire a smuovere il più piccolo granello di sabbia.

Se invece la pura forza naturale cerca di fondarsi solo su se stessa, essa diviene cieca, oscura e pesante, annaspando nel vuoto del non senso e dell'assenza di ogni significato: l'energia si rabbuia se viene abbandonata dal principio luminoso dell'essere qualitativo e qualificato, ossia da un'intensità significativa che non può a sua volta ridursi a pura e cieca forza.

Inoltre, è proprio quando l'involucro naturale si ammorbidisce e si intenerisce che esso, per così dire, "lascia passare qualcosa attraverso", come se il senso e il significato irrompessero dalla dolcezza e dall'arrendevolezza piuttosto che dalla cieca prepotenza di una natura ostinatamente avvitata su se stessa.

"Ciò che è debole e dolce sta in alto, ciò che è duro e forte sta in basso", dice un verso del *Tao Te Ching* di Lao-Tse: in queste parole la saggezza di un grande uomo intuisce che il significato, con la sua intensità, risplende in un ambito proprio che non è quello della potenza, o della forza, intese come misure dell'efficacia materiale di qualcosa.

Anche se il significato non producesse alcun effetto, continuerebbe a risplendere di una luce che "sta in alto", cioè in una dimensione che non può essere ridotta a quella dell'efficacia fisico-causale - per es., se anche un uomo nobile e puro seguitasse a perdere la battaglia contro i suoi persecutori ottusi e volgari, se anche egli fosse *eternamente* sconfitto e morisse sconosciuto e dimenticato, continuerebbe a irradiare uno splendore significativo immensamente superiore a quello di coloro che, spietati e indifferenti, *materialmente* hanno vinto anche in modo definitivo e irreversibile.

Addirittura, nei casi in cui l'efficacia funzionale e operativa del livello naturale si autonomizza e viene assolutizzata, finiamo col trovarci di fronte ad un *meccanismo troppo perfetto*, il quale, proprio per la sua eccessiva forza e perfezione, diviene freddo e insensato, macchinale e meccanico.

Allo stesso modo, ciò che di veramente umano c'è in un uomo non emerge nell'eccessiva perfezione dei suoi atti e delle sue funzioni, che ridurrebbero l'uomo a una macchina senza spiragli e senza aperture, ma proprio nei suoi lati "deboli" e "vulnerabili", nei quali la natura si arrende docilmente a qualcosa che la supera, perché solo dalla dolcezza e dalla tenerezza di chi ha compreso che "l'efficacia non è tutto" può filtrare un significato bello *in se stesso*, e non solo perché produce effetti o perché realizza qualcosa - e anche qualora l'umanità di qualcuno traspaia proprio da certe sue gesta o capacità eccezionali, ciò avviene perché questa stessa eccezionalità viene permeata e *qualificata* dalla sensibilità profonda di quel certo uomo, per cui non ci troviamo più di fronte *soltanto* a una pura

abilità eccezionale, perché altrimenti avremmo a che fare con la fredda efficienza di una macchina, con un'eccezionalità *tecnicamente* perfetta, ma senz'anima.

La dolcezza, la mitezza, l'arrendevolezza e la vulnerabilità hanno un valore molto più profondo di ciò che superficialmente potrebbe sembrare: esse infatti, qualora non siano semplici strategie motivate da certi possibili atteggiamenti di viltà, talvolta riescono a isolare il significato dalle scorie pesanti del contesto pratico-materiale, per esibirlo nella sua sola e limpida bellezza – un po' come se il significato dicesse ai suoi estimatori: "dovete amarmi *per come sono*, non per quello che faccio o per il potere che riesco a manifestare".

La natura, come regno dell'efficacia causale, costituisce le pareti del mondo-caverna, della caverna del mondo, per cui è proprio dagli spiragli, dai varchi e dai "punti deboli" che, certe volte, qualcosa può intravedersi, come, a mio avviso, è mirabilmente sintetizzato da questi versi di Leonard Cohen, poeta e romanziere canadese del Novecento:

C'è una crepa in ogni cosa

Sono le cose imperfette
le illusioni rammendate
i sogni sbriciolati nelle pozzanghere
i bicchieri spaiati
le finestre chiuse che si riaprono col vento,
sono le cose imperfette – sai –
che lasciano, improvvisamente
passare una luce.

Detto altrimenti, in qualche modo l'involucro fisico-naturale deve aprirsi e lacerarsi, "lasciando passare qualcosa" dai suoi lati deboli e delicati, dai suoi aspetti teneri e "friabili", sicché, talvolta, è proprio il caso di dire che la peggiore malattia è, paradossalmente, la troppa salute, la troppa efficienza e l'eccessiva spavalderia di chi "non si rompe mai", e dunque di chi finisce col *chiudersi* in se stesso, cioè in un essere soltanto naturale che, se considerato solo di per sé, è opaco, monodimensionale, piatto e privo di luce.

"Per essere perfetta le mancava solo un difetto", scrisse Karl Kraus in un suo celebre aforisma: come a dire che l'eccessiva perfezione di chi "funziona troppo bene" è un

principio di chiusura, che non lascia più passare il lato umano di un'individualità unica e irripetibile (che è, tra l'altro, il solo lato di cui possiamo veramente innamorarci).

18. *Gli esseri personali sono irriducibili a pure forme di energia, di forza o di potere*

Anche le persone, come realtà immateriali irriducibili a oggetti, a eventi e a fatti di natura (il carattere immateriale delle persone verrà approfondito nella seconda parte), possiedono una loro propria intensità significativa, un "colore" unico e inconfondibile che qualifica profondamente il *quid* della loro individualità.

Il "timbro", unico e particolare, di una personalità individuale, è *intenso* e inesteso, abitando immaterialmente, saturando e permeando il suo corpo vivo, le sue azioni e le sue opere, ma, al contempo, restando raccolto in se stesso senza stemperarsi in ciò che immaterialmente abita.

L'intensità degli esseri personali, come quella di tutte le realtà immateriali, è il distillato quintessenziale del loro significato, è un'intensità qualificata che nulla ha a che vedere con l'energia, la forza o l'efficacia, le quali, torno a ripetere, altro non rappresentano che il generico potere di produrre determinati effetti, e che sono di per se stesse incapaci di fondare qualsiasi *individualità* ben caratterizzata.

Una persona può certamente irradiare energia - fisica o spirituale - ma l'intensità ultima e significativa del suo centro ontologico non può ridursi a un mero gradiente di intensità energetica: la persona è pur sempre *chi* irradia energia, e non può coincidere con l'energia irradiata o prodotta, altrimenti essa si ridurrebbe a un *quantum* vuoto, privo di individualità e di "colore".

Se con la parola "anima" intendiamo riferirci, in sostanza, all'unicità irripetibile di un certo individuo, l'"anima", qualsiasi "cosa" essa sia, non può certo sfilacciarsi in un semplice gradiente di energia, o di forza, universale, perché altrimenti verrebbe meno proprio ciò che essa stessa rappresenta, cioè il centro ontologico di una personalità individuale unica e inconfondibile.

Le persone, come del resto tutte le altre fattispecie di realtà immateriali, non sono forme di attività o di energia, ma sono, per così dire, "pure luci individuate" in grado, semmai, di "colorare" e di trasfigurare un certo gradiente di energia, facendo sì che esso assuma il timbro inconfondibile *proprio di quella persona*.

La persona, nonostante tutto, resta pur sempre *chi* produce o irradia energia, e non può sfaldarsi e annullarsi in una diafana e incolore capacità di produrre qualcosa, perfino se questa capacità viene intesa in senso spirituale e non fisico.

19. *L'energia spirituale*

Come si parla di forza e di energia in senso fisico, è possibile anche parlare di *energia spirituale*: quest'ultima è pur sempre il puro potere di produrre effetti, ma si situa su un diverso piano di realtà, che, commisurato con l'ordine naturale, ha ben poco a che fare.

Ad es., un capolavoro artistico può essere particolarmente suggestivo, può smuovere e commuovere profondamente l'animo di chi lo comprende a fondo, fino, in certi casi, a sconvolgerlo e a trasformarlo in misura anche notevole: esso è certamente in grado di far succedere qualcosa, è in grado di produrre effetti, ma soltanto nell'ordine spirituale, mentre dal punto di vista materiale è incapace di produrre alcunché, perché non riuscirebbe a spostare di un millimetro neppure l'insetto più fragile e delicato.

Anche qui ci troviamo in presenza di livelli ontologici nettamente diversi e per certi versi incommensurabili, perché ciò che è sconvolgente e fortemente determinante a livello spirituale può essere fioco, debole e addirittura nullo se soppesato con le unità di misura dell'ordine fisico-naturale, mentre, reciprocamente, qualcosa di impetuoso, di potentissimo e di travolgente a livello naturale può essere totalmente insensato, e totalmente incapace di produrre effetti, nel regno immateriale dello spirito: tuttavia, nonostante questa differenza di livelli, l'energia mantiene una sua unità essenziale, perché essa resta sempre la capacità di produrre effetti, e dunque si può parlare di energia in contesti differenti, poiché ovviamente l'energia spirituale non potrà, certamente, sottostare alle leggi dell'energia che noi tutti abbiamo studiato nei libri scolastici di fisica teorica, oppure essere captata e rilevata dai singoli organi di senso, o da macchinari sperimentali appositamente costruiti.

La cosa interessante, tuttavia, è che le realtà immateriali, o spirituali che dir si voglia, non possono essere ridotte neppure a forme di energia spirituale o immateriale, anche se possono sicuramente irradiare o emanare campi di energia di questo genere (cioè di un genere diverso rispetto all'energia intesa in senso fisico).

In altre parole, l'intensità significativa delle realtà immateriali, il distillato quintessenziale del loro significato decisivo, in grado di permeare e di abitare immaterialmente gli oggetti, gli eventi e i fatti della natura e della storia, resta, come abbiamo visto, un'intensità

qualificata, individuata e inconfondibile, e non deve essere confusa con l'energia spirituale che questa stessa intensità emana o irradia, la quale è la capacità, eventualmente posseduta da una simile intensità qualificata, di far succedere qualcosa nel regno immateriale degli spiriti.

Insomma le realtà immateriali non potranno mai ridursi, in toto, a forme di potere e di efficacia, neppure se abbiamo in mente un potere e un'efficacia che non appartengono al prosaico mondo della natura fisica.

La loro intensità è il puro manifestarsi di un significato che qualifica e "colora" i luoghi dello spazio-tempo, senza in alcun modo invaderli e occuparli: di un significato che, proprio per questo suo apparire senza imporsi violentemente, sarà sempre rispettoso e gentile, e mai invadente o volgare.

LA GIOIA AUTENTICA, LA FELICITA', E IL LORO RAPPORTO CON LE REALTA' IMMATERIALI

1. *La felicità non consiste nel movimento e nel divenire*

Abbiamo visto, nei precedenti capitoli, che le realtà immateriali sono fenomeni del tutto specifici e peculiari: esse non sono oggetti, né sensibili né ideali, ma neppure sono eventi, e soprattutto abbiamo visto che non si tratta di contenuti assimilabili alla cosiddetta esperienza interna, cioè a stati d'animo o a elementi psichici svariati che verrebbero in seguito "proiettati" sul mondo esterno oggettivo.

Questa specificità delle realtà immateriali si nota anche in rapporto al problema del tempo e della temporalità, poiché una delle caratteristiche più importanti di questi fenomeni è l'*atemporalità*, cioè la totale e assoluta *indifferenza al fluire temporale e ad ogni forma di fluire*: è questo, forse, ciò che più distingue il piano spirituale da quello psichico o psicologico, caratterizzato, quest'ultimo, proprio da un notevole grado di instabilità cangiante e diveniente.

Mentre la psiche è essenzialmente inquieta e temporale, lo spirito è stabile e atemporale, costituendo uno sfondo invariante e metastorico in grado di trasfigurare atemporalmente le cose, gli oggetti e gli eventi: tra l'altro, è proprio questa confluenza dell'instabilità psichica e psicologica nello splendore eterno e ultratemporale dell'essere spirituale che rende possibile la *gioia autentica*, la quale, ben lungi dall'essere un mero moto dell'animo interno e privato, sempre comporta una *sublimazione nell'essere significativo extrasoggettivo*, per cui veramente felice è soltanto chi riesce effettivamente a *realizzarsi*, cioè ad uscire dall'isolamento e dal chiuso di una psiche prima abbandonata alla propria solitudine (e certamente una simile realizzazione può avvenire nelle direzioni più molteplici e svariate, a seconda della vocazione e delle predisposizioni di questa o di quella persona).

A tale proposito, vorrei spendere due parole a proposito della natura e del significato della felicità.

Uno dei luoghi comuni più sedimentati e attualmente ricorrenti è quello per cui la felicità consisterebbe nel *movimento* e nel *divenire*, ossia in qualcosa di essenzialmente *istantaneo* ed *instabile*: la felicità, si dice, coinciderebbe in realtà col cammino verso la

felicità, secondo la prospettiva moderna che tende, spesso e volentieri, a privilegiare e a sopravvalutare il movimento e il dinamismo rispetto alla calma e alla quiete.

L'equivoco che soggiace a questo luogo comune consiste nel pensare che la natura della felicità sia fuggevole e instabile, in somma *istantanea*: invece non è affatto così, poiché la felicità, lungi dall'essere in se stessa istantanea, si mostra *attraverso* istanti, il che è molto diverso.

La felicità consiste nella sperimentazione della fusione con l'essere infinito e luminoso, una fusione che è, o che almeno dovrebbe essere, profondamente stabile.

Nei momenti di gioia profonda si verifica, per così dire, un'irruzione dell'infinito nel finito, e questo permette di sperimentare istanti di quiete raggianti, come se ci si fosse finalmente liberati dalla frenetica ruota del movimento e dell'instabile dinamica del mondo.

2. *Il valore positivo dell'accadere*

Il problema, però, è che l'essere meraviglioso e luminoso compare sempre attraverso istanti, come se barlumi della sua luce attraversassero spiragli e piccole finestre (l'istante di gioia è una finestra sull'infinito), piccole finestre che, purtroppo, spesso si richiudono presto.

Proprio per questo motivo lo stesso *accadere* rappresenta un valore positivo, e proprio per questo le situazioni statiche, dove sembra mancare ogni forma di cambiamento e di evoluzione, finiscono, sovente, col comportare, prima o poi, una perdita di significato, anche se si tratta di qualcosa di positivo che *permane cristallizzandosi*. Sembra che il permanere, che il perdurare nella stasi e nella fissità, non sia compatibile con l'ingresso del valore e dell'essere infinito nel mondo-caverna, nella caverna del mondo (ogni mondo è una condizione di almeno parziale chiusura rispetto a una dimensione aperta e libera che viene avvertita come positiva).

Perché? *Non* perché, come invece vorrebbe un odierno luogo comune, la felicità e il valore consistano nel movimento, nell'espansione e nel dinamismo (un eterno e insensato movimento, senza un approdo stabile e significativo, sarebbe il peggiore degli inferni). La ragione è un'altra: l'evento, l'accadere, sono necessari per produrre uno scuotimento, una "percuSSIONE" nell'involucro della *mondità* come condizione di chiusura e di soffocamento, perché altrimenti le "pareti del mondo" tendono inevitabilmente a irrigidirsi e a chiudersi, senza più lasciar filtrare e trasparire l'essere infinito e luminoso.

Se stai fermo troppo a lungo – e anche la meditazione concentrata e raccolta è una forma di azione – le pareti del mondo prima o poi si raggelano, si richiudono e si opacizzano, per cui tutto, perfino l'evento tragico e drammatico, è preferibile a una condizione di stasi completa dove non succede assolutamente niente (per questo talvolta il male può anche derivare da un maldestro tentativo di fuggire una condizione di noia statica e opaca, dal desiderio irrefrenabile di far succedere qualcosa, qualsiasi cosa piuttosto che il niente!). Occorre, insomma, periodicamente scuotere, lacerare l'involucro altrimenti opaco del mondo, o di un mondo.

Ecco perché, nonostante tutto, qualcosa deve accadere: non perché la felicità consista nel movimento, ma perché attraverso il movimento si possono creare, produrre, dei varchi o degli spiragli da cui l'essere infinito irrompe nella semioscurità del mondo.

Negli istanti di felicità assaporiamo attimi di profonda quiete ricchissima e significativa, per cui ogni momento di felicità è in qualche maniera ultraterreno, poiché comporta, almeno per un po', l'uscita dall'affanno tormentato delle vicende mondane e naturali: il problema è che l'istante è spesso una finestra piccola e angusta che si richiude presto, rigettandoci nell'inquietudine del divenire continuo.

3. *La felicità e la partecipazione alla stabilità delle realtà immateriali*

Ora, queste piccole annotazioni sulla natura della felicità si legano all'*atemporalità* della realtà immateriali descritte in queste ricerche.

Infatti, oserei dire che ogni istante di felicità autentica comporta una partecipazione degli oggetti e degli eventi mondani ad un *piano diverso e superiore*, che è proprio quello dell'*atemporalità* stabile e luminosa delle realtà immateriali (e ciò vale, anche e soprattutto, per i fenomeni psichici, i quali, se lasciati alla loro instabilità affannata, finiscono con l'avvitarsi pericolosamente su se stessi, generando turbini ossessivi che non si fermano più).

Le realtà immateriali hanno il potere di trasfigurare gli oggetti e gli eventi del mondo, producendo in essi, talvolta, una trasformazione completa e radicale, per cui gli instabili e mutevoli fenomeni mondani si acquietano e si stabilizzano in una "luce superiore": ciò rende possibile il passaggio dal semplice *piacere* alla *felicità* vera e propria, perché la differenza sta proprio nel fatto che il piacere è instabile e mutevole, sempre legato al movimento e a qualche passaggio di stato o di condizione, mentre la felicità ci porta verso una dimensione più profonda dove l'instabilità del divenire viene finalmente superata

(mentre possono esistere piaceri più o meno materiali, non può esistere una “felicità materiale”, la felicità comportando sempre una partecipazione a una dimensione in qualche misura spirituale; può, semmai, esistere una *soddisfazione* materiale, ma essere soddisfatti non significa essere felici, anzi molto spesso la felicità è proprio il contrario di un sazio e borghese “sentirsi soddisfatti”).

La gioia autentica e profonda, la quale non è istantanea ma si mostra *attraverso* istanti, quando è legata a un piacere o a uno stimolo sensibile, e quando non è pura gioia spirituale, sempre comporta la partecipazione di questo stimolo o piacere a una realtà immateriale: la luce significativa e atemporale di quest'ultima trasfigura e trasforma profondamente il piacere prima soltanto sensibile e bramoso, stabilizzandolo in una quiete intensa e ricchissima e purificandolo dai suoi tormenti e dai suoi moti.

I sensi e la sfera soltanto sensibile, dal canto loro, se vengono abbandonati a se stessi e se non sono trasfigurati dal valore del significato, manifestano non la vicinanza, ma la distanza dall'essere infinito (l'errore di fondo delle impostazioni sensistiche, materialistiche ed empiristiche, consiste nel pensare che l'essere sia dato sensibilmente e sensorialmente, mentre in realtà la sfera sensibile, se considerata solo in se stessa, manifesta non già la prossimità, ma la lontananza dall'essere e dal significato).

L'attività sensoriale di per sé considerata è una rincorsa dell'essere, un inseguire il significato senza mai compenetrarsi totalmente con esso, a meno che l'essere significativo, legato alla manifestazione di qualche realtà immateriale (o spirituale che dir si voglia), non irrompa e non “scenda” a soccorrere e a trasfigurare i piaceri sensibili ora non più soli e abbandonati: allora l'attività sensoriale perde la sua frenesia, derivata dalla necessità di inseguire qualcosa di non ancora trovato e conosciuto, rallenta e si tranquillizza, si acquieta e si stabilizza, raggiungendo una calma significativa e intensa, gioiosa e non noiosa, felice e non torpida, un senso di quiete radiosa e viva, dove gli opposti della stabilità e della novità imprevedibile si uniscono magicamente.

In tal senso la bramosa e continua ricerca di stimoli sensoriali, su cui in buona parte si basa la società moderna con la sua tendenza a un edonismo programmato e pianificato, è un affannarsi assetato che, in fin dei conti, aspira pur sempre a un essere-che-vale stabile. Quando il valore significativo finalmente appare in prossimità del soggetto che prima, per così dire, brancolava nel buio, la brama fugge via e si dissolve come neve al sole: ecco il motivo per cui l'uomo profondamente felice di solito è parco e si accontenta di poco, o addirittura di niente (quando sei veramente felice basti a te stesso), mentre è proprio una caratteristica tipica degli individui infelici ricercare, continuamente, stimoli sempre nuovi.

E' chiaro che un certo affanno, e una certa instabilità, non sono mai del tutto eliminabili dalla vita dell'uomo, e questo succede perché l'essere infinito non può che mostrarsi a tratti nella semioscurità del mondo (purtroppo l'istante di gioia è una finestra che quasi sempre finisce col richiudersi): come quando, camminando in un paesaggio invernale, il sole, di per sé alto e stabile, squarcia solo saltuariamente le nubi e la nebbia.

FINE DELLA PRIMA PARTE

PARTE SECONDA

ESEMPI E DESCRIZIONI DI FENOMENI SPIRITUALI

GLI SPIRITI DEI LUOGHI E DELLA NATURA

COSA SONO GLI SPIRITI DEI LUOGHI

1. Ogni luogo dice ed esprime qualcosa

Se noi cerchiamo di distillare l'essenza di ciò che la parola "spirito" vuole comunicarci, ci accorgiamo, abbastanza rapidamente, che "spirito" vuol dire, prima di ogni altra cosa, *sensu* e *significato*: come quando, tanto per intenderci, ci sentiamo chiedere, da qualcuno con cui parliamo, "ma qual è il senso, lo *spirito*, del tuo discorso?".

Di conseguenza, possiede uno spirito qualsiasi fenomeno esprima, sorgivamente dalla sua propria natura, una serie di sensi e di significati vivaci, reali e concreti.

Nella prima parte del libro ci siamo spesso riferiti alla pura intensità del significato, la quale permea, abitandoli immaterialmente, gli oggetti e gli eventi che costituiscono i fatti della natura e della storia.

Si tratta di una forma di intensità che, come abbiamo ampiamente mostrato, non ha nulla a che vedere con le tipologie di intensità fisico-naturali, quali, per es., le forme di energia o di forza avvertite dagli organi di senso, oppure captate da congegni sperimentali appositamente costruiti, ecc.

Ebbene, che ogni luogo naturale, o che ogni spazio o ambiente mondano, possieda uno "spirito", significa che ogni luogo *dice ed esprime qualcosa*, nel senso che *attraverso* il luogo traspare un *quid* puramente intenso e inesteso, il quale abita immaterialmente il luogo costituendone il distillato del suo senso decisivo.

Quando attraversiamo gli spazi e gli ambienti naturali ci accorgiamo, se prestiamo la dovuta attenzione tenendo desta e accesa la nostra sensibilità complessiva, che i luoghi sono permeati da presenze significative le quali sono irriducibili alla semplice sommatoria, o alla semplice unità strutturata, degli oggetti e degli eventi che costituiscono fisicamente il luogo stesso.

Per questo ogni luogo naturale è dotato di una sua propria *personalità*, la quale è un'eccedenza di senso rispetto a tutti gli oggetti o i fatti in quel luogo presenti, o in quel luogo definibili e catalogabili.

Ora, il problema che a questo punto si pone è se lo spirito, ossia il significato decisivo dei luoghi naturali, possa essere ridotto a una semplice attribuzione di senso *soggettiva*, come vorrebbe il moderno soggettivismo riduzionista a più riprese criticato nella prima parte, e

da cui noi, come ormai si sarà ampiamente capito, ci dissociamo francamente e risolutamente.

Abbiamo visto che il pensiero moderno ha operato una dissezione dell'unitarietà significativa del mondo reale e concreto: il senso vivace dell'unico mondo reale è stato ucciso, nel momento in cui il suo organico presentarsi è stato dissezionato dal pensiero critico, il quale ha "stipato" tutto ciò che non è riducibile a materia-energia organizzata, misurabile e quantificabile, nella chiusura della soggettività, intesa nei più svariati modi, oggi sempre più degradati e ridotti all'inconsistenza e alla fluttuante labilità delle mere soggettività storiche o psicologiche.

E' evidente che questa uccisione dell'unitarietà reale del mondo non poteva non coinvolgere anche le presenze significative che attraverso i luoghi e gli spazi naturali cercano, costantemente, di dirci e di comunicarci qualcosa.

Visto che tali presenze significative non hanno forma e non hanno struttura, essendo, come tutte le realtà immateriali, puri *quid* individuati, semplici e inestesi, che è impossibile inquadrare e definire nel contesto degli oggetti, degli eventi e dei fatti fisico-naturali, allora non resta, al pensiero tagliente della dissezione critica, che ridurre gli spiriti dei luoghi a proiezioni mentali e soggettive operate dall'uomo sul mondo naturale, il quale, nel frattempo, è stato ridotto a una pura intelaiatura residuale di per se stessa neutra e asettica.

In sostanza sarebbe l'uomo stesso, con la sua interiorità ricolma di speranze, di timori, di desideri e di aspettative, ad interpretare gli spazi naturali in certi modi specifici e determinati, tutti riconducibili, per un verso o per un altro, a sensi e a significati presenti "nella sua testa", o nella sua mente.

Tra l'altro, questa tendenza a collocare nel chiuso delle soggettività tutti i sensi e i significati che non siano riconducibili a fatti di natura rigorosamente misurabili, rilevabili e quantificabili, ha portato buona parte del pensiero moderno a una sorta di totale identificazione tra senso, significato, e *linguaggi umani* di svariate specie e svariate tipologie.

Dato che ogni significato diventa, sostanzialmente, soggettivo, esso diventa anche in qualche maniera psico-logico o mentale, per cui non sembra poter esistere senso e significato se non all'interno di determinati linguaggi costruiti o decisi dagli uomini.

E' evidente che, se ogni significato viene identificato con un certo linguaggio, o con una certa serie di forme mentali con cui la realtà viene catalogata e inquadrata, diventa

impossibile uscire dai linguaggi umani per porsi a contatto con dimensioni ontologiche che li superano e li travalicano.

Questo schiacciamento di orizzonti, per cui il senso delle cose è stato chiuso e confinato nel recinto invalicabile della mente o della soggettività, ha ridotto gli spiriti dei luoghi e della natura a produzioni soggettive di derivazione psicologica o mentale, mentre nel mondo reale sono rimasti, soli e abbandonati, soltanto gli oggetti, gli eventi e i fatti, di per se stessi neutri e privi di un senso autonomo.

In tal modo si finisce col disconoscere la realtà degli spiriti dei luoghi, così come il carattere essenzialmente extramentale e reale dello spirito inteso come significato ultimo e decisivo (di qualcosa).

Non dobbiamo dimenticare che i vari linguaggi, con cui l'uomo si rapporta alle situazioni del mondo e della vita, altro non sono che reti concettuali, o serie di schemi di svariata natura, che cercano di catturare e di carpire qualche riflesso di un significato reale e oltrelinguistico che mai potrà essere esaurito da alcun tipo di linguaggio adoperato e utilizzato dalla mente umana.

Di fronte a un tale significato, "sostanziale" e decisivo, non tarderemo a scoprire che non ci sono mai abbastanza parole per esprimerlo e per comunicarlo – e in tal senso lo spirito, come senso ultimo e definitivo di qualcosa, è proprio ciò che eccede e che supera, per sua stessa natura, qualsiasi schema linguistico o concettuale.

In altre parole, lo spirito non è riducibile a ciò che è soltanto soggettivo, psicologico o mentale, anche se ci riferiamo a strutture mentali collettive e pubblicamente condivisibili come possono essere i vari tipi di linguaggi adoperati e utilizzati dall'uomo.

Un esempio evidente della trascendenza del senso decisivo rispetto ad ogni tipologia di linguaggio o di schematizzazione umana, si manifesta nella pregnanza di significato delle *persone*. E' evidente che una persona non può identificarsi con una serie di forme linguistiche, queste ultime essendo, semmai, gli strumenti adoperati dalla persona per cercare di esprimersi e di manifestarsi: eppure la sensibilità di chiunque avverte, e non può non avvertire, che una persona è infinitamente più *significativa* dei linguaggi che essa adopera, e ciò vuol dire che esiste un *quid* oltrelinguistico, che costituisce l'unicità irripetibile di una certa persona, che essenzialmente supera, per sovrabbondanza e per intensità, qualsiasi significato esprimibile a parole o identificabile con regole linguistiche.

Quando amiamo profondamente una persona, avvertendo e sentendo il suo prezioso valore, entriamo in sintonia con un "nucleo ontologico" fortemente significativo, il quale, tuttavia, non è un linguaggio o una forma linguistica: in questo caso notiamo chiaramente

la presenza di un significato reale, decisivo, che supera, per sua natura, il significato inteso in senso semplicemente logico-semanticamente - e per questo l'amore cerca sempre il concreto, l'individuale, e avverte che il individuale di qualcosa, o di qualcuno, non è, e non potrà mai essere, solubile e diluibile nella rarefatta generalità tipica di strutture astratte.

Le persone sono infinitamente più *vere* e *significative* di qualsiasi verità, e di qualsiasi significato, intesi nel senso di ciò che è soltanto logicamente, semanticamente o linguisticamente vero e significativo.

Ebbene, visto che gli spiriti dei luoghi, in fondo, altro non sono che le "personalità" dei luoghi stessi, essi sono irriducibili a qualsiasi fattispecie di linguaggio generale e astratto, ma non per questo sono privi di senso e di significato.

Al contrario, possiamo dire che gli spiriti dei luoghi e della natura sono significati reali che superano qualsiasi linguaggio umano: essi costituiscono il senso ultimo e decisivo dei luoghi naturali, il quale si manifesta come una presenza espressiva che ricomprende in sé tutti gli oggetti e gli eventi presenti in un certo luogo, permeandoli e trasfigurandoli, ossia sublimandoli in un'unitarietà sensata che non può essere ridotta alla semplice strutturazione complessiva di tutti i fatti presenti, né, tanto meno, ad un alcunché di soltanto mentale, interno o soggettivo (proprio come una persona reale mai potrà essere ridotta a una forma linguistica, o a un semplice schema mentale con cui gli altri possano considerarla).

2. Gli spiriti dei luoghi e della natura hanno tutte le caratteristiche tipiche delle realtà immateriali

Se noi analizziamo le modalità con cui gli spiriti dei luoghi e della natura si manifestano nel mondo fisico, non tardiamo a notare che essi possiedono tutti i dieci aspetti tipici delle realtà immateriali, che sono stati definiti e rapidamente tratteggiati nel secondo capitolo della prima parte, e meglio approfonditi e analizzati nei capitoli successivi.

Questi caratteri tipici sono la realtà, l'immaterialità, la spazialità immateriale, l'intensità, la semplicità e l'assenza di struttura, l'atemporalità, la manifestazione "in filigrana" *attraverso* gli oggetti e gli eventi, il carattere non oggettuale, il carattere non eventuale, e infine la densità o la profondità ontologica.

Ci siamo spesso riferiti, nella prima parte, allo "spirito della notte" inteso come realtà immateriale: ci siamo già dilungati in numerose esemplificazioni che, spero in modo chiaro

ed evidente, hanno evidenziato come il *quid* della notte immateriale possieda tutte le caratteristiche prima elencate.

Di conseguenza non vorrei ripetermi troppo, riprendendo continuamente gli stessi esempi che il lettore, a questo punto, ben conoscerà.

Per questo mi limiterò a richiamare brevemente, senza dilungarmi, i tratti salienti degli spiriti dei luoghi, sottolineando che, naturalmente, ciò che vale per la notte vale anche per tutte le presenze significative che permeano e saturano gli spazi naturali.

Tali presenze significative sono *immateriali*, poiché sono, in via di principio, irriducibili al contesto fisico della materia-energia organizzata: esse sono impercipienti dagli organi di senso specifici e localizzati, e anche da sensori artificiali come macchinari sperimentali, i quali non saranno mai in grado di captarle e di rilevarle (neppure in forma di “orma” o di traccia), mentre soltanto i “sensori finissimi” dell’anima, cioè della sensibilità complessiva di tutta persona, possono notarle e vederle.

Si tratta inoltre di fenomeni *reali*, che abitano nel mondo e non “dentro” la mente e la soggettività, ponendosi come sfondi invariati pubblicamente visibili da chiunque decida di aprirsi ad essi, cogliendoli e accogliendoli; e ciò li distingue nettamente da tutto ciò che è “interno” o soggettivo, che è cioè visibile soltanto nella chiusura privata della mente, o della soggettività che dir si voglia.

Inoltre, gli spiriti dei luoghi sono semplici, inestesi e privi di morfologia, mostrandosi come puri individui irriducibili a qualsivoglia oggetto o evento dotato di una struttura estesa nello spazio fisico o logico: come tali essi abitano immaterialmente gli spazi e i luoghi fisici, li permeano con l’intensità che li caratterizza, senza tuttavia mai ridursi ai luoghi permeati e trasfigurati – essi si manifestano *nei* luoghi, ma non sono i luoghi in cui si manifestano; sono, per così dire, il significato decisivo dei luoghi stessi, che, aparendo “in filigrana” attraverso i luoghi fisici, utilizza la base fisico-naturale come mezzo di espressione e come “materiale” da animare e da trasfigurare.

Ancora, questi fenomeni sono *atemporal*, nel senso che non è ravvisabile alcun divenire e alcun mutamento nella loro natura: essi possono solo apparire, scomparire, oppure variare il grado di nitore e di intensità con cui si manifestano, ma, come abbiamo ampiamente visto nella prima parte, non si tratta di forme di mutamento della loro essenza qualitativa – gli spiriti dei luoghi non cambiano, manifestando immutabilmente, da tempo immemorabile, una stessa identica natura qualificata.

E' molto importante, a mio avviso, insistere sul loro carattere non oggettuale e non eventuale: gli spiriti dei luoghi non hanno le caratteristiche tipiche degli oggetti e degli eventi, come ampiamente è stato mostrato nel primo capitolo della prima parte.

Non essendo né oggetti né eventi - e di conseguenza non essendo *fatti*, poiché ogni fatto è dato da una particolare configurazione strutturata di oggetti e di eventi - non sono riducibili neppure a oggetti e ad eventi di natura "interna" o mentale.

In tal senso dobbiamo insistere sul fatto che è impossibile immaginarsi, o ricrearsi nella mente, lo spirito di un luogo, come invece è possibile, ad es., immaginare qualche oggetto fantastico o mentale (una chimera, un concetto astratto, ecc.): la mente può, al massimo, formarsi l'immagine o il concetto di qualcosa che possa, in qualche modo, richiamare in lei l'ineffabile presenza dello spirito di un luogo, come quando, ad es., proviamo ad immaginare un paesaggio montano pervaso e permeato da un'atmosfera di pace. Ma lo spirito di un luogo, in se stesso e di per se stesso, non è, e non potrà mai essere, un oggetto o un evento mentale e immaginario.

Come tali gli spiriti dei luoghi non sono fenomeni eminentemente interni o soggettivi, anche se possono, talora, irrompere nell'interiorità trasfigurando e permeando *anche* oggetti ed eventi mentali.

Al contrario degli oggetti e degli eventi soggettivi e mentali, gli spiriti dei luoghi e della natura abitano nel mondo, e sono pubblicamente visibili da chiunque diriga la sua sensibilità complessiva verso di essi, aprendo bene gli "occhi dell'anima" e guardando il mondo con questi occhi.

Essi non hanno proprio nulla di soltanto interno e di soltanto mentale, costituendo uno sfondo invariante e indipendente da qualsiasi prospettiva individuale o soggettiva con cui possono essere inquadrati e interpretati.

Lo "spirito della notte, ad es., è "là fuori tutt'intorno", mentre nella mente, o nella soggettività, di chi lo coglie, potranno, semmai, esserci gli oggetti mentali della notte pensata o immaginata, con tutti gli apparati poetico-mitologici che costituiscono l'interpretazione del suo spirito, oppure potranno esserci gli eventi psicologici, come i sentimenti, i moti dell'animo, ecc., provati da un certo soggetto di fronte alla notte: ma la notte come realtà immateriale continua, e continuerà a trovarsi, "là fuori", ed è molto importante non confonderla con gli oggetti e gli eventi mentali e immaginari di chi *reagisce* in un certo modo alla sua presenza (compresa la possibilità di una chiusura e di un'indifferenza totale al suo fascino).

Infine, è importante sottolineare la *densità e la profondità ontologica* degli spiriti dei luoghi, nel senso che essi sono, per loro natura, insondabili ed enigmatici: il loro nucleo ontologico non è del mondo e non appartiene al mondo, restando celato in una dimensione non rivelata e non manifesta nel qui-e-ora di ciò che fisicamente e attualmente appare. Per questo si tratta di fenomeni dotati di uno spessore costitutivo ed essenziale, come se essi non rivelassero mai, fino in fondo, i propri segreti e propri significati, che possono, forse, essere soltanto intuiti o avvertiti, ma mai totalmente compresi, né pienamente afferrati dal pensiero umano.

3. *Gli spiriti dei luoghi sono nei luoghi stessi, abitandoli immaterialmente*

Quando l'uomo antico, originario, alzava gli occhi della propria sensibilità complessiva all'azzurro terso e suggestivo di certi crepuscoli, o di certe giornate limpide e trasparenti, egli non poteva fare a meno di notare che il cielo risplendeva di un'eterna e purissima perfezione, come se quell'azzurro, sensorialmente percepibile, fosse costantemente abitato da una sorta di "luce spirituale e significativa" che superava infinitamente il senso ristretto e residuale con cui oggi viene schematizzato, e *otticamente* definito, un determinato colore. Talora l'uomo "primitivo" viveva quest'espressività significativa in modo istintivo e irriflesso, senza magari riuscire a tematizzarla e ad assumerne piena consapevolezza: la viveva, per così dire, indissolubilmente unita al colore fisicamente percepibile, per cui era felice quando si abbandonava alla bellezza dell'azzurro, senza forse neppure sapere il perché della propria felicità.

Comunque, in modo consapevole o inconsapevole, meditato o irriflesso, restava il fatto che l'azzurro crepuscolare, o celeste, era costantemente immerso nei significati spirituali, e oltrenaturali, che esso comunicava ed esprimeva, per cui questi significati *erano nel cielo*, mentre alla mente umana spettava, semmai, l'arduo e umile compito di cercare di svelarli e di interpretarli.

Al contrario, quando è l'uomo moderno ad alzare gli occhi al cielo, egli, anche se in un primo tempo si lascia coinvolgere dalla sua bellezza, abituato com'è a diffidare e a dubitare della prima impressione, non tarda, in un secondo o in un terzo momento, a pensare che tutti i significati che esulano e travalicano la precisa definizione della natura intesa in senso scientifico, cioè come asettica e neutra materia-energia organizzata, altro non siano, in fondo, che produzioni presenti "nella sua testa", cioè nell'ambito chiuso di ciò che è psico-logico o mentale.

L'azzurro del cielo, così, si riduce ad essere *soltanto un colore*, cioè una "qualità secondaria" provocata dall'interazione di una determinata lunghezza d'onda con i coni e i bastoncelli della retina.

Dal punto di vista reale ed effettivo, l'azzurro sarebbe soltanto questo, mentre tutto il resto, per es. i suoi valori e i suoi significati descritti dalla mitologia, dalla poesia e dall'arte di ogni tempo, non esisterebbe indipendentemente dalle menti umane, come se queste ultime partorissero e immaginassero, creandoselo più o meno di sana pianta, tutto ciò che non è un colore scientificamente e otticamente definibile.

Noi moderni siamo talmente abituati a identificare il senso, il significato, con ciò che è semantico, soggettivo, psicologico o mentale, che ci risulta veramente difficile, per non dire impossibile, "lasciarci andare", per affidarci, con entusiasmo "ingenuo e infantile", al senso vivace e reale *del mondo*.

Opponendoci a questo modo ombroso e serale di rapportarsi alla vita, noi potremo riuscire a respirare, di nuovo, un po' di fresca e vitalizzante aria del mattino, solo se impareremo, a poco a poco, a liberarci dalla chiusura con cui l'uomo si è sempre più aggrovigliato in se stesso, senza più riuscire a confidare, e ad abbandonarsi, al significato delle cose stesse. E dunque, tornando ai nostri spiriti dei luoghi, è molto importante insistere sul fatto che essi *sono nei luoghi stessi*, abitandoli con la loro intensità significativa.

Il significato, o i significati, dell'azzurro limpido e trasparente del cielo, *sono lassù*, e possono, semmai, scendere ed entrare, per lo meno in parte, nella nostra interiorità, se essa riesce a comprenderne qualche aspetto, o ad avvertirne la presenza.

Nel capitolo dedicato alla spazialità immateriale abbiamo visto che il modo originario con cui lo spazio si offre e si manifesta non è affatto quello della pura estensione intesa in senso freddamente cartesiano: lo spazio reale, abbiamo visto, è un essere attivo che, costantemente, dice ed esprime qualcosa, nel senso che dallo lo spazio, come dal nucleo sorgivo di una stella, si irraggiano, costantemente, sensi e significati reali e immateriali.

Nella natura e nel mondo non esiste un solo luogo, o un solo ambiente, che sia solo e soltanto fisico-naturale, e questo vale anche per gli spazi più tetri e desolati, per i luoghi più grigi e insensati: poiché anche il non senso, e perfino il deserto del senso, è, a propria volta, un significato che le cose e le situazioni vogliono comunicarci (anche le tenebre sono una luce oscura).

4. Cosa è possibile dire degli spiriti dei luoghi

Occorre, a questo punto, concentrare la nostra attenzione sulla densità e sulla profondità ontologica degli spiriti dei luoghi, per cercare di capire in che modo, e in che termini, noi possiamo cercare di parlare di questi fenomeni immateriali.

Come tutte le realtà spirituali di cui ci siamo finora occupati, e di cui ci andremo occupando nel corso di questa seconda parte, gli spiriti dei luoghi e della natura sono sempre soggetti, mentre non sono mai riducibili a oggetti, a eventi, a fatti, oppure a semplici predicati accidentali degli ambienti e degli spazi mondani.

Questo significa, come si ricorderà alla luce di quanto sostenuto nella prima parte, che gli spiriti dei luoghi, come tutti i soggetti, hanno un'interiorità mai completamente riducibile a ciò che può essere detto e definito: l'interiorità si lega alla dimensione della densità, o della profondità ontologica, poiché essa è una sovrabbondanza di significato che resta eccedente, e che essenzialmente supera, tutto ciò che può risolversi in una serie di sensi logicamente definibili o dicibili.

In altre parole, mentre gli oggetti, gli eventi e i fatti, possono essere "presi" e in qualche modo esauriti da certe definizioni esaustive e rigorose, ciò si rivela impossibile per tutto ciò che è un soggetto e una realtà immateriale.

I soggetti, che in definitiva coincidono con le realtà immateriali, si raccolgono in un nucleo ontologico "iperdenso" e costitutivamente misterioso, che è impossibile sciogliere, o risolvere, in una serie rarefatta e nitida di oggetti, di eventi e di fatti.

Per questo i soggetti, come tutte le realtà immateriali, sono sempre in qualche misura "oltremondani", nel senso che ciò che nel mondo appare di questi fenomeni è costituito, sempre e comunque, dalle emanazioni, o dalle irradiazioni, di una dimensione sovrabbondante e interiore che non è mai solubile nel reticolo dei fatti.

Di conseguenza gli spiriti dei luoghi hanno sempre qualcosa di "sacro", qualcosa che si oppone alla chiusura e alla prosaicità di ciò che è semplicemente mondano.

Essi trascendono gli spazi che abitano immaterialmente, permeano e trasfigurano tali spazi senza mai ridursi ad essi: negli spiriti dei luoghi, in altri termini, sempre risuona un "altrove", una sovrabbondanza di senso rispetto alla chiusura della dimensione puramente immanente – e, in fondo, è sacro tutto ciò che allude a una dimensione *aperta*, ariosa e libera dai condizionamenti causali della caverna del mondo, a una condizione in cui questi condizionamenti sono magicamente e stranamente sospesi e superati.

Gli spiriti dei luoghi e della natura, come tutte le realtà immateriali, provengono da un “fondo non rivelato”, eccedente e sovrabbondante rispetto a tutto ciò che è possibile dire ed esprimere di questi fenomeni, e anche rispetto a ciò che questi fenomeni stessi dicono ed esprimono.

Nonostante ciò, gli spiriti dei luoghi comunicano costantemente qualcosa: essi irraggiano, come stelle intense e attive, sensi e significati dal loro “nucleo centrale”, sensi e significati che, lo ripeto, non sono “nella nostra testa” o nella nostra mente, ma abitano “là fuori” nei luoghi stessi.

A questo punto possiamo cominciare a trarre qualche conclusione, e possiamo affermare che sicuramente è possibile *dire qualcosa* degli spiriti dei luoghi e della natura, se tuttavia ci preoccupiamo di circoscrivere e di definire accuratamente il senso di questo parlare, o dire qualcosa, nei loro riguardi.

Tra l'altro, queste considerazioni sul modo in cui è possibile parlare degli spiriti dei luoghi, varranno anche per tutti gli altri fenomeni spirituali di cui ci andremo occupando, per cui in seguito non le ripeteremo, dandole piuttosto per scontate.

Abbiamo visto che le realtà immateriali, e con esse gli spiriti dei luoghi, vengono avvertite, dalla sensibilità complessiva, come presenze ad un tempo *significative* e *misteriose* che permeano e abitano il reticolo dei fatti che si estende nello spazio-tempo.

Noi avvertiamo che un luogo è trasfigurato da una densità inesauribile, che sembra dire ed esprimere qualcosa, come una stella il cui interno è invisibile, ma di cui risultano visibili i raggi come emanazioni concrete del suo nucleo incandescente.

Ebbene, di questi raggi espressivi, di queste iridescenze significative, è possibile senz'altro parlare, se cerchiamo di rispecchiare in qualche maniera, con le mediazioni costituite dai linguaggi umani, l'“autentico colore” di questi significati reali che abitano immaterialmente i luoghi mondani.

Così cercheremo, nel prossimo capitolo, di ascoltare e di captare, con le “antenne” di cui possiamo disporre, per lo meno alcuni aspetti delle “parole eterne” della notte, del mare, del cielo e di altri spiriti di luoghi: cercheremo, semplicemente, di *descrivere* ciò che la sensibilità complessiva dell'uomo riceve in consegna dalla ricchezza di senso che i luoghi del mondo esprimono da tempo immemorabile.

Non dobbiamo, tuttavia, mai dimenticare che tutto ciò che può essere detto, o linguisticamente espresso, degli spiriti dei luoghi, non esaurisce, e mai potrà esaurire, la sovrabbondanza di significato riposta e custodita nel nucleo interiore del loro spessore mai completamente rivelato.

COSA DICONO GLI SPIRITI DEI LUOGHI

1. *Qualche considerazione preliminare*

In questo capitolo cercheremo di descrivere qualche aspetto di ciò che gli spiriti dei luoghi e della natura dicono e comunicano a chi cerca di coglierli e di comprendere le loro espressioni.

Cercheremo di aprire bene gli occhi della sensibilità complessiva, e di guardare i luoghi in maniera organica e globale, considerandoli per come originariamente essi si offrono: occorrerà, in altri termini, descrivere i luoghi “tutti d’un blocco”, cercando di distillarne i sensi vivaci e vividi che essi irradiano prima dell’intervento chirurgico e tagliente operato dal pensiero critico, il quale, come ben sappiamo, ha distrutto e ucciso i significati reali, riducendoli a parti della “testa”, o della fantasia, umane.

In questa operazione dovremo cercare di essere il più possibile *realisti*, come pittori che cerchino di ricopiare, nei loro dipinti, ciò che esiste “là fuori”, senza aggiungervi o togliervi nulla.

Cercheremo così di delineare qualche tratto di una fenomenologia dei luoghi naturali, ossia di cogliere qualche aspetto reale dei luoghi stessi, descrivendone lo spirito, ossia evitando di ridurli a semplici intelaiature residuali di oggetti, di eventi, e di fatti.

E’ importante notare che i discorsi che si andranno svolgendo non avranno affatto la pretesa di essere esaustivi e completi.

Tanto per cominciare, ci occuperemo soltanto di *alcuni* luoghi, a titolo semplicemente esemplificativo: una fenomenologia completa degli spazi naturali rappresenta, forse, un compito pressoché infinito, perché i contesti e gli ambienti sono innumerevoli e numerosissimi, mentre in questo capitolo parleremo soltanto di certi luoghi scelti dalle nostre preferenze, e di certi aspetti tipici della natura che, tuttavia, non la completano e non la esauriscono.

Inoltre, qui descriveremo solo *alcuni* lati di questi luoghi scelti come campioni, il che non esclude che si offrano anche altri aspetti che, forse, non abbiamo visto e colto, e che potrebbero completare e ampliare le nostre analisi e le nostre descrizioni.

Potremo paragonare le pagine che seguono a disegni piuttosto scarni, a bozzetti che potrebbero, in futuro, essere arricchiti e accresciuti, e che forse sono stati già ampiamente arricchiti dagli artisti e dagli animi sensibili di ogni tempo e di ogni epoca.

Ad ogni modo, l'importante sarà rendere qualche idea di questi significati vivaci, concreti, che abitano, immaterialmente e realmente, i luoghi e gli spazi fisico-naturali, senza pretendere di esaurire tutto ciò che essi dicono ed esprimono: anche perché, come ben si ricorderà alla luce delle considerazioni svolte nel capitolo precedente, gli spiriti dei luoghi sono ontologicamente densi, eludendo qualsiasi linguaggio cerchi di catturarli, di carpirli e di inglobarli compiutamente.

2. *Il puro quid della notte immateriale*

Cominciamo dalla nostra ben nota notte, intesa, naturalmente, come realtà immateriale, e non come notte in senso semplicemente fisico-astronomico.

Su di essa è già stato detto molto, ma in questo capitolo ci addentreremo nell'analisi, e nella descrizione, di alcuni aspetti tipici ed essenziali che la notte ha sempre manifestato e che sempre manifesterà: questi aspetti sono, per così dire, irradiazioni atemporalmente del suo nucleo ontologico denso, e, come tali, non sono mai mutati nel corso del tempo e della storia, ponendosi come espressioni delle "parole eterne" che la notte ha sempre cercato di comunicare a chi è disponibile, con animo aperto e ricettivo, ad ascoltare i suoi messaggi. La notte, per come essa originariamente si offre prima della sua riduzione a un puro reticolo di oggetti, di eventi e di fatti che si estendono e si dipanano nello spazio-tempo, è un *puro quid*, un puro "che" senza forma e senza morfologia, che vivifica e trasfigura, con i sensi e i significati emanati dalla sua interiorità non manifesta, gli spazi naturali di ciò che, astronomicamente, viene definito un paesaggio notturno.

Essa non è un oggetto, né è un evento o una serie di eventi, manifestandosi, piuttosto, come *espressività significativa allo stato puro*, la quale abita immaterialmente i luoghi della notte astronomica, restando tuttavia raccolta nella propria intensità.

Qui non si tratta di un qualche strano tipo di spazio che si sovrapporrebbe allo spazio fisico, né di qualcosa di fumoso e di indeterminato, con caratteristiche magiche e particolari, come, tanto per intenderci, sono i "corpi astrali" o le strane "energie" a cui si riferisce la mistica new age di derivazione vagamente indiana – personalmente ho sempre detestato la paccottiglia new age, coi suoi continui "pasticci" panteistici che mischiano, costantemente e senza alcun rigore, materia e spirito, dimensione umana e dimensione

divina, fino a ridurre lo spirito alla grossolana manifestazione di “corpi sottili o energetici”, degni delle più stolte e superficiali attitudini all'idolatria e alla superstizione, e spero risulti chiaro che le posizioni filosofiche qui sostenute sono lontane anni luce da queste derive pseudo-mistiche.

Il puro *quid* della notte originaria è, solo e soltanto, l'*intensità espressiva* dello spazio notturno: è il distillato essenziale di un significato che non può essere ridotto ad alcunché di fisico e di tangibile, cioè di rilevabile da sensori localizzati, naturali o artificiali, di qualsiasi genere e di qualsiasi tipologia.

Il *quid* della notte *non* è una forma di energia imponderabile, o un qualche strano e vago “corpo sottile o astrale”, e, a questo proposito, prego il lettore di ripensare a quanto sostenuto nel capitolo dedicato alla differenza tra le forme di intensità fisico-naturali e l'intensità qualitativa, e qualificata, dei fenomeni spirituali, i quali non sono mai riducibili a pure forme di forza, o di energia, presenti o misurabili nei luoghi naturali.

Ebbene, ora che abbiamo richiamato brevemente il carattere immateriale della notte originaria, cominciamo ad esplorare i suoi aspetti più interessanti, cioè a cercare di descrivere, con gli strumenti del linguaggio di cui disponiamo, i sensi e i significati irradiati dal suo nucleo denso e sovrabbondante.

3. *La notte, l'essere, i mondi*

Uno dei più notevoli aspetti fenomenologici con cui si presenta il *quid* notturno consiste nel suo carattere *avvolgente, unificativo ed essenzializzante*.

La notte, nel momento in cui compare al termine del giorno, ricomprende e assorbe, nella propria unità densa e profonda, tutte le multiformi differenze che avevano caratterizzato il divenire delle ore diurne.

Essa unifica il molteplice, riportandolo all'essenzialità dell'essere-uno.

Tutte le scorie accidentali dei fatti mondani, le loro curiose e contingenti configurazioni, i loro tratti fortuiti e casuali, vengono neutralizzati e cancellati.

Resta solo, nella notte, il “polso” eterno e atemporale dell'essere, colto nella sua unità che supera le varietà di tutti i mondi possibili e immaginabili.

In tal senso il *quid* notturno è il messaggero dell'unità, nonché del carattere fondativo e basilare, del significato decisivo della realtà, il quale si contrappone alla rutilante e multicolore giostra dei mondi particolari e molteplici, tutti diversi e sorprendentemente variegati.

La notte fa scomparire i mondi, li azzera e neutralizza le loro reciproche differenze.

Quel che resta, o meglio che sopraggiunge, è *l'essere in quanto tale*, inteso come “centro ontologico” comune a tutti gli universi possibili.

Di notte possiamo trovarci ovunque, in qualsiasi galassia o nebulosa, in qualsivoglia pianeta lontano e alieno, ma se la notte viene lasciata vivere in modo autentico, se non viene fugata da luci accecanti e da rumori molesti, allora, ovunque noi ci troviamo, siamo a diretto contatto con la presenza dell'Uno, dell'essere che è oltre e nelle differenze dei mondi.

La notte, in questo senso, è oltremondana, poiché essa si contrappone a ogni definizione e a ogni chiusura tipica di un contesto particolare e definito.

A questo riguardo dobbiamo riflettere, brevemente, sulla differenza tra *l'essere* e i *mondi*.

Ogni *mondo* è, in qualche maniera, sempre associato a una condizione di *chiusura*. Ci possono essere numerosissimi mondi possibili, mondi individuali, mondi collettivi, sistemi stellari o cosmici, pianeti, mondi costituiti da passioni in cui gli uomini vivono e agiscono, come il mondo della politica, il mondo dello sport, il mondo greco, quello romano, quello dei folli o degli artisti, eccetera.

In ogni caso un mondo, in qualsiasi maniera esso venga inteso, è, comunque, sempre un luogo definito, un “recinto delimitato” in cui i suoi abitanti sono in qualche modo racchiusi come pesci in una sorta di acquario, o come animali che vivono e prosperano in un certo ambiente senza, magari, sapere nulla di tutto ciò che può travalicarlo e superarlo.

Ogni mondo, nel momento in cui si rafforza e cerca di autofondarsi, manifesta un carattere *centripeto*, nel senso che esso tende a implodere verso il suo centro, per così dire a cementarsi e a strutturarsi fortemente e solidamente (o almeno in modo *apparentemente* forte e solido).

Per questo chi si trova bene nel mondo, o in un mondo, chi si accomoda troppo nel compiacimento di ciò che è definito e immanente, tende in qualche maniera sempre a chiudersi e a imbozzolarsi nella *mondanità*, intesa come condizione di coloro i quali, trovandosi a proprio agio nei contesti particolari che abitano, cessano di tendere verso ciò che li supera e li travalica (l'uomo mondano è tutto compiaciuto e soddisfatto dell'ambiente particolare che abita, a tal punto da non riuscire a scorgere più nient'altro).

Al contrario, certe persone particolarmente sensibili spesso finiscono con l'essere un poco “disadattate”, nel senso che avvertono un sottile e spesso inconsapevole disagio nel tentativo di assolutizzare il proprio mondo, e di trovare, nel mondo in cui abitano, il senso ultimo e decisivo: per questo esse si oppongono alla forza centripeta tipica di ciò che è

mondano, avvertendo il desiderio di evadere, in qualche modo magari non precisamente consapevole, dagli schemi definiti che strutturano i contesti ambientali in cui vivono.

Alla lunga ogni mondo, inteso come “recinto” definito e specifico, finisce con l’annoiare e col deludere, proprio perché esso non può fare a meno di implodere in se stesso, di *chiudersi* alle correnti, aperte e libere, dell’essere che supera tutti i mondi possibili (ed è questo, in fondo, il significato del platonico mito della caverna, nel quale perfino il mondo delle idee a un certo punto si supera in direzione del *bene* che oltrepassa ogni mondità possibile).

A lungo andare non è possibile fare a meno di avvertire la differenza ontologica tra l’essere e i mondi, nel senso che la vastità dell’essere non può ridursi al contesto, chiuso e definito, che delimita un mondo reale o possibile.

Anche il mondo più appassionante e attraente finisce col generare, in fine, una sorta di claustrofobia in coloro che lo abitano e che cercano di trovarvi il senso e il significato.

Il fatto è che, anche se ogni ambiente mondano tende, per effetto della forza centripeta e gravitazionale che lo struttura e lo compatta, a chiudersi in se stesso, in realtà *non esiste mondo che riesca a realizzare una chiusura impermeabile e completa*.

Ogni mondo, possibile o reale che sia, è attraversato da “correnti d’essere”, dall’alito e dal soffio di ciò che è aperto e oceanico.

La chiusura di un mondo è sempre incompleta, e, prima o poi, gli animi sensibili non possono non avvertire questa incompletezza, questo “coefficiente di apertura” – mentre gli animi insensibili, accomodati e incapsulati beatamente nei loro ambienti, non avvertono nulla fino a quando, improvvisamente, le “correnti d’essere” li travolgono e se li portano via.

In realtà nessun mondo riesce, completamente e fino in fondo, ad autofondarsi e a prendere il posto dell’essere aperto e assoluto.

I mondi nascono e muoiono, essi prima o poi finiscono come un tempo sono nati e si sono originati, giungendo da un’apertura “caotica” in cui inesorabilmente sono destinati e riconfluire - e, come i mondi, anche le immagini del mondo prima o poi vengono travolte e superate dall’essere inconcepibile e inimmaginabile.

4. *Il carattere diurno di ciò che è mondano: il giorno come oblio dell’essere*

Mentre il *quid* della notte, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, è il messaggero dell’unità essenziale dell’essere che supera tutti i mondi possibili, il *giorno*, inteso come

carattere di ciò che è diurno, è tipicamente legato all'implosione in un mondo particolare e specifico.

L'*alba* rappresenta, in tal senso, la nascita di un mondo giovane e nuovo, di un mondo che si definisce e si cristallizza a poco a poco sullo sfondo universale della notte, di quella notte che conteneva in sé il significato di tutti i mondi possibili.

Il nuovo mondo è fresco, intatto, e riceve l'incoraggiante benedizione della rosea luce dell'alba: ma poi questa luce beneaugurante scompare, si ritrae dietro le quinte, e le cose, allora, diventano autonome, o *sembrano* diventarlo.

Si entra così nel giorno, come insieme di strutture definite, di oggetti e di eventi che funzionano per proprio conto (o che *sembrano* funzionare per proprio conto).

Nonostante la sua luce naturale possa anche essere forte, il giorno rischia sempre di apparire in qualche senso opaco, poiché esso vive e prospera sulla dimenticanza dell'essere e sul suo oblio - per usare un'espressione presa in prestito dal pensiero di Martin Heidegger.

L'uomo diurno si tuffa nel giorno abbandonando i suoi dubbi e le sue esitazioni, dimenticando l'essere che supera il proprio mondo, e cercando di trovare il senso e il significato nelle occupazioni e nelle faccende in cui trascorre la propria giornata (salvo, forse, immalinconirsi un po' al tramonto, nel momento in cui, inconsciamente, avverte che il giorno non era poi tutto).

Nell'intensità espressiva del tramonto un mondo particolare e definito comincia a morire, disintegrandosi a poco a poco: le forme definite si spengono, e questa loro fine prepara un ritorno.

5. Il ritorno dell'essere al sopraggiungere della notte: la sospensione della temporalità operata dalla notte, la sua natura atemporale ed eternizzante.

Quando, alla fine del giorno, sopraggiunge di nuovo la notte, l'essere-uno, come centro ontologico di tutti i mondi possibili, torna ad avvolgere, a superare e a riassorbire le multiformi differenze dei contesti molteplici e particolari.

La notte, in tal senso, è sempre un ritorno alla pienezza stabile del significato, dopo le avventure, eccentriche e colorate, della giostra dei giorni e dei mondi, tutti diversi, variegati e differenziati.

In tal senso la notte vuol dirci che c'è "qualcosa" che supera la chiusura di un mondo, "qualcosa" di non pienamente conoscibile, e di non totalmente definibile, che ricomprende in sé, avvolgendoli e assorbendoli nella propria densità, tutti i mondi possibili.

Questo ritorno dell'essere-uno, di cui il *quid* della notte è il messaggero e il portavoce, si manifesta anche attraverso la *sospensione della temporalità*, la quale è un'altra caratteristica fenomenologica tipica dell'atmosfera notturna.

La notte è, nella sua essenza originaria, *atemporale e ultratemporale*, nel senso che essa trasfigura e sublima, in un'"aura senza tempo tinta", tutte le temporalità esistenti e possibili.

Il *quid* dell'atmosfera notturna sospende il tempo, esso è *oltre il tempo*, mentre al sopraggiungere del giorno il divenire delle cose che si avvicendano si temporalizza, si autonomizza e si avvita nella propria efficiente operatività.

Il giorno tende a manifestarsi come tempo puro che trascorre, anche se questa resta comunque una sua *tendenza*, poiché anche nelle ore diurne vi possono essere momenti di arresto e di sospensione della temporalità, come, ad es., l'enigmatica stagnazione del primo pomeriggio estivo e assolato, la quale non è, tuttavia, sostenuta dalla *presenza* dell'essere-uno, ma è, per così dire, una sospensione puramente interrogativa, come una specie di "opacità atemporale" in cui il mondo si immobilizza in una condizione di vago straniamento.

Ad ogni modo, solo durante la notte ciò che nel giorno si manifesta soltanto rapsodicamente e per caso, opponendosi alla natura diveniente di ciò che è diurno, trova la sua piena espressione realizzandosi completamente: solo il *quid* della notte è totalmente e pienamente atemporale, implicando, costitutivamente, la sospensione e il superamento di tutte le temporalità possibili.

Nella prima parte delle nostre ricerche era stato precisato che *tutte* le realtà immateriali sono atemporali e non divenienti, nel senso che esse compaiono *attraverso* i flussi temporali, senza tuttavia essere, in se stesse, fluenti e dinamiche.

La notte, tuttavia, non è atemporale solo in questo senso: la sua, infatti, non è solo una forma di indifferenza al fluire temporale, ma, il che è diverso, è una sorta di *ultratemporalità*, nel senso che la densità essenziale della notte comprime in se stessa, trasfigurandolo e sublimandolo in una sorta di istante metaempirico, l'insieme di tutte le temporalità possibili.

Nella profondità espressiva del *quid* notturno sono raccolti tutti i tempi presenti, passati e futuri, come se la notte fosse una specie di grande "apparato distillatore" in grado di

liberarsi delle scorie empiriche accidentali e fortuite, per serbare, dentro di sé, l'essenza e la sostanza di *tutti i significati*: per cui anche il significato di ciò che è trascorso, o di ciò che verrà, è *presente* nell'atmosfera notturna, la quale è, in un certo senso, "infinitamente saggia e sapiente" – e così torniamo alla notte come alla realtà immateriale in grado di riportarci al carattere fondativo e unificativo dell'essere-uno.

In definitiva la notte, intesa come fenomeno spirituale espressivo e significativo, manifesta un carattere *eternizzante*, nel senso che essa trasfigura e compatta, in una sorta di istante trans-temporale, tutto ciò che, nella definizione affaccendata e dinamica di ciò che è diurno, si diluisce e si svolge nell'incessante movimento di ciò che è fluente e ondivago.

6. *Il carattere saturo e ricolmo della notte: la sua "iperdensità" ontologica. La pienezza espressiva della notte nella **Sera del dì di festa***

Le considerazioni svolte nel precedente paragrafo confluiscono in quello che è forse l'aspetto più notevole e significativo del immateriale che costituisce la notte originaria: nel suo porsi come un *quid saturo e ricolmo*, il quale supera lo spessore ontologico tipico di tutti i fenomeni spirituali in direzione di una sorta di "iperdensità", così come la sua atemporalità non si pone allo stesso livello di quella di altre realtà immateriali, ma implica, come abbiamo visto, una sorta di ultratemporalità che racchiude in sé tutte le temporalità possibili.

L'atmosfera misteriosa della notte irraggia una *pienezza*, una *plenitudine*, che tende a mancare al nitore definito e rarefatto di ciò che è diurno, come se la notte contenesse in sé non solo tutte le temporalità, ma anche *tutti i significati possibili e immaginabili, e, forse, anche tutti quelli impossibili e inimmaginabili*.

Nella notte, in un certo senso che supera le possibilità dell'umana comprensione e dell'umana ragione, c'è il *significato* di tutte le cose e di tutte le situazioni.

Detto altrimenti, è come se la notte "sapesse tutto" e racchiudesse tutto, poiché qualsiasi giorno possibile, e qualsiasi mondo definito che può nascere ad ogni nuova alba, è comunque, in qualche maniera che a noi appare enigmatica e misteriosa, partorito dalla sua "iperdensità".

Insomma, la notte è ricolma di ogni significato possibile, e proprio per questo essa è *saturo* di espressività, saturo nel senso quasi "chimico" del termine, ossia nel senso che essa non può mettersi a contenere altri significati che prima non conteneva, perché li contiene comunque, da sempre e per sempre, *tutti*.

Per questo quando la notte è particolarmente vicina e presente, senza essere schermata e attutita da impurità varie, come luci accecanti, rumori assordanti, ecc., quando essa ci avvolge nella sua densità ricolma ed espressiva, noi ci sentiamo veramente dentro i segreti dell'essere, come se quest'ultimo, nel suo carattere oltremondano e unitario, ci abbracciasse intimamente e profondamente – e un tale abbraccio ci può anche sconcertare, intimorire e disorientare, poiché ci sentiamo sostenuti e avvolti da ciò che solo in minima parte riusciamo a comprendere, a interpretare e a conoscere.

Il carattere saturo e ricolmo della notte intesa come realtà immateriale emerge, in modo particolarmente vivo ed evidente, in una serie di strofe di una delle più celebri poesie di Giacomo Leopardi.

Mi riferisco alla *Sera del dì di festa*, di cui, in questa sede, ci interessano soltanto i seguenti versi:

*E fieramente mi si stringe il core,
a pensar come tutto al mondo passa,
e quasi orma non lascia. Ecco è fuggito
il dì festivo, ed al festivo il giorno
volgar succede, e se ne porta il tempo
ogni umano accidente. Or dov'è il suono
di quei popoli antichi? Or dov'è il grido
de' nostri avi famosi, e il grande impero
di quella Roma, e l'armi, e il fragorio
che n'andò per la terra e l'oceano?
Tutto è pace e silenzio, e tutto posa
il mondo, e più di lor non si ragiona.*

I primi versi si limitano a descrivere e a notare il carattere temporale, fuggevole e diveniente di ciò che è *diurno*. Il poeta lo dice chiaramente, parlando dei *dì* (festivi e volgari) che si avvicendano continuamente, precipitando in un turbine senza requie e senza sosta che costantemente divora i suoi figli.

Tutti gli eventi e i fatti del passato sono stati travolti dall'uragano dei giorni e dei tempi che, passando, porta via e sembra distruggere ogni cosa e ogni situazione.

Dove è andato a finire il clamore assordante di tutti gli eventi trascorsi? Si è totalmente nientificato, precipitando nell'abisso del nulla?

Se così fosse, l'esito sarebbe quello di un nichilismo sconsolato e senza speranze, ed effettivamente, spesso, la poetica di Leopardi è stata interpretata come una delle manifestazioni tipiche del nichilismo occidentale moderno.

Eppure i versi, in realtà, non danno per scontata la distruzione totale e definitiva di tutto il passato, poiché, al contrario, i punti interrogativi si affollano, come se si chiedessero: ma tutto ciò che è trascorso si è davvero nientificato, o, in qualche senso che nessuna mente razionale riesce a comprendere, "da qualche parte" è ancora?

Ed è a questo punto che sopraggiungono i due versi finali: essi manifestano l'irruzione del silenzio notturno, il quale, scendendo sugli affanni dei giorni che passano e ricomprendendoli nella propria espressività, rivela una quiete più alta e più profonda di ogni temporalità e divenire mondani.

Ora, se il silenzio notturno rivelasse *soltanto* che tutto il passato è stato nientificato, a ben vedere esso non avrebbe nulla di espressivo, di poetico e di significativo, perché, allora, si tratterebbe di un silenzio deserto e sconsolato, e la notte sarebbe davvero *vuota*, rivelando solo e soltanto la desolata e angosciante vertigine del nulla.

Eppure *così non è*, perché, al contrario, la notte silenziosa è satura e ricolma di sensi e di significati: essa non è affatto il nudo baratro del non senso e dell'assurdo, perché, al contrario, essa esprime *pace* e tranquillità, come se tutto si fosse, improvvisamente, acquietato nella stabilità atemporale di "qualcosa" di più alto.

Il silenzio notturno *contiene il tutto svanito* e lo serba in sé: esso ha lasciato cadere solo gli involucri, le scorie fortuite e rumorose dei fatti e degli eventi ("ogni umano *accidente*"), ma il *significato* di tutto ciò che è trascorso è *racchiuso nell'espressività della notte*, e per questo essa comunica pace e tranquillità, come se fosse satura di una pienezza decisiva e "sostanziale".

Qui Leopardi supera il nichilismo e si apre alla mistica apofatica, o negativa, confidando nella misteriosa espressività della notte che, forse, indica una via di salvezza dal labirinto, apparentemente senza uscita, dei giorni assolati e trascorsi.

7. Il silenzio notturno

C'è un aspetto della notte immateriale che sembrerebbe accordarsi con le sue caratteristiche fisico-naturali, cioè col semplice fatto che di notte le luci si spengono, i

suoni si attenuano, e gli uomini e gli animali si rifugiano placidi sotto la coperta ovattata del sonno.

Di notte il motore della vita riduce i suoi giri al minimo, per cui, anche in senso perfettamente naturale, la notte è *silenziosa* per sua stessa, intrinseca indole.

Eppure, anche in questo caso, noi vedremo che il dato di fatto puramente fisico-naturale è solo, per così dire, il punto di partenza, e che il carattere silenzioso della notte supera, in senso essenziale e radicale, la semplice e contingente constatazione per cui la notte è meno rumorosa del giorno.

Il *silenzio*, infatti, dal punto di vista *fisico* è definibile soltanto in negativo, poiché esso altro non è che pura assenza di suoni e di rumori – anche se sappiamo benissimo che, fisicamente parlando, il silenzio assoluto non esiste, configurandosi come un punto-limite che non viene mai totalmente raggiunto.

Ora, che la notte fisico-astronomica, intesa come semplice fatto di natura, sia nel complesso silenziosa, può significare, solo e soltanto, che, di norma e malgrado qualche eccezione, durante le ore notturne l'intensità dei suoni è minore rispetto a quella riscontrabile nelle ore diurne, e questo può essere anche verificato sperimentalmente con opportuni apparecchi in grado di rilevare la quantità dei decibel, ecc.

Il silenzio, circoscritto a mero fatto di natura, non implica alcun significato particolare: esso è soltanto un *vuoto*, una pura *assenza*, e, in quanto tale, è sterile e insignificante.

Eppure la notte non è silenziosa soltanto in questo senso: se noi “ascoltiamo” il silenzio notturno con i “sensori finissimi” della nostra sensibilità complessiva, e non solo col nostro apparato uditivo naturale, ci accorgiamo che esso non è affatto vuoto e sterile, ma, al contrario, è *ricolmo di sensi e di significati*.

La quiete della notte è *espressiva*, essa “dice qualcosa”, anzi, forse dice *tutto*, ma in un linguaggio ultraumano e oltremondano che nessun vocabolario è in grado di tradurre e di codificare: è una quiete ontologicamente densa e profonda, come una specie di “campo immateriale” che permea, trasfigura e ricomprende, nella propria espressività, tutti gli oggetti, i fatti e gli eventi che costituiscono la notte fisico-astronomica.

Il silenzio che viene irradiato da certi spiriti dei luoghi e della natura, il silenzio di certe notti, delle valli e delle foreste non antropizzate, o della “pace che è sulle cime”, è un silenzio metaempirico che, contrariamente al silenzio inteso in maniera soltanto fisico-uditiva, non è affatto vuoto, e non si definisce affatto solo negativamente come assenza di suoni e di rumori: esso, al contrario, esprime tacitamente tutti i significati possibili,

configurandosi, quasi, come la “parola suprema” che contiene in se stessa tutto il dicibile e tutto l’indicibile.

Si tratta, in definitiva, di un’emanazione delle realtà immateriali, e dunque qui ci troviamo ad un livello ontologico nettamente diverso e altro rispetto a quello dei fatti di natura, ossia delle pure intelaiature di oggetti e di eventi strutturalmente definibili.

Tra l’altro, queste considerazioni dovrebbero indurre a riflettere sul carattere oltrelinguistico e ultralogico del *significato*, carattere che viene chiaramente manifestato dai fenomeni spirituali.

Come abbiamo visto nei capitoli e nei paragrafi precedenti, l’uomo moderno si è messo in testa (è proprio il caso di dirlo!) una molteplicità di elementi che un tempo venivano considerati extramentali ed extrasoggettivi: così anche il *sensò*, anche *il significato* delle cose, si è ridotto e si è rattrappito, ed è stato, infine, totalmente identificato con i *linguaggi umani* di ogni sorta e di ogni tipologia, sicché sembra impossibile parlare di senso e di significato se non nell’ambito, chiuso e “lacustre”, della mente e della soggettività (anche se, talvolta, intesa in senso “trascendentale” e non soltanto individuale).

Si è così diffuso il luogo comune per cui sarebbe impossibile fuoriuscire dai linguaggi dall’uomo stesso fabbricati e costruiti, così come sarebbe insensato parlare di un significato, immateriale e reale, che abiti immaterialmente il mondo, superando e trascendendo qualsivoglia linguaggio umano.

Ebbene, la fenomenologia con cui le realtà immateriali si mostrano e si palesano mostra che non è affatto così, e che, al contrario, i significati davvero profondi e notevoli sono proprio quelli che trascendono, superandoli in maniera decisiva, i linguaggi intesi come insiemi di regole logico-semantiche e astratte.

Abbiamo già notato, nel precedente capitolo, il *significato essenziale e reale delle persone*, le quali non sono certo regole linguistiche, essendo, tuttavia, *più vere e più significative di qualsiasi linguaggio possibile*.

Ebbene, lo stesso può dirsi per le altre fattispecie di realtà immateriali, le quali manifestano una *pienezza espressiva* che nessun linguaggio umano potrà mai esaurire e catturare.

Il silenzio notturno, ad es., è infinitamente più ricco e più significativo di qualsiasi sistema di regole e di termini con cui, astrattamente o pragmaticamente, si possa cercare di interpretare la realtà: e, per quanti sforzi noi compiamo, non troveremo mai abbastanza parole per raggiungere, e per inglobare nei nostri schemi, la sua espressività concreta e reale.

8. *Un esempio della differenza tra il piano fisico-acustico e il livello spirituale o immateriale*

Che la notte non sia silenziosa soltanto fisicamente, ma anche immaterialmente e spiritualmente, lo mostra un'altra semplicissima considerazione.

Può capitare, a volte, che certe notti *non siano affatto silenziose*, ma anzi si rivelino, dal punto di vista meramente acustico, cioè dal punto di vista dei decibel che possono essere rilevati e misurati, addirittura più rumorose e più sonore dei paesaggi diurni. Mi riferisco, ad esempio, a certe notti particolarmente vive e animate, come quella, per intenderci, che ci può essere in una foresta tropicale: la notte tropicale è rumorosissima, piena di fruscii e di voci di ogni sorta di animali, per cui, se non ci si è abituati, dormire in una situazione del genere può diventare difficile e problematico.

Eppure, nonostante le sonorità fisico-acustiche siano, in questo caso, perfino più intense e marcate di quelle riscontrabili in certi pomeriggi assolati e assonnati, la notte continua ad essere silenziosa dal punto di vista metaempirico e immateriale: le voci della notte sono, comunque, avvolte e trasfigurate da un'atmosfera felpata e attutita, come se un silenzio più alto e più profondo di ogni quiete fisica e misurabile le ricomprendesse e le trasfigurasse nella propria espressività.

I suoni notturni sono *suoni silenziosi*, così come le tempeste che avvengono sulle cime dei monti sono immerse e ricomprese in un "campo atemporale" di pace e di quiete.

La notte immateriale è silenziosa per sua stessa essenza, essa "colora di silenzio" perfino i rumori, a patto, naturalmente, che questi ultimi siano, inconsapevolmente o consapevolmente, rispettosi e riguardosi della sua espressività, ponendosi, cioè, come sonorità con un aspetto "notturno", o "non abbagliante" e non sguaiato.

Il *quid* della notte originaria non sopporta i rumori molesti, chiassosi e frastornanti, come ad es. un boato improvviso, lo scoppio di una bomba o di un petardo, o le voci assordanti e irriguardose dei nottambuli: queste sonorità tipicamente diurne la offendono, la lacerano e la mettono in fuga, per cui possiamo dire che, al comparire di certi schiamazzi poco rispettosi della natura misteriosa della notte, quest'ultima, semplicemente, esce di scena, cessa di farsi notare e, momentaneamente, sparisce.

Ricordiamoci del carattere non invadente e "gentile" di tutte le realtà immateriali: esse non sono mai prepotenti, e, come si rammenterà alla luce di quanto detto nel penultimo capitolo della prima parte, la loro intensità non ha niente a che spartire con la forza e

l'energia intese nel senso dell'efficacia fisico-causale quale si trova nell'ordine fisico e materiale.

Ci vuol poco a mettere in fuga e a cacciare via un fenomeno spirituale, così come, fisicamente parlando, un qualsiasi idiota dotato di buoni muscoli può, senza troppi sforzi e senza troppa fatica, mandare al tappeto e ridurre all'impotenza il filosofo, o l'artista, più profondo e geniale.

Abbiamo così tratteggiato qualche aspetto, qualche "emanazione", del puro *quid* della notte immateriale.

Le analisi che sono state svolte a questo riguardo non pretendono di essere complete ed esaustive, poiché, sicuramente, la notte possiede tanti altri aspetti che i poeti, i romanzieri, e gli animi sensibili di ogni tempo e di ogni epoca, non si sono certo lasciati, e non si lasceranno, sfuggire, per cui una fenomenologia compiuta ed esauriente della notte va ben oltre le poche pagine con cui, in questa sede, sono state abbozzate soltanto alcune sue caratteristiche.

L'importante, tuttavia, è capire che l'intensità significativa che permea e trasfigura immaterialmente i paesaggi notturni abita "là fuori tutt'intorno", ed è perfettamente reale, viva e concreta: la notte, da sempre e per sempre, ha continuato e continuerà a "parlarci" in questi toni profondi, che noi uomini, sobriamente e modestamente, possiamo solo cercare di descrivere.

E ora abbandoniamo lo spirito della notte, per passare a considerare i fenomeni immateriali del mare e del cielo.

9. *Il mare e il cielo*

La solidità e il carattere roccioso, granitico, della terra irremovibile e ferma, la stabilità dei corpi solidi che sembrano, a prima vista, costituire gli architravi che reggono e sorreggono il mondo intero, sono sempre stati circondati, superati e avvolti da fenomeni tipicamente aperti e illimitati, i quali, travalicando qualsiasi chiusura e qualsiasi essenza definita, hanno sempre esercitato un fascino indiscusso su tutti coloro che, alla lunga, cercano qualcosa che oltrepassi la rigidità di ciò che, implacabilmente e inesorabilmente, continua a restare ingabbiato nelle proprie strutture.

I fenomeni che meglio incarnano il carattere irrichiudibile e libero di ciò che è aperto e illimitato sono costituiti dal *mare* e dal *cielo*.

Ovviamente, se noi riduciamo tali fenomeni a semplici fatti di natura, ci accorgiamo, con una certa delusione, che essi perdono ogni loro risonanza infinita, poiché vengono ridotti a entità fisiche fatte in certi modi precisi e precisamente definibili: il mare si riduce a una massa d'acqua misurabile e quantificabile, che può essere ingabbiata in una definizione fisico-chimica di qualche tipo, sicché in quest'ultima dovrebbe, almeno in teoria, "starci tutto l'oceano"; e, allo stesso modo, il cielo si contrae fino a coincidere con l'impressione percepita dalla retina allorché certe lunghezze d'onda attraversano gli strati alti dell'atmosfera.

Ora, è evidente che il mare e il cielo di cui noi cercheremo di abbozzare la fenomenologia *non* si possono ridurre a fatti di natura dotati di una morfologia precisamente analizzabile e definibile: nell'unico mondo reale percepito dalla nostra sensibilità originaria prima dell'intervento schematizzante e dissezionante della ragione critica, il cielo e il mare sensorialmente percepibili erano un tutt'uno con i significati, reali e immateriali, che costituivano il loro respiro e la loro viva intensità, ed è proprio questi significati che le nostre analisi e le nostre descrizioni cercheranno di cogliere e di "captare".

Esamineremo il mare e il cielo separatamente, ma anche in modo tale da mantenerli in rapporto reciproco, perché sarà interessante, soprattutto, vagliare le loro reciproche differenze, e le loro "personalità" uniche e peculiari.

Cominciamo, dunque, col cercare di descrivere alcuni aspetti con cui il mare, inteso come fenomeno originario, si offre e si manifesta a chi è disposto ad accogliere, con animo aperto e ricettivo, il suo essere globale e autentico.

10. Il carattere incompiuto, indefinito e inconosciuto del mare

Il mare si manifesta, originariamente, come un'*apertura indefinita e indeterminata*: la vaghezza e l'indeterminazione dei suoi limiti e dei suoi confini fanno parte della sua essenza fenomenologica (la quale, si può subito notare, è molto diversa da quella del mare inteso come fatto fisico, il quale può essere geograficamente misurato in modo esatto).

Un mare dai confini precisi, dai limiti che lo rinchiudono nell'ambito di una perfetta misurazione, non sarebbe in realtà marino e oceanico.

Il mare è aperto nel senso che è vago e indeterminato, e per questo esso è sempre, e sempre deve restare, almeno in parte sconosciuto: da qualche parte forse porta, ma non si sa bene dove.

L'oceano, in tal senso, rappresenta l'aspetto *indefinito* della perfezione e dell'illimitatezza, come una sorta di apertura verso l'ignoto, verso il non conosciuto.

Il *quid* del mare originario è sempre almeno in parte insondabile e sovrabbondante, non è mai pienamente controllabile, ed è, per così dire, ultrasoggettivo, nel senso che trascende e soverchia qualsiasi tentativo umano e mentale di ingabbiarlo e di esaurirlo: ad es., se uno si trova in un "mare di guai" ciò vuol dire che ci sono pericoli e inconvenienti che egli non riesce a prevedere e a controllare, e che ancora non conosce.

Inoltre, il carattere *fluid*o e *fluente* del mare, il suo opporsi ad ogni forma rigida che viene rifiuta e dissolta nel suo moto incessante, sembra comunicare, ai suoi "ascoltatori", che l'assoluto, ossia la fonte sorgiva di ogni fenomeno e di ogni entità, non può ridursi a una struttura, o a un insieme di strutture nitide e date una volta per tutte, né, tanto meno, a una serie o a una collezione di eventi o di oggetti (si tratti pure di oggetti ideali o mentali, come leggi o formule fisiche) - come ha intuito il grande Plotino, l'assoluto è l'Uno che supera e trascende ogni ente definito.

In tal senso il mare non è mai dato, e non si risolve mai, nella semplice sommatoria degli eventi che lo compongono (come le onde, le correnti, ecc.): esso esprime *una sovrabbondanza di senso, o di potenza qualificata e significativa*, rispetto a qualsiasi suo effetto particolare e contingente. Per questo il mare è *vivo*, poiché, come fenomeno originario, rivela un'*intensità significativa* che non si stempera mai del tutto nei movimenti e nelle configurazioni dell'estensione fisica che lo costituisce (come l'Uno plotiniano, esso supera e trascende ogni propria manifestazione).

Non dobbiamo dimenticarci che tutte le realtà immateriali sono "stellari" e profonde, poiché il loro centro ontologico si raccoglie in un'interiorità non visibile (l'interiorità è la sovrabbondanza di un senso che non si travasa mai completamente nelle sue manifestazioni, e che resta raccolta nella propria ricchezza significativa, senza ridursi mai alle strutture, estese e articolate, degli oggetti, degli eventi e dei fatti).

Anche il mare è, in un certo senso, una "stella", poiché la sensibilità di chi lo coglie nella sua globalità originaria non può fare a meno di avvertire il suo nucleo denso ed espressivo, il quale si mantiene celato in una profondità mai completamente rivelata.

11. *L'aspetto dinamico del mare, il suo moto incessante. Il suo carattere dialettico e ambiguo*

Non si può negare, e sembra perfino scontato e banale notarlo, che ci sia uno stretto rapporto tra il mare e il *movimento*.

Se l'oceano talvolta è in bonaccia, esso lo è, appunto, solo talvolta e, per la verità, assai raramente: è chiaro che ci troviamo in presenza dell'eccezione che conferma una regola, e che, in una certa misura, contraddice l'essenza stessa del mare, che è quella di essere (poco o molto) *mosso* per propria natura.

Se l'oceano restasse eternamente e perennemente immobile, senza la minima increspatura e il minimo sommovimento, esso cesserebbe di essere se stesso e diventerebbe un immenso stagno, un deserto d'acqua, o qualcosa di simile.

Il mare, costantemente, si muove e si agita, a volte placidamente e impercettibilmente, altre volte fortemente e impetuosamente, ed è impossibile prescindere da questo suo aspetto dinamico, senza il quale esso resterebbe monco e snaturato (come un'aquila privata delle grandi ali).

Ora, il movimento che sempre caratterizza il fenomeno originario del mare non è un movimento semplice e unidirezionale (come, per intenderci, può essere il corso di un canale o di un fiume di pianura): si tratta, al contrario, di un dinamismo che mostra un carattere specifico e peculiare.

Infatti, il mare continua a muoversi, ma, al contempo, esso non va da nessuna parte e resta costantemente nello stesso luogo: l'oceano *fluisce e rifluisce in se stesso*, come un gigante addormentato che continua a girarsi, e a rigirarsi, nell'immenso proprio letto.

Se possiamo individuare certe precise direzioni, che, tra l'altro, vengono sfruttate dai naviganti per muoversi lungo rotte definite, esse non riguardano il mare nel suo complesso, ma solo singole correnti che si integrano in un sistema dinamico in se stesso plurimo e aggrovigliato.

Così il mare si muove incessantemente ma al contempo resta dov'è, e non si muove.

Ebbene, il carattere contraddittorio del dinamismo che caratterizza il mare si lega, e ci conduce, al suo aspetto *dialettico* e alla sua natura fortemente *ambigua* (caratteristiche che, come vedremo, saranno totalmente assenti nella fenomenologia del cielo).

Se per *dialettica* si intende una continua e incessante correlazione di elementi opposti e contrari, i quali costantemente confluiscono l'uno nell'altro, si generano l'uno dall'altro integrandosi in un'unità superiore che li contiene, che li accoglie, e nella quale essi

finiscono col coincidere e con l'identificarsi tra loro, nulla è più dialettico e contraddittorio del mare.

Tanto per cominciare, e come già abbiamo notato, la sua mole è insieme mobile e immobile, dinamica e statica, per cui l'oceano si mostra come una concreta unità di elementi opposti che in esso si uniscono e si saldano.

Ma questo, per così dire, è solo il principio, perché la dialettica del mare procede ben oltre la nostra semplice, iniziale considerazione.

Il mare, infatti, è una vera e propria fucina di rovesciamenti dialettici, di continui colpi di scena dove, partendo da una situazione che appare in un certo modo, si finisce sorpresi e travolti dalla situazione opposta e contraria: per questo il mare è anche fortemente *ambiguo*, manifestando, in certi casi, una natura inquieta e "demoniaca"; o, meglio, una strana danza dove il positivo e il negativo, il "bene" e il "male", si intrecciano continuamente l'un l'altro.

Per questo il mare affascina e al contempo intimorisce, attira e seduce ma, insieme, spaventa e atterrisce.

L'oceano può essere pacifico e meraviglioso, suadente e accogliente, ma, attenzione, *solo in certi momenti e in certe situazioni*: improvvisamente, e quando meno te l'aspetti, la sua quiete profonda e beneaugurante può trasformarsi nella peggiore delle tempeste, e nel più selvaggio degli uragani.

Ciò che sembrava il paradiso può tramutarsi, d'un tratto, nel peggiore degli inferni, per cui bisogna stare molto attenti a giocare col mare, esso può risultare anche più pericoloso del fuoco, perché almeno quest'ultimo si mostra subito per ciò che è, manifestando un carattere più schietto e meno imprevedibile.

Osservato in una certa luce, e da certe prospettive, il mare appare divino e benevolo, stabile e affidabile: ma sotto un'altra luce, quando scende il crepuscolo e l'acqua si fa nera e minacciosa, esso può diventare oscuro e diabolico.

Perfino il navigatore più esperto, perfino il più profondo conoscitore dell'oceano, sa che del mare, nonostante tutte le accortezze, non è possibile fidarsi fino in fondo e totalmente: egli si affida, con ragionevole e ragionata speranza, al gioco delle correnti e ai bollettini meteorologici, ma l'imprevisto è sempre in agguato, e qualcosa può sempre succedere.

In fondo ogni impostazione dialettica manifesta un carattere tempestoso e oceanico: essa ci porta ai vertici delle sue onde per farci precipitare nel più nero degli abissi, per poi, ancora, risollevarci a nuove, inaspettate altezze (per questo la lettura delle opere hegeliane mi ha sempre provocato, dopo un'ora o due di applicazione concentrata, un

certo mal di mare incipiente, che mi ha sempre indotto a chiudere il libro e a sdraiarmi nella penombra socchiudendo gli occhi, finalmente tranquillo, finalmente liberato dalla tumultuosa dinamica dei continui rovesciamenti e delle continue sorprese).

In definitiva, se noi cerchiamo di sintetizzare i tratti fenomenologici salienti con cui il puro *quid* del mare si offre e si manifesta, non tardiamo ad accorgerci che la sua illimitata apertura rappresenta, in fondo, la *forma indefinita, dinamicamente inquieta, e dialetticamente ambigua*, dell'infinito e dell'assoluto: come se l'assoluto, caduto nell'alveo abissale dell'immanenza, si fosse improvvisamente incarnato in un grande animale poliedrico e proteiforme, rinunciando al suo smalto imperturbabile e alla sua immota perfezione, e assumendo, a tratti, tonalità cupe e torbide.

12. Il cielo come fenomeno originario: esso costituisce, sempre e comunque, un ultimo orizzonte. L'importanza di non confonderlo con uno spazio tridimensionale

Prima di cominciare a descrivere i vari aspetti del *quid* immateriale del cielo, occorre precisare, il più accuratamente possibile, cosa si deve intendere quando si parla di questo fenomeno, mostrando esattamente come il cielo si è sempre manifestato alla sensibilità originaria di *tutta* la persona.

Anzitutto occorre precisare un aspetto fondamentale della sua essenza: *il cielo non è mai uno spazio tridimensionale, ma, al contrario, è sempre un ultimo orizzonte che racchiude ogni fatto e ogni spazio possibile.*

Se il cielo manifesta una sua profondità, non potrà mai trattarsi di una profondità naturale, cioè della profondità nel senso della terza dimensione dello spazio fisico.

Se l'azzurro terso del cielo è profondo, non lo è certo perché ha un determinato spessore misurabile, poiché, al contrario, il cielo non si estende mai *fisicamente* in profondità, al contrario dello spazio, il quale è sempre tridimensionale.

Così lo spazio siderale, vuoto e oscuro, *non è il cielo e non è un cielo*, poiché esso si dilata indefinitamente senza mai compiersi, ed è, forse, più simile a un abisso tenebroso che porta da qualche parte, verso l'ignoto e il non conosciuto.

Inoltre, non dobbiamo mai confondere il cielo con l'atmosfera, o con i fenomeni atmosferici, che si interpongono tra la terra e l'orizzonte celeste.

Le nubi, le tempeste, i temporali, i venti, la foschia e la nebbia, *non fanno parte del cielo*, ma, semmai, lo oscurano e si frappongono *fra* il cielo e la terra: è chiaro, per es., che le

nuvole o le tempeste *non sono il cielo*, anche se sono *vicine al* cielo – ovviamente, a causa della prossimità tra questi fenomeni e l'orizzonte celeste, spesso essi vengono considerati, dalla fantasia e dalla mitologia popolari, fenomeni in qualche senso "imparentati col" cielo, o mandati dal cielo; ma essi non si identificano mai, totalmente e fino in fondo, col cielo in quanto tale.

Il cielo dunque è, sempre e comunque, un *ultimo orizzonte* terso e azzurro, una sorta di "cupola suprema" che cinge e racchiude ogni cosa: come l'orizzonte, il cielo è irraggiungibile, perché ciò che riusciremo a raggiungere e ad attraversare sarà sempre e solo uno spazio che si interporrà fra noi e il cielo.

*13. L'infinità compiuta e perfetta del cielo, la sua immutabilità viva ed espressiva.
L'orizzonte celeste non è mai vago e indefinito*

Stabilito dunque che il cielo non va confuso con la serie dei vari fenomeni che, per così dire, abitano in sua prossimità, stabilito che esso non è affatto uno spazio nel senso tridimensionale e fisico del termine, dobbiamo ora focalizzare la nostra attenzione su un suo aspetto fenomenologico che è importante considerare e sottolineare: a differenza del mare, il quale è *indefinito, vago e smisurato* per sua propria natura, *il cielo non ha nulla di indistinto e di indefinito.*

Se in certe situazioni il cielo *appare* indistinto e fosco, ciò accade, solo e unicamente, per la presenza di *impurità* che si interpongono fra l'osservatore e l'orizzonte celeste, come nubi, nebbie, foschie, velature di vario genere, ecc.

Ma il cielo, in sé e per se stesso, *non può che essere assolutamente limpido, trasparente e puro*: esso non ha nulla di vago, di indistinto e di indeterminato, mostrandosi, al contrario, nella nitida definizione di uno smalto terso e compiuto.

L'orizzonte celeste è infinito e aperto, ma, al contrario del mare, è *perfettamente e compiutamente* infinito: qui l'infinità non si manifesta in un espandersi vago e indistinto, raccogliendosi, invece, in una sorta di "compattezza assoluta", data e visibile "in un colpo solo".

Certamente il cielo è aperto ed è luminoso (in senso, naturalmente, non soltanto ottico e fisico): ma la sua apertura e la sua luminosità, ossia il suo carattere intensamente vivo ed espressivo, non hanno bisogno di muoversi e di rincorrersi per raggiungersi, poiché esse sgorgano, come raggi spirituali e non fisici, da un centro ontologico che è al di là di ogni divenire e di ogni mutamento, come al di là di ogni divenire è l'azzurro terso del cielo.

L'apertura del cielo mostra una fenomenologia molto diversa da quella del mare, ed è interessante cogliere gli aspetti specifici di una tale diversità, per capire, in fine, i rapporti e il dialogo tra il mare e il cielo, i quali, sulla linea dell'orizzonte, sembrano incontrarsi, unirsi e confluire l'uno nell'altro.

Mentre il mare esibisce tutti gli aspetti di un'apertura indefinita, dinamica, dialettica e ambigua, di un'immensa mole solo temporaneamente quieta e pacificata, il cielo esprime l'assoluto nella sua forma *perfetta, risolta e compiuta*.

In tal senso il cielo supera il mare così come l'infinito autentico e pienamente realizzato oltrepassa i moti incessanti e affascinanti del divenire, e il carattere vago, incompiuto, dell'indefinito.

Quest'ultima osservazione ci porta ora a meglio esaminare le differenze tra il *quid* immateriale del cielo e il carattere dialettico e ambiguo del mare.

14. Il cielo supera ogni dialettica, ed è scevro da ambiguità di qualsiasi tipo

Abbiamo visto, nei precedenti paragrafi, che il mare, inteso come fenomeno originario e non come fatto soltanto fisico-naturale, manifesta un carattere tipicamente dialettico e ambiguo: in esso le situazioni positive e negative, il "bene" e il "male", si intrecciano costantemente in una specie di danza, in cui è difficile, per non dire impossibile, individuare l'ultima e definitiva parola.

Per questo il mare affascina e insieme atterrisce, mostrando un volto bifronte, ambivalente e, almeno talvolta, inquieto e inquietante.

Ebbene, se ora noi spostiamo la nostra attenzione al fenomeno originario del cielo, inteso, naturalmente, come ultimo orizzonte celeste e non come spazio atmosferico tridimensionale, ci accorgiamo, abbastanza rapidamente, che la sua tersa e compiuta perfezione è *del tutto priva di ambiguità e di ambivalenza*, ponendosi, potremmo dire, come la concrezione visibile di ciò che è *perfettamente e integralmente positivo*.

Non c'è traccia, nell'azzurro luminoso della volta celeste, di lati ombrosi e torvi, di risvolti tenebrosi e inquietanti: il cielo è *assolutamente, profondamente semplice e puro*, e, di per se stesso, non rivela il presentimento di alcuna minaccia, di alcun'incombenza oscura.

Per questo il fenomeno originario del cielo *non è ambiguo*, manifestando una "schiettezza", una semplicità espressiva e non banale, una linearità perfettamente integra, che mancano al fenomeno del mare, il quale, come abbiamo visto, esprime una costante tensione dialettica di elementi opposti e contrari.

Il cielo è al di là di ogni possibile dialettica e ogni possibile opposizione: esso racchiude e abbraccia, nella sua pura semplicità, tutto ciò che, al di sotto della sua altezza, appare conflittuale e dissonante.

A questo punto, tuttavia, è necessaria e doverosa una serie di precisazioni.

Sembrerebbe infatti, a prima vista, che il cielo possa assumere anche tonalità “torve” e negative: spesso, infatti, sentiamo usare espressioni come “un cielo livido e minaccioso”, “oscuro e nuvoloso”, “temporalesco e tempestoso”, ecc.

Anche nelle mitologie primitive i fenomeni celesti possono essere tutt’altro che benigni e salvifici: dal cielo cadono i fulmini, precipitano le meteore, la grandine, le piogge torrenziali, ecc.

Ora, nonostante questi usuali modi di dire e queste usuali credenze, che apparentano e affratellano al cielo fenomeni dinamici, distruttivi e “oscuri”, bisogna stare molto attenti a non *identificare* il cielo con simili fenomeni, i quali, semmai, possono essere “mandati dal” cielo, oppure possono essere *prossimi e vicini* alla volta celeste: ma il cielo, nonostante tutti gli elementi che possono situarsi in sua prossimità, continua a *non identificarsi* con essi, continua a starsene raccolto nella sua pura e limpida “compattezza” non ambigua.

Infatti consideriamo quanto segue, mettendo a confronto, ancora una volta, i fenomeni originari del mare e del cielo.

Se consideriamo il mare quando è in tempesta, appare evidente che le onde alte e impetuose sono parte costitutiva del mare stesso: esse in un certo senso sono il mare, poiché è proprio l’oceano in quanto tale ad essere agitato e tempestoso.

Al contrario, se consideriamo un “cielo temporalesco e tempestoso”, risulta altrettanto evidente che le tempeste e le nubi tenebrose, che lassù si addensano, *non sono il cielo*, poiché, ovviamente, quest’ultimo non è una nube o una serie di nubi, come non è il vento, la pioggia o la grandine, e qui, ancora una volta, salta agli occhi la notevole differenza tra la fenomenologia del mare e quella del cielo.

Insomma, mentre è il mare stesso che si agita e si aggroviglia, il cielo, di per sé, non si agita mai, perché esso non si identifica coi fenomeni meteorologici che lo rendono, talvolta, livido e minaccioso: *al di là* di questi fenomeni noi troveremo, sempre e comunque, lo smalto luminoso, imperturbato e sereno, dell’orizzonte celeste.

E se noi diciamo, spesso e usualmente, che “il cielo è tempestoso”, o se proferiamo espressioni simili a questa, ciò deriva da un effetto traslativo del linguaggio: talvolta, infatti, quando accade che certi elementi appaiono particolarmente prossimi ad altri, o sembrano

legati ad altri da rapporti molto stretti, si verifica un'apparente identificazione di fenomeni in realtà diversi.

A furia di vedere l'acqua nei bicchieri, o il tonno nelle scatolette, è abituale sostenere di "bere un bicchier d'acqua", o di "gustare una scatoletta di tonno".

I vestiti sono talmente prossimi a chi li indossa e li sfoggia, che talvolta possiamo dire, a qualcuno che si veste di rosso, che egli "è rosso", o che "appare rosso"; ancora, una persona può riempirsi di eruzioni cutanee e di eczemi, e diventare "pustolosa", senza per questo identificarsi con simili escrescenze, le quali sono dovute all'aggressione di agenti patogeni estranei.

Allo stesso modo, il cielo può *apparire* tempestoso, oscuro e livido, ma questo suo apparire non si frammischia mai alla sua essenza fenomenologica, poiché, di per se stesso considerato, il cielo resta *sempre* un orizzonte limpido, terso, intensamente quieto e luminoso.

Perfino quando scende l'oscurità del crepuscolo, e i colori dell'orizzonte virano verso tonalità profonde ed espressive, il cielo mantiene la sua limpida trasparenza, anzi talvolta addirittura la accentua e la intensifica, fino a quando, al sopraggiungere della notte, l'orizzonte celeste *scompare*, per essere, semmai, soltanto *immaginato* e pensato, e per farsi di nuovo visibile alle prime luci dell'alba.

La mitologia, come le antiche credenze dei popoli, hanno sempre parlato di fenomeni in senso lato "celesti", di fenomeni mandati dal cielo, originati o "voluti" dal cielo.

Tali fenomeni potevano anche essere, di per se stessi, violenti e distruttivi, incombenti e minacciosi, oppure, al contrario, promettenti e beneauguranti: ma, nonostante le innumerevoli loro caratteristiche, essi si sono sempre distinti dal cielo *in quanto tale*, il quale ha sempre rappresentato una quiete imperturbata e profonda, al di là di ogni affanno e di ogni divenire.

Per concludere queste osservazioni sul carattere oltredialettico e non ambiguo dell'orizzonte celeste, vorrei richiamare, alla mente del lettore, un modo di dire il quale, a mio parere, è estremamente eloquente e significativo.

E' perfettamente normale, in una situazione drammatica e difficile, sostenere di "essere in un mare di guai", proprio perché, come in precedenza abbiamo notato, il mare ha sempre un aspetto soverchiante e sconosciuto, tipico di ciò che non riusciamo del tutto a controllare e a prevedere. Inoltre il mare è sempre ambiguo, per cui, accanto a lati positivi

e meravigliosi, finisce sempre con l'esibire anche aspetti minacciosi, pericolosi e demoniaci.

Non avrebbe invece alcun senso, e suonerebbe del tutto fuori luogo, sostenere di "essere in un *cielo* di guai": la nostra sensibilità si ribella a un simile modo di esprimersi, proprio perché essa avverte che i guai e le difficoltà *non possono derivare dall'essenza del cielo*, il quale è, e non può non essere, "schietto", perfettamente affidabile, e totalmente scevro da ogni forma di pericolosa e torbida ambiguità.

Il cielo non può, e non potrà mai risultare, maligno e demoniaco: il cosiddetto male è, sempre e comunque, dovuto a interferenze "atmosferiche" che si interpongono *fra* la terra e l'orizzonte celeste.

15. Il cielo è l'apertura racchiudente che tutto oltrepassa, ma che non può essere oltrepassata

Ora dobbiamo concentrare la nostra attenzione su un aspetto della fenomenologia del cielo che, in sostanza, non fa che approfondire e meglio esplicitare tutte le nostre precedenti considerazioni.

Abbiamo detto che il cielo si manifesta, originariamente, come un orizzonte che tutto circonda, come una sorta di cupola suprema che cinge e abbraccia ogni cosa.

Ebbene, non soltanto il cielo è un orizzonte, e non uno spazio tridimensionale che possa essere valicato e attraversato: esso è l'*ultimo* orizzonte possibile, è, per così dire, il punto di approdo invalicabile che non può essere superato da nient'altro.

Il cielo *contiene e racchiude tutto*, e non può essere oltrepassato da altri cieli.

Esso, infatti, si mostra come *positività assoluta, piena e perfetta*: se fosse superato da cieli ulteriori, più vasti o più significativi, perderebbe la sua assolutezza compiuta e definitiva, si trasformerebbe in qualcosa di chiuso e di limitato, e dunque perderebbe l'essenza del cielo, che è quella di essere l'immagine visibile dell'infinità assolutamente risolta, e perfettamente compiuta.

Possiamo, a questo proposito, svolgere un semplice esperimento.

Proviamo a fissare, con l'occhio fisico o con lo sguardo mentale, l'azzurro terso del cielo sereno, e proviamo ad immaginare che oltre il cielo visibile ci sia un cielo ulteriore che possa essere raggiunto attraversando l'azzurro: improvvisamente scopriremo che il cielo visibile decadrà al livello di un semplice spazio transitorio che è possibile valicare e attraversare, perdendo, in questo modo, le sue caratteristiche essenziali.

Detto in altri termini, il cielo può essere *solo un approdo, e mai una via*. Se esso fosse una semplice fase intermedia che conduce verso altri cieli, si trasformerebbe in un semplice spazio valicabile, e perderebbe la caratteristica di essere l'ultimo orizzonte assolutamente significativo: per cui, in sostanza, esso rinnegherebbe la propria stessa essenza fenomenologica.

Da queste osservazioni emerge, chiaramente, la differenza decisiva tra il cielo inteso come semplice fatto fisico, e il cielo considerato come fenomeno originario, come *quid* immateriale e reale che permea e trasfigura il sostrato ottico.

Noi sappiamo che, *astronomicamente* parlando, l'orizzonte celeste è una semplice sensazione apparente, e che, oltre il cielo inteso come impressione ottica, si estende l'indefinito e oscuro spazio siderale: fisicamente, dunque, il cielo è superato dallo spazio profondo, che si distende, sterminato, oltre l'azzurro.

Se tuttavia noi riduciamo il cielo a questa constatazione fisico-ottica, noi in realtà uccidiamo il suo *quid* originario, inteso come significato immateriale e reale che anima, vivifica e trasfigura i dati fisici.

Se noi, al contrario, ci fidiamo e ci affidiamo a ciò che si è sempre manifestato alla sensibilità complessiva di tutto l'essere personale, dobbiamo concludere che, *fenomenologicamente* parlando, l'azzurro terso e nitido dell'orizzonte celeste è comunque, dal punto di vista spirituale e immateriale, l'approdo ultimo e definitivo che supera compiutamente il carattere indefinito, sterminato e oscuro dello spazio siderale e cosmico, come di qualsiasi altro contenuto vago e indistinto.

Spiritualmente parlando, l'azzurro del cielo è oltre ogni spazio conosciuto e conoscibile, perché è ciò che tutto circonda e che tutto contiene; mentre *fisicamente*, e dal punto di vista della mera impressione ottica, esso è superato dal vuoto cosmico e siderale.

Le considerazioni appena svolte, sul carattere onnicircondante del cielo come ultimo orizzonte che tutto circonda, potrebbero sollevare qualche obiezione e destare qualche dubbio, qualora ci si riferisca a certe particolari immagini del mondo che parlano di molti cieli, spesso concentrici fra di loro, in modo tale che l'uno sia contenuto nell'altro; concezioni del genere sembrerebbero, inoltre, collocare l'assoluto, che spesso assume il nome di "Dio", *oltre* il cielo e *al di là* del cielo stesso.

Ci riferiamo, evidentemente, a concezioni come quella pitagorica, oppure aristotelico-tolemaica, confluite, in un secondo momento, nella visione medioevale dell'universo fisico.

In queste visioni del mondo non c'è dubbio che si parli di *molti cieli*, identificati con le *sfere celesti* che corrispondono al sole, alla luna e ai vari pianeti, per giungere ad un *ultimo cielo* oltre il quale troviamo Dio, inteso come motore immobile, oppure come divinità in senso cristiano, ecc. (da simili visioni del mondo si sono originati certi modi di dire tipici del linguaggio comune, come, ad es., “essere al settimo cielo”).

Ebbene, nonostante ciò che a prima vista potrebbe sembrare, simili immagini dell'universo non smentiscono affatto il carattere onniavvolgente dell'orizzonte celeste.

Infatti quando, in simili contesti, si parla di “molti cieli”, di solito si può intendere la frase in due sensi distinti, i quali, tuttavia, nelle antiche visioni del mondo spesso tendevano a condizionarsi reciprocamente e a mescolarsi l'un l'altro.

Dal punto di vista semplicemente *fisico-astronomico*, i pensatori dell'antichità potevano, semplicemente, decidere di chiamare “cielo” una particolare sfera celeste, visto che essa possiede, comunque, per lo meno *un aspetto* onniracchiudente: ogni cielo circonda *tutto* ciò che troviamo sotto di lui, anche se non si tratta della serie assoluta di tutti i fenomeni possibili. E' come se un riflesso dell'essenza onniracchiudente del cielo riverberasse un po' della propria luce anche a sfere celesti di minore ampiezza e di minore maestosità.

Ma il senso a mio parere più significativo è il particolare *valore spirituale* dei cieli astronomici, tipico di epoche in cui il semplice esistere dei fenomeni non si era ancora separato dal valore, immateriale e spirituale, dei fenomeni stessi.

Infatti, anche se i cieli erano innumerevoli, anche se essi si incastonavano armonicamente l'uno nell'altro fino a essere a loro volta contenuti da un ultimo cielo, *ogni cielo non smetteva di possedere un carattere divino e supremo*: ogni sfera celeste esprimeva comunque un *valore assoluto*, quello stesso valore prezioso che possiede l'essenza dell'essere-un-cielo.

In altri termini, una sfera celeste può chiamarsi “cielo” se, e solo se, in essa si riflette un senso ultimo e perfettamente compiuto: anche eventuali “cieli inferiori” devono, per essere orizzonti celesti, per lo meno *riflettere ed esprimere* una tale perfezione compiuta, la quale, ovviamente, si realizzerà pienamente soltanto nell'*ultimo* cielo, nel cielo puramente spirituale totalmente liberato da ogni sostrato fisico-astronomico (che per es. Dante Alighieri, insieme ai teologi medioevali, nella *Commedia* chiama *Empireo*).

E cosa dire di Dio, il quale, in queste costruzioni immaginose e fantastiche, sembrerebbe “collocato” *oltre* i cieli?

Ovviamente, ed è fin troppo scontato il dirlo, che Dio si trovi “oltre” il cielo (o i cieli) non significa che esso sia ubicato in un luogo specifico e determinato: qui si tratta,

evidentemente, dell'*eccedenza di senso* che l'assoluto manifesta rispetto ad *ogni* fenomeno visibile e determinabile – e visto che il cielo è un fenomeno tra gli altri, non può che essere compreso e superato dall'infinità significativa dell'assoluto (o di "Dio").

Il punto decisivo, tuttavia, è che *nell'essenza stessa del cielo si riflette tutta l'altezza che lo supera*, come se il cielo fosse l'immagine visibile dell'assoluto e dell'infinito perfetto e compiuto: per cui Dio, in un certo senso, non è solo oltre i cieli, ma è anche *nei* cieli, e per questo i beati non guardano Dio dal di fuori, ma, essendo nell'Empireo, *sono anche in Dio*. Per questo il paradiso viene spesso identificato con la condizione di chi entra, o di chi va, nel cielo, mentre dalla terra il cielo sembra sempre lontano e irraggiungibile.

Insomma, nonostante tutti i modi con cui il cielo viene immaginato, ricreato o riprodotto dalla mente e dall'umana fantasia, nonostante le miracolose moltiplicazioni di numerosi e innumerevoli cieli, l'essenza fenomenologica del cielo è sempre quella di essere un *ultimo approdo*, di essere la meta *assolutamente significativa* in cui ogni divenire faticoso e affannoso, infine, si acquieta.

Anche a questo riguardo occorre evidenziare la notevole differenza tra le fenomenologia del cielo e quella del mare.

Infatti, *mentre il mare è sempre una via, e mai un approdo, il cielo non è mai una via, ma è sempre il possibile e ultimo approdo di ogni via*.

Sofferamoci, ancora una volta, sull'oceano ampio e smisurato.

La sua vastità ci attira e ci affascina, destando, nel fondo del nostro animo, il desiderio di esplorarla e di attraversarla: ma oltre l'oceano, da qualche parte che resta oscura e indeterminata, è impossibile non immaginarsi qualche lido misterioso che desideriamo scoprire, e a cui auspichiamo, infine, di approdare.

Il fascino dell'oceano consiste nel fatto di essere una via sterminata, dinamica e sorprendente, piena di inusitate e meravigliose scoperte che possiamo fare mentre la percorriamo: ma in qualche luogo, prima o poi, si dovrà pur giungere, ossia si dovrà confluire in *qualcosa di stabile* situato oltre il mare.

Un oceano *assolutamente* infinito, *assolutamente e inesorabilmente* smisurato, dove noi avessimo la certezza assoluta di non incontrare mai alcuna terra e alcun punto stabile e fermo, si trasformerebbe, alla lunga, in un vero e proprio "inferno d'acqua", in cui il navigante finirebbe con l'estenuarsi e col perdere ogni speranza.

Per questo il mare, come tutte le forme indefinite e incompiute dell'infinito, ha bisogno di una compiutezza che lo illumini e lo sostanzi: un mare *senza terra e senza cielo*,

eternamente oscuro e tenebroso, dove non si possa scorgere mai nulla che non sia rischiarato dai nostri tenui lumi artificiali, sarebbe assai simile a quell'infinito spaventoso, senza centro e senza circonferenza, di cui Blaise Pascal parlava con toni sgomenti e atterriti.

Così mentre il mare ha bisogno del cielo (e della terra promessa), il cielo non ha bisogno del mare, poiché è perfettamente positivo e compiuto, mentre il mare è solo indefinito (il cielo supera ontologicamente il mare).

Del resto, la caratteristica comune di tutti gli inferni possibili è quella di essere *mondi senza cielo*, mondi a cui viene sottratta qualsiasi luce significativa che, con la sua apertura di senso e di significato, li salvi dalla loro *chiusura*: in tal senso anche il mondo cosmico-naturale diventa un inferno se viene assolutizzato, poiché alla fine, se non c'è proprio nient'altro, ogni situazione verrà nientificata e non resterà, letteralmente, più scampo.

Le cifre dell'indefinito, lo spazio cosmico, il mare, la nebbia, ecc., in tanto sono suggestive in quanto alludono a un orizzonte celeste, o comunque a "qualcosa" di meraviglioso e di eloquente, posto al di là di esse.

La nebbia, per es., non può essere suggestiva solo in se stessa. Essa comunica la presenza avvolgente di un al di là misterioso e fascinoso, di "qualcosa" che viene presentito o avvertito ma non conosciuto, di qualcosa che è, inoltre, maggiormente significativo delle forme definite e scontate che si vedrebbero se la nebbia non ci fosse: *attraverso* la nebbia indefiniti significati si esprimono pur restando nascosti e velati, ma se ci fosse *soltanto* una nebbia infinita, inesorabilmente estesa in tutte le direzioni, noi ci troveremmo in una condizione spaventosa e del tutto insensata.

Il mare è affascinante e seducente perché ci rapisce dalla chiusura delle nostre condizioni abituali, per cui cominciamo a ritrovarci proprio quando ci perdiamo nella sua vastità: eppure il navigare nell'oceano non è assolutizzabile, poiché si tratta, comunque, di una transizione dinamica verso un "che" di insondabile a cui, *attraverso* la vastità del mare, in un indeterminato tempo futuro speriamo infine di approdare.

E dunque, in definitiva, tutte le situazioni particolari in cui capitiamo, e tutte le forme indefinite che ci liberano dalle strutture rigide portandoci lontano, sono racchiuse e superate dall'ultimo orizzonte del cielo, il quale tutto abbraccia e tutto contiene.

Il cielo *racchiude* tutto, *circonda* tutto in modo compiuto e perfetto: tuttavia la sua infinità onniavvolgente *non soffoca e non rinchiude* le cose e le situazioni, perché, al contrario, le inserisce in un'*apertura di senso* che libera il mondo dalla prigione di una serie di elementi che, inesorabilmente, in quanto tali sono solo e soltanto se stessi.

Il cielo è una possibilità libera che permette al mondo di respirare (la sua è un'*apertura* racchiudente): e se neghiamo a un mondo il suo cielo, noi lo soffochiamo e lo uccidiamo.

E' come se l'orizzonte celeste elargisse al mondo, inteso come insieme di tutti i fatti possibili, un *più* significativo che oltrepassa ogni significato dicibile ed esprimibile: questa *sovrabbondanza di senso*, mai esaurita dal mondo, è ciò che promette l'azzurro terso del cielo.

Si tratta di un'intensità *assolutamente* significativa che non si espande in modo vago e indefinito, ma che è *tutta lì*, sopra di noi, intimamente raccolta in una grande cupola avvolgente. L'orizzonte celeste non ha nulla di sterminato e di smisurato, distinguendosi radicalmente dalle vertiginose profondità dello spazio cosmico e siderale: pur essendo infinito e misterioso, è, al contempo, intimamente concluso e rassicurante.

La sua lontananza ultima è perfino, a ben pensarci, la massima prossimità. Infatti il cielo è ciò che, proprio per la grande distanza che ci separa da lui, ci è più vicino: possiamo infatti osservarlo (quasi) da ogni luogo, possiamo ammirarlo quando vogliamo, e, anche se non riusciamo a raggiungerlo fisicamente, si fa sempre notare e, restando rispettosamente sullo sfondo, ci accompagna ovunque.

16. La densità ontologica del cielo e dell'azzurro crepuscolare

Nella prima parte abbiamo dedicato un capitolo alla profondità e alla densità ontologica come caratteristiche tipiche delle realtà immateriali.

A differenza degli oggetti e degli eventi, che sono latori di profondità solo intramondane e provvisorie, destinate a dissolversi all'avanzare dell'umana indagine e dell'umana ricerca, le realtà immateriali, come del resto i *soggetti* che con esse si identificano, sono *costitutivamente ed essenzialmente dense e profonde*: di esse sono visibili ed esperibili (dalla sensibilità complessiva e non dagli organi di senso come tali) solo le emanazioni e le irradiazioni, poiché il loro centro ontologico non appartiene al mondo, restando raccolto e celato in una dimensione non rivelata.

Proprio per questo i fenomeni spirituali e reali che ci proponiamo di descrivere sono *autenticamente significativi*, poiché, come si è visto nella prima parte, può essere *veramente e profondamente* significativo solo ciò la cui origine prima non appartiene al mondo e alla natura conoscibile, poiché altrimenti ogni effetto di profondità sarebbe solo apparente, dissolvendosi nel momento in cui la luce della conoscenza rivelasse semplici serie di strutture nitide e identiche, che, inesorabilmente, non superano i propri limiti.

Ora, il fenomeno immateriale del cielo mostra, in modo particolarmente marcato, la propria densità ontologica, la quale diventa particolarmente evidente nel momento del crepuscolo, quando le tonalità dell'azzurro virano verso il blu profondo e intenso.

C'è qualcosa di enigmatico, di *misterioso*, nel blu crepuscolare, come se esso fosse il messaggero visibile di un significato decisivo che, quaggiù nella caverna del mondo, non rivela mai tutti i suoi segreti.

E' proprio questa profondità significativa che rende il crepuscolo bello e affascinante, e che gli permette di non ridursi a un semplice colore inteso come impressione ottica sensorialmente localizzata - un bel colore non è più *soltanto* un colore, e un essere dall'animo chiuso, o dalla sensibilità limitata, non vedrebbe la profondità e la bellezza dell'azzurro, ma percepirebbe, appunto, soltanto l'azzurro come colore.

La densità ontologica del cielo, che raggiunge la sua massima intensità nei crepuscoli tersi e limpidi, si lega alla sovrabbondanza di senso che, in modo compiuto e "compatto", l'orizzonte celeste comunica al mondo terrestre.

Il cielo è sempre *più* di tutto ciò che vediamo e sperimentiamo "quaggiù", per cui esso è *più* che mondo e natura, e per questo è l'apertura onniavvolgente che permette al mondo di oltrepassarsi e di acquisire un senso, una "direzione" - ogni senso è (anche) una "freccia" che indica una direzione *verso* qualcosa.

Per questo il cielo è *l'al di là reso visibile*, poiché esso inserisce la sfera dell'immanenza in un'ulteriorità significativa che il mondo non riesce a raggiungere ed ad esaurire.

Anche in tal senso è interessante il confronto con la fenomenologia del mare, la quale, come abbiamo visto, è molto diversa da quella del cielo.

Infatti, mentre è possibile entrare *fisicamente* nel mare, è impossibile immergersi *fisicamente* nel cielo.

Fino a quando restiamo confinati nel nostro mondo fisico-naturale il cielo è irraggiungibile, anche se, idealmente, esso resta sempre l'ultimo approdo e l'ultima meta.

Come l'orizzonte, noi lo vediamo ma non possiamo in alcun modo "toccarlo" e raggiungerlo, poiché raggiungeremo, sempre e comunque, uno spazio intermedio che non è il cielo: quindi è come se noi vedessimo, nel mondo e a partire dal mondo, qualcosa che non è mondano e che non appartiene all'immanenza.

Il cielo è l'ultimo avamposto della natura, è una linea di confine tra il visibile e l'invisibile, tra il mondo e l'oltremondo.

L'aspetto interessante, tuttavia, è che non può esserci nulla dietro questa linea di confine, altrimenti il cielo cesserebbe di essere l'approdo ultimo e definitivo: la sua densità ontologica è *il cielo stesso* il quale, per ora, non rivela tutti i segreti della *propria* profondità. La dimensione misteriosa di cui l'azzurro celeste è il messaggero non è oltre il cielo, ma è, per così dire, tutta concentrata nello stesso orizzonte visibile: il cielo promette se stesso in modo compiuto e rivelato, promette ciò che per ora resta, per così dire, incapsulato e celato nell'azzurro.

L'orizzonte celeste è una linea di confine che è, al tempo stesso, la meta definitiva.

17. *Ciò che accomuna la notte, il mare e il cielo*

Le realtà immateriali della notte, del mare e del cielo, sono *puri quid* che mostrano ciascuno una "personalità" sua propria e peculiare: si tratta di fenomeni intensi e inestesi, che, per così dire, *animano* i sostrati puramente fisici, nel senso che conferiscono loro un'*intensità significativa* che *attraverso* i dati fisico-sensoriali, che si estendono nello spazio naturale, esprime contenuti ben precisi e caratterizzati. Tali contenuti sono le "parole" della notte, del mare e del cielo, e non sono affatto, come invece talora si tende erroneamente a ritenere, produzioni della mente o della soggettività dell'uomo: al contrario, la nostra soggettività non può fare a meno di "captare" questi significati autonomi e reali, i quali provengono *dai fenomeni stessi* come raggi dai nuclei delle stelle. Ora, nonostante la differenza e la peculiarità delle "personalità" di questi fenomeni, nonostante la loro specifica e irriducibile individualità, noi possiamo cogliere alcuni aspetti che li accomunano e li affratellano.

Infatti, non è difficile notare, e sottolineare, che un loro tratto comune consiste nel fatto che essi sono, in qualche maniera che varia di volta in volta, *messaggeri dell'infinita apertura dell'essere*, dell'essere che supera, travalica e trascende ogni *mondo* possibile, dove per mondo si intende, come si è visto in precedenza, un qualsiasi contesto apparentemente chiuso e autosufficiente.

Alla luce di quanto sostenuto nella prima parte di queste ricerche, noi sappiamo che *tutte* le realtà immateriali sono, in qualche maniera, oltremondane, poiché tutte manifestano le irradiazioni di una profondità che non si rivela e che non appartiene al mondo, o a *un* mondo particolare.

Tuttavia, nel caso della notte, del mare e del cielo, ci troviamo di fronte a fenomeni che sembra abbiamo, come “compito principale”, proprio quello di annunciare una vastità che supera ogni contesto definito.

La notte, il cielo e il mare ci mettono faccia a faccia con l'essere irrichiudibile che è oltre e nelle differenze dei mondi, in modo tale che noi lo avvertiamo concretamente senza tuttavia poterlo definire, comprendere ed esaurire con le nostre categorie logiche e interpretative.

Ciò che di volta in volta cambia, tuttavia, è il modo specifico con cui l'apertura dell'essere viene annunciata e presentata.

Abbiamo visto che la notte neutralizza le differenze che distinguono i mondi particolari e specifici, contenendo, nella sua densità satura e ricolma, tutti i significati possibili e impossibili: per questo possiamo dire che nella pienezza della notte ci sono anche il mare e il cielo, mentre non vale la reciproca, perché nel mare e nel cielo non è immediatamente contenuto il fenomeno della notte.

Il mare e il cielo, dal canto loro, sono in qualche misura più determinati della notte, poiché mentre quest'ultima ci pone in contatto col “polso” eterno dell'essere *come tale*, il mare e il cielo hanno cura di sottolineare, in particolare, *specifici aspetti* dell'Uno e dell'assoluto.

Il mare, come abbiamo visto, manifesta il *carattere indefinito, smisurato, dialettico e ambiguo* dell'essere, che è tipico della sua caduta nell'alveo abissale dell'immanenza: come a dire che l'essere, nel momento in cui abbandona la sua altezza per sprofondare nella materia e nella vita dei mondi, non può fare a meno di assumere il ritmo e il moto ondoso di ciò che è fortemente dinamico, e anche, talvolta, distruttivo e oscuro.

Il cielo, infine, è l'immagine visibile della *perfezione compiuta* dell'essere, del suo *ultimo* porsi come approdo quieto e risolutivo, del tutto privo di ambiguità e di aspetti dialettici, *totalmente e integralmente positivo*, il quale avvolge, supera e ricomprende in sé tutte le drammatiche, ed emozionanti, avventure dei mondi innumerevoli.

In definitiva, e a parte le differenze che abbiamo appena sottolineato ed evidenziato, la notte, il mare e il cielo hanno sempre detto, agli uomini di ogni tempo e di ogni luogo, che c'è qualcosa che supera la dimensione mondana e limitata in cui essi, normalmente e ordinariamente, abitano e dimorano.

Proprio per questo si tratta di fenomeni essenziali, di importanza letteralmente *vitale*: infatti, se i vari mondi, se gli svariati contesti definiti e apparentemente autosufficienti, non vengono irrorati dall'apertura vivificatrice di ciò che è aperto, arioso e oceanico, essi a

lungo andare soffocano, si atrofizzano e muoiono, come muoiono, anche in senso strettamente biologico, gli esseri umani se si impedisce loro di sognare.

18. Il lago

Ed ora, dopo il forte contatto con fenomeni infiniti e vastissimi, concediamoci un po' di riposo soggiornando idealmente nel perimetro, raccolto e concluso, di un lago.

Naturalmente il nostro compito sarà quello di parlare del *quid*, immateriale e reale, che permea e trasfigura i laghi intesi in senso specificamente geografico, come un fenomeno spirituale che traspare "in filigrana" dai fatti fisico-naturali.

Ebbene, proprio per questo dobbiamo anzitutto premettere che, affinché il significato immateriale del lago sia nitidamente visibile dalla sensibilità complessiva di tutta la persona, affinché esso sia messo correttamente ed efficacemente a fuoco, occorrono laghi con certe precise caratteristiche – così come, per es., non è detto che l'essenza peculiare dell'umanità traspaia e traluca da ogni uomo biologicamente vivente, poiché essa può, talora, risultare quasi totalmente invisibile in certi individui che non la esprimono affatto.

Nei paragrafi precedenti abbiamo visto che le caratteristiche fenomenologiche del mare traspaiono solo a certe condizioni, perché, ad es., esse cessano di manifestarsi e di apparire se il mare è in una condizione di totale e immota bonaccia, oppure se, dall'alto di un aereo, si notano chiaramente tutte le sponde che lo delimitano.

Allo stesso modo, se ci troviamo sulle rive di un grande lago nordamericano, vastissimo e tempestoso, di fatto è come se ci trovassimo di fronte al mare, per cui il *quid* immateriale che ci interessa resta, in tal caso, sepolto e occultato.

E dunque, perché l'essenza del lago si palesi e traspaia dal sostrato fisico, occorrono laghi non troppo ampi, di cui siano chiaramente visibili o intuibili le sponde che li circoscrivono e li delimitano, e il cui moto ondoso non sia troppo pronunciato ed eccessivamente agitato e vistoso.

Il lago è per sua natura quieto e raccolto, a differenza del mare, che è essenzialmente mosso e smisurato.

Detto questo, non vorrei ora dilungarmi troppo, quindi cercherò di condurre l'attenzione del lettore sui seguenti aspetti fenomenologici del lago: sul suo carattere *astratto e riflessivo*; sulla sua *irrealità*, per cui il lago è sostanzialmente *metafisico*, ponendosi come una specie di sospensione, di parentesi rispetto alla dinamica e alla forza vitali; e, infine, sulla sua

intrinseca *verticalità*, per cui il “moto spirituale” del lago si muove sempre lungo un’asse verticale e non orizzontale.

Descrivendo la fenomenologia del lago, la metteremo a confronto con quella del mare, evidenziando le differenze tra i due fenomeni originari.

Cominciamo, ora, a concentrare la nostra attenzione sul carattere *astratto e riflessivo* del lago.

Essendo il lago delimitato, concluso e raccolto per propria natura, esso si manifesta come un arresto del moto impetuoso delle correnti di un fiume, come se il fiume, improvvisamente, si placasse in una pausa di ripensamento.

Il dinamismo irruente si acquieta in un’oasi tranquilla: in un’oasi che, senza agitarsi e senza identificarsi con le correnti vitali, *si astrae* da tutto ciò che è dinamico e fluente per *riflettere* con la tersa purezza di uno specchio.

Per questo la personalità del lago non è mai triviale e volgare, manifestando un distacco aristocratico da tutto ciò che la circonda, e da tutto ciò che la invade o che vi si immerge.

Il lago riflette sempre prima di agire, anzi è la riflessione stessa che, talvolta, a furia di pensare smette di agire e di vivere, inceppandosi in un eccesso di astrazione – e per questo spesso il lago si immalinconisce e si intristisce, come, spesso, malinconico e triste diventa che pondera troppo e chi troppo rimugina.

Il mare, dal canto suo, è del tutto *concreto*, nel senso che esso manifesta una *potenza vitale* pressoché assoluta, in grado di travolgere e di sommergere qualsiasi entità definita – una potenza vitale esuberante, sovrabbondante, che supera e oltrepassa ogni corrente direzionata e specifica, e che non si riduce mai ai singoli aspetti dell’oceano.

Mentre il lago è astratto, riflessivo e raccolto, come una contegnosa e contenuta isola d’acqua in una distesa di terre e di contrade, il mare è concreto e impetuoso, nel senso che, con la sua possente esuberanza, appare fortemente legato alla vita, concentrando nelle proprie manifestazioni un’immensa e prorompente energia – potremo dire che il mare è “ultrafisico”, mentre il lago è, come ora vedremo, sostanzialmente metafisico.

Essendo il lago uno specchio d’acqua che riflette astrattamente le forme della natura circostante, esso è sempre, almeno in qualche misura, quieto e assorto: *rispecchiando* le forme della vita esso distilla significati astratti dal grumo pulsante della materia, assumendo tonalità a tratti irreali, come se irradiasse luci limpide e sognanti, tipiche di regioni situate *oltre* la vita e la natura.

Mentre il mare supera le *singole* forme di vita proprio per la sua “ultrafisicità”, proprio per la sua “ultraconcretezza” vitale, il lago distilla figure rarefatte, liberandosi, in questo modo, dalle scorie pesanti della materia.

L’aspetto metafisico, astratto e irrealistico del lago, unito al suo carattere concluso e delimitato, non impedisce al lago di comunicare con ciò che è aperto e infinito: solo che, in questo caso, l’apertura del *quid* immateriale del lago non si protende verso l’orizzonte, ma, al contrario, si muove lungo un’asse significativo *verticale*.

Il lago è spiritualmente dinamico, poiché è attraversato da una linea di tensione che connette le sue *profondità* all’*altezza* di ciò che è oltrenaturale.

Abbiamo parlato, nei paragrafi precedenti, del carattere dialettico del mare, della sua ambiguità di fondo, per cui elementi opposti e contrari si intrecciano e si legano costantemente nella sua mole plurima e aggrovigliata.

Ebbene, anche il lago non è scevro da aspetti dialettici e ambigui, poiché, in certi casi, esso può incupirsi e rabbuiarsi, manifestando riflessi oscuri e inquietanti, mentre in altri può trasfigurarsi in una facies fatata e incantata: solo che qui la compenetrazione dialettica di lati opposti agisce, quasi sempre, lungo l’asse verticale di cui andavamo discorrendo.

Se il lago, talvolta, appare cupo e pericoloso, ciò è sempre dovuto all’aspetto livido e scuro delle sue acque, aspetto che allude, immediatamente, alle sue gelide e minacciose *profondità* – spesso, ad es., sentiamo persone che parlano di certi vortici presenti nei laghi, vortici che risucchiano verso il profondo, come se il lago fosse connesso all’incommensurabilità di fondali tenebrosi, oppure sentiamo dire che nelle acque lacustri si fatica a galleggiare, come se le minacce non provenissero qui dall’orizzonte, ma da una forza che afferra e trascina in basso.

E’ evidente che anche il mare può inquietare e spaventare per la sua dimensione profonda e oscura: tuttavia, in questo caso, si tratta di una profondità che è l’aspetto secondario di una massa immane che si estende soprattutto orizzontalmente, e che è profonda proprio per il suo *spessore*. Nel caso del lago, invece, si tratta di una profondità per così dire assoluta, di una pura verticalità che, talvolta, può risucchiare e trascinare, come un filo a piombo, verso il fondale.

Il lago è attraversato da un moto spirituale vivo e intenso, il quale può innalzarlo verso altezze suprafisiche oppure trascinarlo verso profondità subfisiche (o infrafisiche): in certi momenti magici esso si depura da ogni concreta materialità, trasfigurandosi in un’oasi trasparente e chiara, mentre in altri momenti la sua superficie livida e plumbea lascia

intuire qualcosa di oscuro, di tenebroso, nascosto nelle sue profondità melmose o rocciose.

Ad ogni modo, l'apertura spirituale del lago, il significato immateriale che lo permea e lo abita, manifesta la propria densità ontologica, il proprio spessore enigmatico, lungo una linea di forza e di tensione *verticale*, mentre, al contrario, il mare è significativo e aperto soprattutto *orizzontalmente*.

Certe volte il moto spirituale del lago si arresta, o sembra arrestarsi: in questi casi può succedere che il lago diventi triste e insensato, poiché ciò che resta è solo la sua chiusura; oppure può accadere che esso si inserisca, perfettamente e armonicamente, nel paesaggio che lo circonda, ma allora il lago perde la sua specificità e il suo *quid* unico e peculiare, trasformandosi in un elemento tra gli altri di un bel territorio, come, ad es., i prati, i boschi e le colline che formano le regioni campestri – in questo caso possiamo dire, tuttavia, che la personalità specifica e inconfondibile del lago si occulta, si nasconde e si “insabbia”, cessando di esibirsi, di mostrarsi e di farsi notare.

Per concludere queste rapide note sulla fenomenologia dei laghi, possiamo notare che il *quid* reale e immateriale che li permea e li attraversa vuole comunicarci, tra l'altro, che noi sbagliamo a cercare il senso, il significato, solo e soltanto guardando verso l'orizzonte: talvolta è bene che ci fermiamo, per immalinconirci e intristirci di fronte a ciò che sembra rinchiuderci e limitarci.

Infatti, solo così possiamo cominciare a guardare *in altre direzioni*, verso l'alto o verso il profondo, perché il progetto prometeico di un'espansione avventurosa sul *piano* di ciò che è soltanto immanente, alla fine, da solo non potrà mai soddisfarci a bastare.

19. *Gli spiriti della valle e della foresta*

Forse è giunto il momento di trasferirci sulla terraferma, e di entrare in un'ampia valle montana, silenziosa e non antropizzata, magari attraversata da un torrente e abbellita da cascate appese alle grandi pareti rocciose.

Guardiamoci ora intorno aprendo bene gli occhi della nostra sensibilità complessiva, e cerchiamo di captare i significati che permeano e attraversano una simile ampiezza.

Vedremo, prima di tutto, gli oggetti e gli eventi presenti nella valle, i quali, combinati in un certo ordine strutturalmente definibile, danno luogo a certi *fatti* che si possono comprendere e definire.

Potremo così descrivere, più o meno chiaramente, la conformazione delle rocce e delle montagne che formano la struttura della vallata, potremo parlare di tutte le cose e di tutti gli eventi che sono presenti intorno, e che qua e là succedono e accadono.

Potremo, ancora, registrare e annotare i suoni e i rumori che ci capita di sentire, incontrare uomini, bambini, animali di svariate specie e forme, per cui infine potremo, almeno idealmente, mettere a fuoco e precisare il *quadro completo dei fatti*, convinti, almeno a prima vista, di avere esaurito tutto ciò che, concretamente, costituisce e determina quel particolare luogo.

Agli occhi del naturalista, del geologo, dell'antropologo, o del semplice uomo pratico e curioso, non sembrerebbe esserci proprio nient'altro, poiché tutto il descrivibile è stato analizzato e sviscerato: se c'è dell'altro che non sia un fatto lì presente, possiamo star certi, direbbe il materialista scettico, che si tratta di un'*impressione soggettiva*, o di una proiezione mentale – ricordiamoci i monotoni e banali dualismi che affliggono il pensiero moderno, per il quale, in sostanza, tutto ciò che esiste rientra o nel mondo esterno della materia-energia organizzata, oppure nel mondo interno della mente o della soggettività, perché, a conti fatti, *tertium non datur* (mentre invece, a nostro parere, è proprio la terza possibilità quella di gran lunga più notevole e rilevante).

Ma ora torniamo nella nostra vallata.

Continuiamo a guardarci intorno tenendo desti a accesi i “sensori finissimi” della sensibilità complessiva, e chiediamoci: una volta definito il quadro completo dei fatti che costituiscono il paesaggio circostante, *è stato proprio detto tutto della valle silenziosa?* Nella sua ampiezza ci sono solo gli oggetti e gli eventi che costituiscono la morfologia del paesaggio? Non stiamo forse trascurando ciò che è più significativo, decisivo ed essenziale? Non c'è qualcosa, là fuori, che non è una serie di cose e di fatti, ma che non è neppure riducibile a contenuti “interni” o soggettivi?

Prima di rispondere a questa serie di interrogativi, concentriamoci sui seguenti versi del *Tao The Ching* di Lao Tze, i quali possono essere interpretati in senso squisitamente filosofico e intellettuale, ma anche in senso più concretamente figurato:

*Lo spirito della valle non muore
ed è chiamato la madre oscura.
La porta della madre oscura
è la radice del cielo e della terra.
Sembra esistere da sempre
e la sua azione non si esaurisce mai.*

Ora, dal punto di vista filosofico e intellettuale la valle rappresenta il mondo e l'universo, mentre il suo spirito è il *Tao*, ossia il Vuoto, la Vacuità inconcepibile che, con la sua non-azione e col suo ineffabile significato, secondo l'elaborazione filosofica del taoismo è la sorgente segreta e misteriosa di tutte le cose.

Seguendo una direzione più concretamente figurata, noi possiamo decidere di traslare una tale altezza speculativa e intellettuale applicandola a ciò che, concretamente e fenomenologicamente, si manifesta a chi recepisce una vallata silenziosa con lo sguardo ad ampio raggio della propria sensibilità complessiva.

Infatti, se stiamo bene attenti e se guardiamo (e ascoltiamo) bene, ci accorgiamo che, nella valle, non ci sono solo le *strutture* visibili e percepibili che la formano, oppure gli oggetti e gli eventi in essa contenuti e ubicati: se la valle, nel suo silenzio solenne e imperturbato, è espressiva e suggestiva, lo è soprattutto perché è satura e ricolma di una *presenza significativa invisibile e impercettibile da qualsivoglia organo sensoriale localizzato e definito*, da un *puro quid* intenso che costituisce, appunto, il suo "spirito".

Nella valle c'è "qualcosa" che non è una cosa, un oggetto, un evento o un fatto, e che non è neppure il risultato della sommatoria, o della definizione strutturata, dei contenuti percepibili e presenti: noi avvertiamo un tale *quid* come una presenza espressiva, atemporale, semplice e non diveniente, la quale, senza distendersi nello spazio e nel tempo e senza muoversi e mutare, abita e trasfigura atemporalmente, come un "campo qualificato immateriale", qualsiasi divenire degli eventi e delle situazioni tutt'intorno presenti.

Questa presenza, a ben guardare, non è nulla di soggettivo, di "interno" o di mentale, poiché essa abita là fuori nella vallata, ed è perfettamente avvertibile da chiunque decida di coglierla e di accoglierla nella zona più fine e sensibile del proprio animo. Essa satura la valle e la trasfigura innalzandola a un livello ontologico altro e più alto rispetto a quello dei semplici fatti che accadono e che succedono, eventualmente variando i gradienti di intensità con cui si manifesta e si fa notare: per es., nei momenti diurni e particolarmente soleggiati, in cui la vallata risuona di uomini e di animali operosi e affaccendati, la presenza si occulta, si nasconde e diviene quasi totalmente inavvertibile, mentre al calar della sera, quando tutto sembra fermarsi e svuotarsi di eventi, la solennità atemporale dello spirito della valle non può fare a meno di colpire gli animi sensibili che si acquietano in contemplazione.

La valle è sempre stata abitata da un simile *quid* misterioso e significativo, che non è mai stato sviscerato e totalmente compreso dagli svariati linguaggi, e dalle numerose e

variegate prospettive psico-logiche, con cui è stato di volta in volta interpretato e soggettivamente vissuto.

Proprio per questo è fondamentale non confondere lo spirito della valle con i contenuti del cosiddetto mondo interno o mentale, come i sentimenti e i moti dell'animo, gli oggetti immaginari o ideali, i concetti del pensiero puro, ecc.

Come si ricorderà alla luce di quanto approfondito nella prima parte, i contenuti del mondo mentale, o soggettivo che dir si voglia, appaiono sempre in una sorta di chiusura separata e isolata dal mondo esterno, e questo vale anche per i contenuti intersoggettivi e comuni a tutti i soggetti empirici, poiché anche i concetti universali, così come eventuali categorie o schemi mentali di stampo più o meno kantiano, sono di casa in uno spazio *interno*, anche se comune ai vari individui.

Per quanto riguarda il tumultuoso avvicinarsi dei moti dell'animo, dei sentimenti e delle aspettative di ordine *psicologico*, essi sono costantemente mutevoli e cangianti, assalendo e sbalottando qua e là i soggetti che li subiscono, e a cui sono abbarbicati e avviluppati.

Chi è troppo coinvolto nelle aspettative di ciò che potrebbe accadere in un certo ambiente, chi è costantemente agitato da colorazioni emotive cangianti e variegate, così come chi è eccessivamente affaccendato in occupazioni di vario genere, sarà proprio chi *non* capterà, o noterà solo rapsodicamente e di sfuggita, l'atemporalità immutabile e imperturbata dello spirito di un luogo.

E' questo il motivo per cui la saggezza dei mistici di ogni tempo e di ogni luogo ha sempre esortato gli uomini a superare, e in un certo senso a "uccidere", la sfera psichica e psicologica, e a mettere a tacere il rumore di fondo dei capricciosi e volubili stimoli corporeo-sensoriali: solo in questo modo è possibile "fare il vuoto", predisporre lo spazio adatto e preparare il giusto ambiente all'irruzione di un livello ontologico superiore, oltre-psichico e oltre-sensoriale, che difficilmente verrebbe notato da chi fosse, costantemente e continuamente, intento a inseguire i propri moti dell'animo, o i propri desideri materiali e carnali.

Insomma è importante, a un certo punto, *fermarsi*, dimenticando, almeno per un po', tutto ciò che deriva dalla corporeità, dalla prassi, dalla soggettività e dalla mente: solo così potremo notare i significati immateriali dei luoghi naturali, i quali trascendono, in modo netto e radicale, la temporalità diveniente della soggettività, della natura e della storia.

Gli spiriti dei luoghi si possono notare, con chiarezza ed evidenza, proprio al placarsi e al diradarsi di tutto ciò che è soggettivo, mentale, psicologico o pratico. Essi si manifestano nei momenti in cui dimentichiamo noi stessi, sospendendo, almeno temporaneamente, il

brulichio fuorviante e chiassoso della nostra soggettività e dei nostri scopi pragmatici e operativi: proprio per questo l'uomo moderno fatica e notarli, dato che egli vive in un tempo in cui gli elementi pratico-corporei, soggettivi e psicologici, anziché essere contenuti e disciplinati entro limiti rigorosi e precisi, assumono dimensioni ipertrofiche poiché vengono, volutamente e sfrontatamente, dilatati oltre la loro naturale misura – la modernità è tutta compiaciuta del fatto di “liberare” i desideri psichico-corporei, a lungo repressi e negati, senza capire che solo a partire da un loro serio e disciplinato contenimento, che li metta sovente a tacere, possono apparire e manifestarsi piani ontologici superiori e assai più significativi (l'ipertrofia della corporeità e della psiche finisce spesso col diventare, purtroppo, l'oblio e la morte dello spirito).

Ora, tuttavia, torniamo nella nostra valle espressiva e silenziosa, per cercare di descrivere almeno una caratteristica del significato essenziale che la permea e la trasfigura.

Ebbene, uno degli aspetti più rimarchevoli dello spirito che rende significativa un'imponente e profonda vallata è il suo carattere *solenne e imperturbato*.

La presenza spirituale, di cui la valle è satura e ricolma, si pone ad un livello *superiore e più nobile* rispetto ad ogni *fatto* naturalmente descrivibile e codificabile.

La solennità (di qualcosa) implica una differenza radicale, di rango e di valore, rispetto a tutto ciò che è transeunte, temporale e diveniente: ciò che è solenne non può essere intaccato dallo scorrere del tempo, del divenire e del mutamento, a meno che non si tratti di una semplice impostura, tipica di qualcosa che *si finga* solenne senza in realtà esserlo.

Una cerimonia, per es., può cercare di *apparire* solenne, mentre in realtà può essere, in certi casi, una farsa costruita ad arte, per incoronare o per celebrare un impostore o un omiciattolo qualsiasi.

Ma il modo in cui appare e si manifesta lo spirito della valle non ha nulla di artefatto o di artatamente predisposto: al contrario, in questo caso tutto ciò che appare è autentico e perfettamente sincero, poiché non è il frutto di alcuna intenzione subdola o calcolata.

Lo spirito della valle “sembra esistere da sempre, e la sua azione non si esaurisce mai”: esso non è una cosa fra le altre, un oggetto che esiste in un certo periodo o un evento qualsiasi che accade e succede. E' apparso a un certo punto, scendendo ad abitare le forme geologiche che si sono originate nel tempo, e a un certo punto, quando la valle cesserà di esistere, esso scomparirà, tornando nel “retro-spazio” misterioso in cui tutte le realtà immateriali si ritraggono quando escono dalle quinte del mondo.

Il suo carattere solenne, imperturbato e atemporale lo pone ad un rango, ad un livello, *totalmente altro* rispetto a qualsiasi oggetto, evento o fatto reale o possibile: per questo la

nostra sensibilità avverte che esso non può essere causato, o generato, da qualche fatto di natura, poiché i fatti possono causare o originare soltanto altri fatti, cioè solo contenuti del loro stesso piano, mentre il livello ontologico dello spirito della valle si innalza al di sopra di tutto ciò che è eventuale, cosale-oggettuale o naturale.

La base fisico-naturale può predisporre l'ambiente adatto a ricevere e ad accogliere i fenomeni spirituali, ma non può, in alcun modo, originarli o produrli.

Il manifestarsi di una semplicità intensa, imperturbata e solenne, non intaccata e non agitata da tutto ciò che intorno succede e accade, di un'espressività più nobile e più alta di qualsiasi fatto rilevabile, constatabile e misurabile, si nota anche al nostro inoltrarci in una foresta intricata e profonda, in cui possiamo avvertire "suoni silenziosi", trasfigurati e assorbiti da un silenzio significativo di ordine metaempirico (da non confondersi col silenzio fisico-acustico, il quale è mera e semplice assenza di rumore).

Anche in questo caso ci troviamo a tu per tu con una presenza eccedente, sovrabbondante, irriducibile a qualsiasi evento, oggetto o fatto, e anche alla somma, o alla conformazione strutturata, di tutti i fatti presenti in quel luogo: a una presenza che non è dentro di noi, o in noi, ma che dimora tutt'intorno, abitando immaterialmente lo spazio; anche in questo caso si tratta di una presenza solenne e atemporale, che non è mai mutata nel corso del tortuoso divenire delle forme naturali del bosco e della foresta, colorando atemporalmente, come un campo qualificato stabile e invariante, un'intera serie di eventi passati, presenti e futuri.

Lo spirito della foresta è un *soggetto*, poiché è un *quid* intenso, autocentrato, onni e non-localizzato, e, soprattutto, ontologicamente denso: esso non trae origine da alcun luogo *fisico* (mai potremmo trovarne la sorgente in un punto precisamente misurabile e localizzabile), e per questo il suo centro ontologico si situa in una regione irriducibile ad alcun *fatto* fisicamente individuabile e precisabile - le sue irradiazioni colmano lo spazio naturale, ma sono emesse e diffuse da una dimensione celata e oltremondana. Per questo esso non è riducibile ad alcuna qualità, ad alcun semplice predicato degli oggetti e degli eventi presenti nello spazio fisico, come, ad es., possono essere il colore delle foglie o la durezza delle pietre. Il suo trasfigurare e saturare l'ampiezza della foresta ha sempre qualcosa di segreto e di enigmatico, come se ci trovassimo di fronte a una profondità non completamente rivelata, le cui parole non sono pienamente comprensibili da qualsivoglia linguaggio umano.

In definitiva, e per concludere, possiamo dire che gli spiriti della foresta, del bosco e della valle vogliono dirci, dalle loro altezze e dalle loro nobili vastità, che noi non dobbiamo restringere e impoverire la nostra visuale, rilevando, come ragionieri meticolosi e pedanti, solo le strutture degli oggetti, degli eventi e dei fatti: perché, se noi affiniamo ed esercitiamo correttamente la sensibilità complessiva del nostro animo, non tarderemo a cogliere, con la globalità del nostro avvertire, un piano ontologico oltrenaturale e immateriale, atemporale e imperturbato, che supera, contiene e comprende tutto ciò che accade e diviene.

20. Il sole

Ora cercheremo di descrivere, il più accuratamente e il più realisticamente possibile, alcuni aspetti del sole inteso come fenomeno originario.

Cercheremo di mettere a fuoco le modalità genuine e globali con cui il sole si mostra fenomenologicamente, prima dell'astrazione restringente che l'ha ridotto a una pura massa estesa di gas dinamici e infuocati.

Il sole, come appare originariamente, non è mai stato un nudo fatto di natura, sul quale, secondariamente e successivamente, siano state "proiettate" serie di significati, o di impressioni, presenti soltanto nella nostra mente o nella nostra sfera psicologica.

Al contrario, il sole si manifesta *anzitutto* come una ricchezza significativa e sovrabbondante, che va ben oltre ciò che il pensiero moderno intende quando parla di "fatto naturale" misurabile e quantificabile: questa sua ricchezza fenomenica è proprio ciò che noi cercheremo di descrivere e di mostrare, e costituisce la *realtà autentica* del sole, ossia il modo primigenio con cui il sole si offre e si manifesta a chi lo colga con lo sguardo ad ampio raggio della propria sensibilità complessiva.

Naturalmente, come al solito, ci limiteremo a descrivere *alcuni* aspetti di questa realtà, senza nessuna pretesa, e senza alcuna presunzione, di esaurirla completamente.

Ora, cominciamo a riflettere sulle caratteristiche del calore del sole, di quel calore che avvertiamo sulla nostra pelle quando, ad es., ci riscaldiamo al contatto dei suoi raggi e della sua luce (una luce calda che *sentiamo*, mentre quella delle stelle e della luna è fredda, e noi ci limitiamo a vederla senza percepirla globalmente).

Ebbene, ciò che colpisce di questa luce calda, di questo calore irradiato, è l'*unità indissolubile di materia e spirito, di fatto naturale e valore oltrenaturale*.

Il sole, infatti, non riscalda mai soltanto fisicamente: il suo calore comincia già ad essere un fenomeno *trascendente e spirituale* - esso non riscalda mai solo il corpo, ma sempre anche l'anima e lo spirito. Ad avvolgerci non è mai, solo e soltanto, una pura energia fisico-naturale, poiché noi ci sentiamo "nutriti" da un intenso tepore che è, immediatamente e ad un tempo, *buono e valido* indipendente dagli effetti che provoca sul sostrato energetico-materiale.

Certamente il calore del sole può diventare eccessivo e insopportabile, può perfino ustionare e bruciare, ma questo, in ultima analisi, dipende da noi, dipende dall'imprudenza di chi si espone troppo all'intensità straordinaria dell'assoluto. Il sole può diventare implacabile, può bruciare e inaridire, per giorni e giorni, le campagne e le distese dei campi coltivati. Questo, però, non significa il suo disgiungersi dal *significato spirituale* che esso comunque irraggia: soltanto, la fragilità della natura e dei corpi umani non regge, o fatica a reggere, il contatto diretto con un valore super-concentrato, per cui abbiamo sempre bisogno di filtri, come nuvole, piogge e ombre, che in qualche maniera stemperino e addoliscano l'accecante e bruciante sua luce.

Comunque, e ad ogni modo, il calore del sole scende da un'altezza che non è mai soltanto fisica, per cui il sole si situa, dal punto di vista dell'evidenza fenomenologica, sul limitare tra materia e spirito, sulla linea di confine che unisce l'esistere al valore.

Il sole reale, concreto, è una massa infuocata che non è mai *soltanto* una massa infuocata, è un fatto di natura che è sempre *più* di un fatto di natura. Per questo il suo è un calore che giunge da regioni anche suprafisiche, come se il sole non appartenesse mai soltanto alla chiusura di ciò che è mondano e praticamente efficace.

La natura, dal canto suo, se abbandonata a se stessa si raggela nei brividi di solitudine di ciò che è umido, freddo e semibuio, come lo sono certe giornate grigie e livide che attendono di essere riscaldate dai raggi propizi e rassicuranti.

Il sole salva la natura dalle sue paure ancestrali, dal suo essere, di per se stessa, irrigidita e in attesa di aprirsi e di manifestarsi: perché se la base fisico-mondana non viene soccorsa e aiutata da ciò che la supera e la travalica essa non riesce a liberarsi dalle sue esitazioni titubanti e intirizzate, come se ci fosse bisogno, comunque, di un incoraggiamento deciso e buono che viene dall'alto, cioè dall'esterno.

Per questo c'è una certa analogia tra il sole e l'amore: l'amore è un tepore spirituale che salva e riscalda le anime sole e insicure, aiutandole a realizzarsi e a ritrovarsi, così come il sole, il "gran sole carico d'amore", sprigiona la carica vitale che aiuta i semi e la terra a dischiudersi e a fiorire.

Lo spirito del sole, di cui abbiamo tratteggiato un rapido bozzetto fenomenologico, è la costante oltrenaturale e oltremondana che, stabilmente e invariabilmente, trasfigura, permea e attraversa il sole inteso come fatto di natura, ossia il sole misurato e soppesato dagli astronomi e dagli scienziati.

C'è qualcosa, del sole, che nessun organo di senso localizzato, come nessun congegno sperimentale appositamente costruito, potrà mai percepire e captare, ma che la nostra anima, intesa come sensibilità globale e complessiva, coglie e afferra benissimo, con perfetta e palmare evidenza: si tratta del significato, immateriale e reale, che lo abita e lo rende spiritualmente intenso ed espressivo (mentre, come si ricorderà, l'intensità fisico-naturale è tutt'altra cosa, appartenendo ad un piano altro e diverso da quello dell'intensità spirituale).

Un tale significato è ontologicamente profondo, per cui nessun linguaggio umano, e nessuna categoria interpretativa di cui disponiamo, potrà mai esplorarlo nella sua ricca totalità.

Tuttavia possiamo cercare di tradurre, nei nostri linguaggi, alcuni messaggi irradiati dal suo centro ontologico denso: e le parole che siamo riusciti a decifrare, e a comprendere almeno parzialmente, ci hanno sempre detto, e sempre ci diranno, che la base fisico-naturale non è autosufficiente, poiché, per fuoriuscire dal timido seme in cui è rinchiusa, e per superare le sue timorose esitazioni, essa ha bisogno di una fonte di calore proveniente da regioni alte, più vaste del mondo e inesaurite dal mondo.

21. La zona media dell'apparire e i significati essenziali dell'apparenza

Gli spiriti dei luoghi e della natura che abbiamo descritto e tratteggiato, in modo piuttosto scarno e appena abbozzato, sono solo alcuni esempi, poiché, per articolare una completa fenomenologia dei luoghi naturali, occorrerebbe un'opera vastissima, interamente dedicata a questo scopo. Forse, addirittura, dovrebbe trattarsi di un libro infinito, che non potrà mai essere concluso, e che la letteratura e la poesia di ogni tempo e di ogni cultura scriveranno nel corso di tutte le epoche anche future.

L'importante comunque è, ai fini delle nostre ricerche, rendere l'idea di cosa intendiamo quando parliamo di spiriti dei luoghi e dei fenomeni naturali.

L'idea in fondo è molto semplice: qualsiasi luogo o fatto naturale non è mai solo, perché non si presenta mai *soltanto* nel suo essere fattuale, cioè cosale e/o eventuale.

E', semmai, il risultato tardivo di una serie di astrazioni restringenti e riduttive, ad avere chirurgicamente isolato, in modo artificioso e innaturale, i fatti dalle realtà immateriali che li abitano, li permeano e li trasfigurano.

La tendenza moderna, tipica degli ombrosi cultori del sospetto e del dubbio, si compiace e si gloria di diffidare dell'apparenza, senza più lasciarsi andare agli ingenui e facili entusiasmi di chi, spontaneamente e immediatamente, si affida allo splendore e al valore di ciò che appare e si manifesta.

Dato che i fatti che immediatamente appaiono sono contagiati da prospettive soggettive che li fanno *sembrare* in un certo modo, essi, sostanzialmente, non vanno presi sul serio, poiché la realtà è ben altra, e, quasi sempre, coincide con un mondo astratto, schematico e incolore, che è visibile soltanto nell'oscurità di un tetro e grigiastro "schermo mentale".

I fenomeni, per come appaiono immediatamente, risultano declassati, deprezzati e sviliti: di conseguenza vengono considerati inessenziali e apparenti anche i significati e le intensità espressive che essi irradiano ed emanano, e che, attraverso di essi, si manifestano e risplendono.

Detto altrimenti, secondo lo scetticismo riduzionistico tipico della forma mentis moderna, gli oggetti, gli eventi e i fatti, appartenenti al livello della materia-energia organizzata, sono *opachi*, nel senso che rimandano solo e soltanto, se vengono considerati in se stessi, al piano della base fisico-naturale – e se talvolta sembrano luminosi, essi sprigionano una luce soltanto intramondana, in grado di appagare, semmai, unicamente le curiosità verso ciò che è chiuso nel recinto del mondo. Tutto ciò che va *oltre*, tutte le iridescenze che travalicano luci interessate, mondane e immanenti, sarebbe, solo e soltanto, frutto di proiezioni soggettive *sui* fatti, in modo che la loro opacità risulterebbe, per così dire, "dipinta dall'esterno" con una mano di vernice derivata unicamente da quanto è deciso, immaginato o costruito, dai vari soggetti.

Questo processo, con cui viene sistematicamente negato qualsiasi *significato spirituale e immateriale delle cose stesse*, qualsiasi senso che non si riduca a fattori mondani e naturali, oppure a proiezioni storiche, psicologiche e soggettive (di per stesse labili e inconsistenti), colpisce soprattutto la zona media dell'apparire naturale delle cose, ossia le modalità con le quali il mondo ci appare nel momento in cui lo guardiamo senza sforzo, contemplandolo serenamente senza l'ausilio di protesi tecnologiche con cui una simile zona media venga superata, svilita e ridotta a illusoria e ingannevole apparenza.

Prendiamo, ad es., il manifestarsi della luna in una notte serena, tersa e suggestiva.

In questo caso è innegabile che la volta celeste appaia permeata e trasfigurata da un significato oltremondano e atemporale, da un *quid* magico e misterioso che si libra al di sopra di ogni divenire e di ogni vicenda immanente e storica: un tale *quid* non è un oggetto o un evento interno o psicologico, che possa essere immaginato o visto nella chiusura della mente o della soggettività: al contrario, si tratta di una presenza immateriale che abita lassù, come se la luna e la volta celeste fossero immerse in qualcosa che supera, in senso decisivo ed essenziale, il piano della definita e precisa misurabilità fisica.

La volta celeste è avvolta e compresa da un significato sovratemporale che appare *nel* cielo fisico e nel mondo, ma che non è *del* cielo fisico e del mondo.

Gli antichi, il cui errore madornale è stato, spesso e volentieri, quello di confondere il piano fisico-materiale col livello immateriale e spirituale, hanno *identificato* il significato spirituale della luna e della volta celeste con gli oggetti astronomici in essa presenti: in questo modo è nata l'*idolatria*, ossia la tendenza a divinizzare gli oggetti e gli eventi, e, al contempo, a reificare e a oggettivare i significati immateriali e il livello spirituale.

Quando dunque gli astronomi moderni, da Galileo in poi, hanno scoperto che la luna e le stelle sono oggetti fisico-naturali come tutti gli altri, pieni di imperfezioni, di irregolarità e di aspetti storico-temporali dinamici e mutevoli, il significato che esse irradiano quando vengono contemplate dalla zona media da cui normalmente risultano visibili è stato declassato a mera apparenza, come se esso fosse il frutto di un illusorio e ingannevole effetto di lontananza.

In fondo i riduzionisti moderni hanno commesso lo stesso errore degli antichi idolatri, con le loro superstizioni e le loro ingenuie identificazioni. Infatti, anche la forma mentis moderna muove dall'*identificazione* dei fatti coi significati immateriali che li permeano e sembrano trasfigurarli: solo che, per la mentalità materialistico-riduzionistica, i fatti che si mostrano nella zona intermedia dell'apparenza sono labili e ingannevoli impressioni che non corrispondono alla realtà, per cui, alla fin fine, come si butta via l'apparire illusorio dei fenomeni, così si svilisce a mera "illusione soggettiva" la sfera dei significati che *attraverso* i fenomeni si manifestano e appaiono.

In entrambi i casi non si comprende la specificità delle realtà immateriali e dei fenomeni spirituali, i quali, come abbiamo ampiamente mostrato nella prima parte delle nostre ricerche, appartengono ad una classe di fenomeni del tutto autonoma e peculiare, irriducibile a oggetti, a eventi e a fatti fisico-naturali, e anche a contenuti soggettivi interni e mentali.

Le realtà immateriali appaiono “in filigrana” *attraverso* i fatti naturali, irrompendo anche, talora, nelle menti e nelle soggettività che le colgono e le accolgono con animo aperto e fiducioso (mentre gli spiriti scettici, sospettosi e diffidenti, si chiudono ad esse rifiutandole come erronee apparenze).

Per tornare alla luna che risplende magicamente nella notte tersa e limpida, l'importante non è la struttura fisico-materiale del corpo celeste, ma il *significato* da essa irradiato nel momento in cui viene contemplata da una certa distanza, che è, più o meno, la distanza con cui viene osservata dalla superficie della terra. La luna e la volta planetaria esprimono comunque un *quid* oltrenaturale e sovratemporale che le trasfigura e le satura, e che abita nel cielo *senza identificarsi con gli oggetti astronomici*, ma comprendendoli e ricomprendendoli nella propria profonda espressività: la pura intensità del significato si mostra, senza diluirsi e senza occupare spazio alcuno, attraverso lo spazio fisico-astronomico, rendendolo spiritualmente vivo ed espressivo, cioè salvandolo dal suo essere soltanto fisicamente e mondanamente esteso.

Tra l'altro, la consapevolezza della differenza ontologica tra le realtà immateriali e i fatti naturali ci insegna che i significati procedono sempre *oltre le cose*, che essi hanno un'origine “celeste” e non terrena, mentre, forse, l'ingenuità degli antichi e dei moderni è stata quella di legarli alla pietra e di incatenarli alla terra, cioè di identificare i significati coi sostrati concreti attraverso cui essi traspaiono, siano questi sostrati fatti fisici ed esterni, oppure fenomeni mentali, soggettivi o interni.

Attraverso il sembrare e l'apparire delle cose in una certa prospettiva giungono a noi, come captati da particolari “antenne” regolate su certe frequenze, serie di significati immateriali e reali, immutabili e atemporalità: come dire che l'essenziale si manifesta *in* certe prospettive, senza tuttavia esaurirsi nelle prospettive in cui si manifesta - esso appare *nelle* le prospettive, ma non è, di per se stesso considerato, a sua volta una prospettiva.

Dal canto loro gli spiriti dei luoghi e della natura persistono, immutati e invariati, nel variopinto e intricato avvicinarsi delle molteplici modalità soggettive con cui, di volta in volta, il mondo viene interpretato e vissuto: essi non variano la profondità delle parole atemporalità che costituiscono il loro linguaggio, un linguaggio ultraumano e ultrasoggettivo che, da tempo memorabile, si esprime silenziosamente nel mondo.

Il variare delle prospettive e dei punti di vista può modificare il modo di apparire degli oggetti e degli eventi, poiché, come si ricorderà, questi ultimi hanno sempre una *struttura* le cui parti possono di volta in volta modificarsi a seconda dei lati e degli aspetti che vengono considerati.

Ma le realtà immateriali che appaiono “in filigrana” attraverso gli oggetti e gli eventi sono *quid* non strutturali, che non possono variare e modificarsi sotto l’azione distorcente o informante di categorie interpretative, o di apparati percettivi che possono far presa e modificare solo entità *composte*, ossia consistenti di parti integrate e giustapposte.

Per questo, come abbiamo notato nella prima parte, le realtà immateriali possono solo *apparire o scomparire*, oppure variare i gradienti di intensità con cui appaiono e si manifestano: potrebbero esistere mondi, o contesti, in cui esse non riescono ad entrare e a mostrarsi, oppure può capitare che, in certi particolari momenti, esse faticino a tralucere e a risplendere, per i motivi più diversi e molteplici. Ma i fenomeni spirituali, di per sé, non si modificano e non variano qualitativamente, resistendo a qualsiasi intervento informante (o deformante) di questa o di quella prospettiva soggettiva o individuale.

Il *quid* suggestivo e misterioso che trasfigura il cielo stellato può scomparire improvvisamente se ci avviciniamo troppo ai corpi celesti, così come può sparire il significato immateriale di un dipinto se ci approssimiamo ai colori che lo compongono. Ciò non significa, tuttavia, che esso venga modificato o creato dalle prospettive da cui viene considerato: semplicemente, esso *appare* solo a certe condizioni e *attraverso* certe prospettive, per poi scomparire e uscire di scena, e per riapparire di nuovo, da qualche parte all’orizzonte, trasfigurando e permeando lune, mondi e pianeti di forme e colori magari a noi totalmente inconcepibili.

Ritenere che esso sia originato dal soggetto, o da elementi interni o psicologici, vuol dire, a nostro parere, ridurlo a un oggetto o a un evento mentale che esso in realtà *non* è, così come non è un *fatto* appartenente al piano naturale della materia-energia organizzata.

Del resto, non è forse vero che anche l’individualità, unica e irripetibile, di una persona, non sempre traspare limpida e pura dal suo corpo vivo, dalle sue azioni e dalle sue opere? Sovente essa si perde, si insabbia e si offusca nei momenti in cui la persona non è pienamente presente a se stessa, e dunque, anche in questo caso, notiamo la differenza tra l’intensità espressiva di una realtà immateriale e gli oggetti e gli eventi (psico-somatici) in cui quest’ultima, più o meno vivacemente, si manifesta e si esprime.

Torniamo così al *significato oltrelinguistico*, e ultrasoggettivo, che rende *veri e autentici* gli spiriti dei luoghi, come vere e autentiche sono le persone che amiamo e stimiamo (irriducibili, a loro volta, a strutture linguistiche o sintattiche).

Nel momento in cui le realtà immateriali vengono, in qualche maniera, tradotte e interpretate con le reti linguistico-concettuali, la loro luce comincia in qualche misura ad offuscarsi, come la luce del sole quando è fratta e rifratta da multiformi fronti nuvolosi che

la diffondono tutt'intorno, rendendola sopportabile e mite, ma, al contempo, sottraendole un po' del suo smalto e del suo vigore.

Possiamo perfino presumere che le parole ultrasoggettive dei luoghi naturali si esprimano pienamente, nella loro purezza, soltanto quando *nessuno le ascolta e le interpreta*, poiché ogni interpretazione finisce col tralasciarne almeno alcuni significati originari e autentici. Lo spirito della valle, ad es., abita i paesaggi deserti, le notti vuote in cui soffia un vento inascoltato, e, forse, solo in questi momenti esso dice tutto, ma proprio tutto ciò che ha da dire; mentre al sopraggiungere dei soggetti, che cercano di tradurre i suoi significati nei propri linguaggi specifici e determinati, e nelle proprie categorie interpretative, la pienezza della sua profondità in qualche misura comincia ad offuscarsi, ad essere fraincesa ed equivocata.

Per questo i nostri linguaggi possono solo sperare di avvicinarsi al centro ontologico degli spiriti dei luoghi e della natura, magari cercando di descrivere, o di tradurre nei propri codici, certe loro suggestive ed espressive sfumature: fermo restando che solo se usciamo di scena, lasciandoli soli e indisturbati, possiamo immaginare che essi esprimano, in modo inappariscnte e inaudito, tutti i loro segreti.

LA BELLEZZA

1. *La bellezza come realtà immateriale*

In questo capitolo cercheremo di descrivere, il più accuratamente e precisamente possibile, alcuni aspetti del fenomeno originario della bellezza, inteso in senso assolutamente lato e generale, al di là di ogni possibile distinzione, filosofica e analitica, dei suoi vari aspetti e delle sue varie tipologie (come il bello inteso in senso classico, oppure il sublime, il fascinoso, il grazioso, l'ammaliante, ecc.).

In generale possiamo dire che è abitato dal fenomeno originario della bellezza (intesa nel senso più generale possibile) qualsiasi oggetto, evento o fatto che risulti *significativamente espressivo*, o *espressivamente significativo*.

E' impossibile, in altri termini, non trovare qualcosa di bello (in senso lato) in ciò che irraggia un significato profondo, o profondamente sentito o avvertito.

In tal senso, anche se talvolta è difficile ammetterlo, possono essere a loro modo belli anche e perfino elementi tragici e distruttivi, violenti e "demoniaci", che poco o nulla hanno a che fare con ciò che è eticamente buono, salubre o rassicurante (anche se non sempre è così, perché la luce della bellezza non può non diffondersi, ad es., su un gesto nobile e puro; ma talvolta questa luce può anche assumere riflessi sinistri e inquietanti, enigmatici e terribili).

Cercheremo di *descrivere fenomenologicamente* la bellezza tenendo gli occhi bene aperti, ed esercitando fino in fondo la nostra sensibilità originaria e complessiva.

In questo modo non potremo fare a meno di dissentire profondamente dal pregiudizio, così diffuso ai nostri tempi dove il relativismo e il soggettivismo trionfano, secondo cui la bellezza sarebbe qualcosa di "interno" e di soggettivo, di non presente realmente nelle cose: "il bello è ciò che piace", oppure "la bellezza è negli occhi di chi guarda", sono modi di dire che rivelano, a nostro giudizio, un fraintendimento radicale del fenomeno originario della bellezza.

Le nostre ricerche e le nostre descrizioni, spero, mostreranno che la bellezza, lungi dall'essere una proiezione o una produzione soggettiva e mentale, è un *fenomeno immateriale e reale*, o almeno appare originariamente come tale, nel senso che non

possiamo fare a meno di considerarlo tale sul piano concreto, pratico ed esistenziale – il che significa, detto in altri termini, che anche il filosofo relativista e soggettivista, nonostante tutte le sue possibili elucubrazioni, non potrà esimersi dal considerare *realmente* bello tutto ciò che lo appassiona e lo colpisce coi suoi profondi significati.

Vedremo che la bellezza ha tutte le caratteristiche che contraddistinguono le realtà immateriali, che ora non ripetiamo per non tediare il lettore con inutili riprese di ciò che ormai dovrebbe risultare conosciuto, ma che emergeranno di volta in volta, in modo spero limpido e chiaro, nel corso delle nostre descrizioni e delle nostre considerazioni.

La bellezza è *reale* perché, originariamente, dimora nel mondo e non nella mente o nella soggettività, pur potendo irrompere *anche* nella soggettività, trasfigurando e permeando, talora, contenuti interni, soggettivi e/o mentali; inoltre, essa possiede i due requisiti essenziali per considerare qualcosa reale e non meramente illusorio, ossia il requisito dell'atemporalità e dell'indifferenza al flusso temporale, e dell'indipendenza dai mutamenti delle prospettive, interne o individuali, con cui viene di volta in volta riguardata e considerata – il che significa, detto altrimenti, che essa traspare e traluce *attraverso* le prospettive e *nelle* prospettive, senza tuttavia esaurirsi in esse e ridursi ad esse (il che, come vedremo, ci aiuterà a spiegare, almeno in parte, alcuni aspetti della sua *apparente* relatività e variabilità).

La bellezza è *immateriale* poiché, pur essendo visibilissima dai “sensori dell'anima”, che la notano perfettamente e chiaramente “là fuori”, non è tuttavia in grado di impressionare, neppure in forma di orma o traccia, sensori localizzati naturali o artificiali, come, ad es., specifici organi di senso oppure macchinari sperimentali appositamente costruiti – per questo essa non appartiene al piano della materia-energia organizzata, ma ciò non significa che si tratti di un fenomeno soggettivo, mentale o irreale, presente soltanto nella mente o nell'interiorità dei soggetti senzienti e percipienti.

2. Cosa *non* è la bellezza

Cominciamo, dunque, a descrivere il fenomeno generale della bellezza tenendo bene aperti gli occhi della nostra sensibilità complessiva.

Anzitutto dobbiamo escludere alcune possibilità, distruggendo prima di costruire.

Partiamo da una considerazione addirittura scontata, per non dire banale: sicuramente la bellezza *non è un oggetto*, se, con questo termine, ci riferiamo a ciò che è stato definito e circoscritto nella prima parte delle nostre ricerche.

Una “cosa” o un *oggetto*, come si ricorderà, è un fenomeno che possiede le seguenti caratteristiche: anzitutto è *considerabile di per se stesso*, spiccando chiaramente su uno sfondo logico o fisico; è *compatto* e ha un carattere concluso, esibendo una *struttura* fatta di parti com-presenti nello spazio fisico o logico; di conseguenza è *esteso* (nello spazio fisico o logico), ma non è mai di per se stesso intenso, poiché l'intensità, come abbiamo più volte notato, non appartiene agli oggetti; infine è *chiuso e impenetrabile*, nel senso che non può fondersi con altri oggetti senza perdere la propria identità costitutiva.

Ora, è evidente che la bellezza non è una “cosa”, che essa non è un oggetto, poiché, sicuramente, in essa mancano le caratteristiche che abbiamo appena considerato.

La bellezza, tuttavia, *non è neppure un evento*.

Gli eventi, come ricorderete, sono (come gli oggetti) fenomeni *strutturati*, solo che la loro struttura non emerge sincronicamente, ma si distende nel tempo, in una serie di fasi diacroniche e successive (che possono essere anche del tutto omogenee fra di loro).

Gli eventi e gli oggetti hanno in comune il fatto di avere una struttura e di non essere in se stessi intensi, poiché è intenso ciò che non si diluisce nello spazio e/o nel tempo, manifestandosi come un “punto adimensionale” attraverso l'estensione spazio-temporale.

Ebbene, il fenomeno originario della bellezza si manifesta come un puro *quid senza forma e senza struttura*, come una sorta di “luce” che permea e trasfigura certe strutture, o che sgorga da esse, senza tuttavia essere, di per sé considerato, composito e articolato.

La bellezza è *pura intensità*, che può tralucere e brillare *attraverso* gli oggetti e gli eventi, senza tuttavia risolversi mai in un oggetto o in un evento (anche se, indubbiamente, è un evento il fatto che la bellezza si mostri per un certo periodo e a certe condizioni, gli oggetti e gli eventi essendo le “finestre” attraverso cui la sua pura intensità compare e si mostra).

Stabilito dunque che la bellezza non è né un oggetto, né un evento, sembrerebbero restare soltanto due possibilità: o essa si risolve in un *sentire interno e soggettivo*, nel senso che finisce col coincidere con ciò che un soggetto sente o avverte “dentro di sé”; oppure è *un modo d'essere delle cose stesse*, nel senso che appartiene alle cose come una loro proprietà costitutiva, la quale appare *con* le cose e *nelle* cose, potendo, naturalmente, trasfigurare e permeare anche contenuti interni o soggettivi.

Nei prossimi paragrafi mostreremo che il fenomeno originario della bellezza non può ridursi a un sentire interno o soggettivo, ma che, al contrario, esso è un modo d'essere delle cose, una loro proprietà o modalità di manifestazione, che può, eventualmente (ma non necessariamente) causare, o provocare, certe reazioni di ordine emozionale o soggettivo.

Resterà in sospeso se questo modo d'essere delle cose, che è la bellezza, possa o meno ridursi a una *qualità*, a un *predicato* degli oggetti, degli eventi e dei fatti, ma questo è un problema che non affronteremo subito, riservandoci di analizzarlo successivamente.

3. *Il carattere sorgivo e autonomo come caratteristica fenomenologica essenziale della bellezza*

La bellezza ha una caratteristica che, a mio giudizio, è essenziale e determinante, nel senso che è quasi, oserei dire, la condizione senza la quale qualcosa non può apparire *veramente* bello e significativo.

Si tratta dell'essere *sorgivo e autonomo*.

Possiamo sintetizzare tale caratteristica in questa semplice frase: *le cose belle sono sempre stelle, e mai pianeti*.

Il che significa, molto semplicemente, che, nonostante tutte le elucubrazioni intellettuali possibili e immaginabili, e nonostante tutti gli arzigogoli mentali degli scettici, dei relativisti o dei filosofi in generale, *qualcosa può apparire veramente bello solo se la sua bellezza sgorga sorgivamente dalla cosa stessa, come un raggio da una stella*.

Noi possiamo appassionarci profondamente a qualcosa, avvertendolo e cogliendolo come profondamente espressivo e significativo, se, e solo se, avvertiamo la sua bellezza come una sua proprietà *costitutiva e intrinseca*.

In tal senso i soggetti non possono fare a meno di risultare passivi di fronte alla bellezza emanata dalle cose, per cui la direzione vettoriale della bellezza è sempre *dalle cose verso il soggetto*, e mai dal soggetto verso le cose.

Supponiamo, a questo proposito, di innamorarci di una ragazza meravigliosa e affascinante; la bellezza del suo corpo, e del suo spirito, non può fare a meno di ammaliarci e di sedurci. Supponiamo, ora, che qualcuno ci dimostri, inesorabilmente e inequivocabilmente, che il valore estetico che noi avvertiamo intensamente e sentitamente è il semplice frutto di particolari vissuti che derivano soltanto dalla nostra psiche e dalla nostra soggettività, per cui, in questo caso, saremmo noi a proiettare la luce della bellezza sulla ragazza, la quale, in questo modo, diverrebbe un pianeta e cesserebbe di essere una stella. La ragazza ci *apparirebbe* bella, ma, a ben guardare, non lo sarebbe realmente, o meglio lo sarebbe solo sulla base di una proiezione di origine soggettivo e mentale.

Ebbene, io credo che se noi pensassimo *fino in fondo* una cosa del genere, la bellezza della nostra amata comincerebbe con ciò a sbiadire, a spegnersi e ad essere messa in

dubbio, per cui, alla fine, la ragazza perderebbe gran parte della sua malia e del suo fascino.

Cambiando esempio, possiamo pensare all'espressività significativa, profonda, di un capolavoro artistico che ci tocca e ci emoziona fortemente.

Non possiamo fare a meno, in questo caso, di avvertire il capolavoro come qualcosa di *vivo e di sorgivo*, di carico di significati immateriali come un grande albero è carico dei suoi frutti: se cominciassimo a pensare che il capolavoro è tale solo perché noi lo viviamo e lo esperiamo in un certo modo, o solo perché ci proiettiamo sopra significati partoriti e creati dalla nostra mente, ecco che il valore ed il fascino dell'opera d'arte comincerebbero subito a venir meno.

E se qualcuno ci dimostrasse che le emozioni causate in noi dalle straordinarie note del clavicembalo ben temperato sono dovute, solo e soltanto, alla strutturazione biologica del nostro cervello, oppure alla stratificazione psicologica e storica della nostra mente, le quali verrebbero sollecitate in certi modi particolari dovuti soltanto alla nostra conformazione soggettiva?

In questo caso l'opera di Bach cesserebbe di essere considerata un capolavoro saturo e ricolmo di sensi e di significati, per diventare, semplicemente, un *piacevole* intrattenimento dovuto a fattori contingenti e più o meno fortuiti (legati al più o meno casuale andamento dell'evoluzione storica e/o biologica dell'uomo).

Addirittura, possiamo dire che *tanto più la bellezza (di qualcosa) è autenticamente significativa e profonda, tanto meno essa può ridursi a un semplice sentire interno di matrice soggettiva che viene proiettato sulle cose*, anche se, naturalmente, essa può (o meno) provocare risonanze emotive in chi la accoglie nel proprio animo (ma può anche lasciare del tutto freddi e indifferenti gli animi chiusi, impreparati e insensibili).

La bellezza, come tutte le realtà immateriali, può manifestarsi secondo vari gradienti di intensità: quando il gradiente di intensità è basso, o molto basso, i ricchi significati della bellezza faticano a tralucere, ed è proprio allora che restano, soltanto o quasi, eventuali sensazioni piacevoli nel soggetto, non più sorrette, sostanziate o accompagnate dalla profondità di un valore autonomo e reale.

La bellezza sembra risolversi in un sentire interno o soggettivo proprio quando comincia a rinnegare se stessa e a non essere più tale - allora resta solo la piacevolezza, come gioco superficiale di sensazioni che non alludono più a una dimensione profonda, veramente espressiva ed eloquente. Essa è vera e autentica solo se è una *luce propria delle cose*, solo se è un'intensità viva che sgorga e si origina dal loro nucleo essenziale.

Se noi ci accorgiamo che, in qualche caso, non è così, allora ci sentiamo per così dire ingannati, come se fossimo irretiti da un'*apparenza* di bellezza che non è tuttavia realmente tale.

Pensiamo, a questo riguardo, a certi aspetti della cosmesi e dell'eleganza femminile.

La funzione dei cosmetici che le ragazze applicano sul viso non deve ridursi a una sovrapposizione posticcia di una bellezza che nella persona non esiste, come se il trucco si riducesse a una mascherata che si sovrappone alla conformazione originaria del viso e del corpo, senza tuttavia aver nulla a che fare con essa: al contrario, la cosmesi è sincera e non ingannevole se esalta e sottolinea la *realtà* di una bellezza individuale che, magari, in certe situazioni fatica a tralucere e ad emergere. Per es., uno sguardo *di per sé* affascinante e profondo può essere ulteriormente esaltato, e ulteriormente sottolineato, da particolari linee scure applicate intorno agli occhi: ma se scopriamo che si tratta di una patina superficiale puramente illusoria noi restiamo subito delusi, come di fronte a un travestimento senza alcuna profondità e senza alcuna sostanza – ovviamente, anche un semplice travestimento può essere *di per se stesso* bello, ma allora si tratta solo della bellezza *del travestimento* considerato come un fenomeno a sé stante, che nulla ha a che spartire con l'eventuale fascino della persona che lo indossa.

Quanto detto vale per ogni tipo di eleganza: l'eleganza è autentica e raffinata nel momento in cui sottolinea, esalta e fa emergere certe potenzialità *reali* di una persona, tanto a livello fisico che sul piano della grazia spirituale e delle modalità di comportamento (altrimenti si riduce a una messinscena pacchiana, triviale o illusoria).

Queste considerazioni valgono anche nei casi in cui la bellezza (di qualcosa) appaia, per così dire, aggiunta dall'esterno, oppure sembri coincidere con una semplice superficie che nulla ha a che vedere con l'interno fisico di un oggetto.

Pensiamo, ad es., a una splendida ragazza bruna che si tinge i capelli di un biondo luminoso. In questo caso il colore artificiale dei suoi capelli, pur essendo comunque un fenomeno *di per se stesso* bello ed espressivo, parrebbe ridursi a una semplice aggiunta del tutto posticcia, che niente ha a che vedere col nucleo reale della persona.

Eppure, a ben vedere, così non è. Infatti, in questo caso il biondo luminoso dei capelli diventa un simbolo in certo modo "spirituale", emanato e irraggiato dalla fantasiosa creatività della ragazza, la quale, nella sua effervescente e rutilante vitalità, non si trova a suo agio nella persistenza costantemente identica di un solo colore – e se invece così non è, se si tratta di una tinta puramente casuale, che non rivela proprio niente di fantasioso e di creativo, essa non tarda a deluderci, a spegnersi e a perdere smalto e splendore, a

meno di non considerarla soltanto di per se stessa, come un bel colore che non ha nulla a che fare con la persona che dovrebbe interessarci (e anche allora, comunque, il colore è *in se stesso* realmente bello).

Di nuovo vediamo che, per essere veramente e non illusoriamente bella e significativa, la bellezza di un fenomeno deve sgorgare da un nucleo ontologico significativo, attivo e autonomo, il quale, si badi, non necessariamente, e anzi forse mai, si riduce una semplice zona interna intesa in senso biologico o fisico.

E, per cambiare esempio, cosa dire di una parete liscia e rifinita, dipinta di un bel colore azzurro? In questo caso la bellezza della parete sembrerebbe davvero ridursi a un puro effetto superficiale, senza alcuna profondità e senza alcun rapporto con la consistenza reale del muro, la quale verrebbe, addirittura, nascosta e occultata.

Eppure anche qui non dobbiamo equivocare, confondendo il *centro ontologico* di un fenomeno con una semplice zona interna di tipo puramente fisico (la quale può essere a sua volta bella per altri versi, come belli possono essere, a loro modo, i forti sassi e i rudi mattoni grezzi).

In questo caso, infatti, l'elemento autonomo e reale che irraggia, come una stella viva e attiva, la sua propria bellezza, non è il muro fatto di mattoni, il quale, addirittura, viene messo tra parentesi e per così dire neutralizzato. In questo caso l'elemento che si rivela è l'*ambiente accogliente e abitabile*, il quale non è mai riducibile a qualcosa di meramente materiale o pratico. Un tale ambiente è composto, anzitutto, dalle parti dei mobili e delle pareti che si mostrano e che circondano, proteggendoli e accogliendoli, coloro che abitano i locali e la casa. E' il fenomeno dell'*ambiente abitativo* a dover essere *realmente, effettivamente* bello per suggestionare e per affascinare coloro che lo esperiscono (mentre il muro di mattoni è un'altra cosa, con una sua propria bellezza che potrà mostrarsi in altri contesti e in altre situazioni).

Insomma, tanto più le cose sono veramente, autenticamente belle, tanto più la loro bellezza sgorga e deriva dal loro *nucleo reale e autonomo*, e tanto meno essa può ridursi a sovrapposizioni superficiali e apparenti, a proiezioni di ordine psicologico, o a un semplice sentire interno, derivante soltanto da un soggetto che vive ed esperisce il mondo secondo modalità proprie e peculiari.

Ciò che è *veramente* bello, è bello *in se stesso* e *di per se stesso*.

4. *La bellezza è un modo d'essere delle cose, che non può identificarsi con le sensazioni provate internamente da un soggetto*

Intendiamo ora approfondire la tesi per cui la bellezza (di qualcosa) non è una caratteristica risolvibile nell'esperienza interna del soggetto, o in qualche tipo di prassi soltanto soggettiva.

Qualunque "cosa" sia la bellezza, essa è un modo d'essere *delle cose stesse*, che può, eventualmente, causare o provocare sensazioni ed emozioni di vario genere (in senso soggettivo o interno).

E' chiaro che, a questo proposito, dobbiamo stare molto attenti all'uso linguistico delle parole, perché, per es., spessissimo gli aggettivi "bello" e "piacevole" vengono usati come sinonimi, ma occorre fare i dovuti distinguo per cercare di capire qualcosa in modo, per così dire, cartesianamente il più chiaro e il più distinto possibile.

Per il momento sospendiamo il giudizio sull'arduo e millenario problema di "cosa sia la bellezza", e atteniamoci, per adesso, ad alcune considerazioni molto semplici, cercando di *descrivere*, semplicemente, alcuni modi con cui essa *fenomenologicamente* si manifesta.

Qualunque "cosa" sia la bellezza, e in qualsiasi senso essa venga concepita e intesa, essa è comunque *una proprietà delle cose*, anche se, ovviamente, resterà da chiarire di che tipo di proprietà si tratta, in quale gruppo di fenomeni può rientrare, ma, per ora, mi sentirei, abbastanza tranquillamente, di escludere che essa possa rientrare nelle qualità "soggettive", nei predicati che, in realtà, si riferiscono al mondo dell'esperienza interna dei soggetti – così come, in precedenza, abbiamo escluso che la bellezza sia un oggetto o un evento.

L'impressione che la bellezza costituisca un vissuto di ordine soggettivo deriva dalla sua apparente relatività, cioè dal fatto che qualcuno può sostenere che è bello qualcosa che un altro individuo giudica brutto o insignificante (a suo tempo cercheremo di capire le ragioni di questa apparente relatività); ma può anche derivare dal fatto che alla bellezza sembrerebbe inscindibilmente connessa una serie di emozioni piacevoli che, per così dire, qualche soggetto sente "risuonare" dentro di sé.

Eppure, nonostante tutto, a mio avviso è determinante *evitare di confondere i due piani*, quello della bellezza *delle cose* e quello dei fenomeni dell'esperienza interna che vengono *provocati, causati* da una tale bellezza (questi stessi fenomeni possono essere a loro volta belli in se stessi, e per altri versi, ma questo è un tutt'altro discorso, e in ogni caso anche

qui si tratta della bellezza dei fenomeni stessi, non di un “sentimento” di un soggetto che eventualmente li consideri).

Ora, in qualsiasi modo venga considerato l'esser-bello di qualcosa, esso appartiene *alla cosa* considerata: se l'albero che si trova in giardino è un *bell'albero*, è *l'albero stesso ad essere bello*, mentre sarebbe assurdo sostenere che belli sono *soltanto* certi fenomeni dell'esperienza interna di chi eventualmente lo guarda – questi fenomeni potranno essere a loro volta belli in altri sensi, ma in ogni caso non si tratterebbe, allora, della bellezza dell'albero in giardino.

La bellezza del nostro albero può *causare*, può *provocare*, particolari emozioni, particolari sensazioni o “sentimenti” (in senso lato), nell'interiorità di chi lo guarda e lo considera: ma nell'esperienza interna del soggetto *non troveremo neanche un atomo della bellezza dell'albero*, la quale, qualsiasi “cosa” sia, *si trova là fuori, in giardino, insieme all'albero*.

Nell'interiorità, o nell'esperire interno, di chi ammira l'albero, troveremo oggetti mentali o eventi dell'esperienza interna, i quali possono essere a loro volta belli *in quanto tali*, come, ad es., può essere bello un albero anche soltanto immaginato o pensato, o come, per fare un altro esempio, bello può essere un sentimento puro e nobile.

La bellezza si manifesta, fenomenologicamente, come un modo d'essere delle cose, degli oggetti e degli eventi, anche naturalmente degli oggetti e degli eventi ideali o mentali, ma è evidente che la bella e intensa emozione provata ammirando l'albero è la bellezza di quell'emozione, e nulla ha a che vedere con la bellezza dell'albero, che l'ha causata e provocata.

La bellezza *non è un sentimento, non è una sensazione o un'emozione*, anche se può causare, provocare, sentimenti, emozioni e sensazioni in chi la coglie e la accoglie - ma può anche non provocare un bel niente, e ciononostante continua a restare “là fuori”, come una proprietà reale, effettiva, delle cose belle.

Se la bellezza fosse soltanto un “sentire interno, soggettivo”, se essa fosse solo una “sensazione”, o un insieme di “sensazioni” o di contenuti mentali, non si potrebbe più predicare delle cose del mondo, ma si potrebbe dire che sono belle soltanto certe *prospettive soggettive* con cui vengono esperite le cose e le situazioni: il che significherebbe, in definitiva, *distruggere* la bellezza di tutto ciò che ci circonda, sicché alla fine *nulla* sarebbe più *veramente* bello, eccettuata una soggettività, narcisisticamente dilatata a dismisura, che si compiace solo e soltanto di se stessa, o solo e soltanto del *proprio modo di vedere e considerare* il mondo.

Il carattere “oggettivo” della bellezza, il suo manifestarsi come proprietà *delle cose* e non del soggetto - a meno che il soggetto non sia in se stesso bello per altri versi, proprio come una “cosa” fra le altre - resterebbe tale anche se la bellezza fosse *relativa*, cioè se su di essa non ci fosse, come pare non ci sia effettivamente, un accordo unanime.

Io potrei essere entusiasta di un certo modello di automobile che un mio amico, poniamo, considera insignificante o addirittura orribile, mentre lui potrebbe decantarmi un altro modello che a me risulta del tutto indifferente: ciò nonostante, sia io che il mio amico non possiamo fare altro che notare la bellezza delle automobili che ci piacciono come una loro proprietà effettiva, del tutto oggettiva e reale che appartiene *alle automobili*, mentre soggettivo può essere il *piacere*, l'*emozione* causata in noi dall'incontro con ciò che ci appare *in se stesso* bello e significativo - resta ovviamente, per ora, un “mistero”, il fatto che la bellezza si manifesti con una simile variabilità di gusti e di preferenze, ma l'errore, a mio avviso, è partire da qui per ritenere, sbagliando, che la bellezza possa rientrare nell'esperienza interna di un soggetto, come una qualità “soggettiva” che appartarrebbe all'interiorità e alla soggettività.

Del resto, che la bellezza non si riduca affatto a qualcosa di “interno”, di soggettivo o di mentale, lo mostra anche questa semplicissima considerazione: *belli* si possono chiamare, usualmente, gli oggetti, gli eventi, gli animali, le persone, le opere d'arte, e tutti gli altri fenomeni del *mondo reale e concreto*, mentre *piacevoli* si intendono, normalmente, le *situazioni* in cui il soggetto si trova coinvolto nel momento in cui incontra le cose belle e significative.

Per es., non avrebbe senso dire che l'albero in giardino è “piacevole”: esso, semmai, può dirsi *bello*, mentre *piacevole* può essere la *situazione* di trovarsi di fronte a quell'albero, di ammirarlo e di avvertire, “internamente”, emozioni e sensazioni piacevoli *causate in noi* dalla sua bellezza.

A meno che, naturalmente, non si usino le due parole – “bello” e “piacevole” – come sinonimi, scambiandole e confondendole reciprocamente, ma a questo punto ci troviamo di fronte ai “pasticci” e alle confusioni generate, spesso, dall'uso generico e impreciso di certi termini.

E' chiaro che io posso anche parlare di una “bella situazione”, e che, simmetricamente, posso anche dire che un quadro appeso alla parete è “piacevole”.

Spesso le parole sono matasse che attendono di essere sbrogiate, spesso una sola parola allude a una molteplicità di significati in essa “schiacciati” e condensati.

In realtà, quando diciamo che “il quadro appeso alla parete è piacevole”, intendiamo dire che “la bellezza del quadro (qualsiasi “cosa” sia e in qualsiasi senso venga intesa) *provoca* in noi sensazioni piacevoli”.

Ma se l’aggettivo “piacevole” allude, come il suo significato letterale suggerisce, a certe sensazioni interne provate da un soggetto, ad essere precisi solo una situazione, e mai una cosa, può essere piacevole, a meno che non si intenda dire che la bellezza della cosa è la *causa* di una situazione piacevole; al contrario, e simmetricamente, nessuna cosa può essere piacevole, le cose semmai sono belle, mentre piacevoli possono dirsi certe esperienze che certi soggetti provano quando entrano in contatto con esse.

Anche quando diciamo che qualcosa è *meraviglioso*, o *emozionante*, possiamo eventualmente intendere che la sua straordinaria bellezza, la sua notevole espressività significativa, *causa in noi* certe emozioni e certe risonanze emotive: in questo caso una sola parola esprime sia la bellezza (oggettiva ed extrasoggettiva) di qualcosa, sia il sentire interno di un soggetto posto nella situazione di trovarsi a contatto con la cosa stessa (e, forse, sono anche i “pasticci” linguistici come questo che contribuiscono all’erronea convinzione che la bellezza sia riducibile a un alcunché di interno, o di soggettivo).

Nel caso, invece, si parli di “una *bella* situazione”, la frase può intendersi almeno in due modi: o intendiamo dire che *la situazione stessa è bella*, come se la situazione fosse un fatto, un evento come tanti altri che può, per così dire, essere permeato dalla luce della bellezza; oppure possiamo usare l’aggettivo “bello” al posto di “piacevole”, e intendere che certe qualità oggettive, reali, delle cose o delle persone che ci circondano, *provocano* in noi sensazioni piacevoli (in senso lato).

In ogni caso, mettendo un poco d’ordine nelle matasse delle parole e nei gomitoli del linguaggio, e andando, per così dire, al sodo, in definitiva non dobbiamo mai dimenticarci di distinguere, qualsiasi siano le parole convenzionalmente adoperate, la bellezza come *modo d’essere reale delle cose*, da eventuali qualità “soggettive”, che alludono, in realtà, a certe particolari *esperienze interne* di un’eventuale soggettività attiva in certe particolari *situazioni*.

5. *La bellezza non può risolversi ed esaurirsi in un rapporto, o in una forma di armonia, che riguarda l’incontro tra il soggetto e l’oggetto*

Abbiamo dunque, fino ad ora, escluso alcune possibilità: abbiamo escluso che la bellezza possa coincidere con un oggetto, oppure con un evento, insistendo sul suo carattere

sorgivo, autonomo e reale, che la rende altresì irriducibile a un semplice sentire interno, di matrice soggettiva e situato “nel” soggetto.

A questo punto dobbiamo tuttavia confrontarci con un’ulteriore possibilità, che finiremo con l’escludere a sua volta, perché non ci sembra una possibilità fenomenologicamente convincente ed evidente.

Si tratta dell’ipotesi, di matrice genericamente kantiana, che la bellezza, pur non essendo un contenuto che si trovi esclusivamente nel soggetto, abbia comunque una matrice soggettiva, nel senso che essa potrebbe risolversi nella *percezione di un accordo, di una armonia e di una sorta di riuscito incontro tra le esigenze interiori del soggetto e le caratteristiche sensibili delle cose.*

In questo caso la bellezza non sarebbe né soltanto soggettiva e interna, né di per sé insita nelle cose, ma sarebbe il risultato di un incontro tra le caratteristiche dell’oggetto e le facoltà del soggetto. L’uomo percepirebbe il bello quando l’oggetto sensibile su cui egli riflette si presenta in accordo con le sue esigenze di libertà e di gratificazione interiore.

In altre parole, la bellezza sarebbe una specie di miracolo: nel momento in cui siamo ammaliati e affascinati da qualcosa di meraviglioso, noi non lo percepiamo più come l’espressione di una natura indifferente, meccanica e fredda, interamente avvitata sulla propria efficiente operatività, ma, al contrario, sentiamo che la cosa bella in qualche maniera *ci viene incontro*, perché risulta pienamente conforme a ciò che ci piace e a ciò che amiamo, a ciò che desideriamo e a ciò che vogliamo.

La bellezza sarebbe la magica, sorprendente eliminazione del contrasto, dello iato crudele tra le nostre esigenze interiori e un mondo naturale indifferente e spietato, come se la natura, miracolosamente, cominciasse a sorriderci, ad amarci e a considerarci importanti e significativi.

Ora, non metto in dubbio che la percezione di questa sorta di armonia, di consonanza tra il soggetto e l’oggetto possa essere, o sia effettivamente, uno degli aspetti importanti e significativi di tutto ciò che risulta bello in senso lato e generale: ciò che, invece, non mi appare affatto convincente, è che la bellezza possa *esaurirsi e risolversi totalmente* in un simile rapporto.

Infatti, se la bellezza fosse, *solo e soltanto*, la percezione di un accordo armonico tra noi e le cose del mondo che ci circonda, noi *non potremmo più dire che sono le cose ad essere belle*, ma, ancora una volta, belle potrebbero essere solo certe *situazioni* e certe *prospettive* da cui le cose vengono considerate.

In altri termini, se talvolta percepiamo un magico, sorprendente accordo tra il mondo e noi stessi, questo è possibile *solo presupponendo che le cose del mondo siano belle in se stesse*, e che questa loro bellezza, sorgiva e autonoma, sia, per così dire, un segno del fatto che ci sono in qualche senso “amiche”, o che non ci sono ostili.

Se non fosse così, se cioè noi non presupponessimo un’espressività significativa che sgorga *dalle cose*, non potremo mai presentire o avvertire una consonanza, o un’armonia, tra le cose e noi stessi.

Insomma, se un fiore mi appare meraviglioso, la bellezza sgorga anzitutto dal fiore e si dirige verso di me, e *proprio per questo* io posso avvertire, eventualmente, una sensazione di accordo e di armonia tra la mia interiorità e il fiore che mi suggestiona e mi affascina.

Altrimenti non sarebbe il fiore ad essere bello, ma solo la situazione complessiva che ricomprende il fiore e chi lo percepisce come suoi particolari momenti.

6. *La bellezza è un quid semplice e non strutturale, irriducibile a qualità che risiedono nel soggetto, o che descrivono la struttura o le funzioni di oggetti e di eventi*

Facciamo ora il punto della situazione.

Abbiamo escluso che la bellezza sia un oggetto di per sé considerabile, o che sia un evento che esibisce una struttura articolata in una serie di fasi temporali. Abbiamo, inoltre, escluso che essa possa situarsi nel soggetto, come un suo sentire interno e mentale (essa *non* è negli occhi di chi guarda); infine, abbiamo dissentito dall’ipotesi che essa possa risolversi, interamente, in una consonanza, o in un rapporto armonico, *tra* il soggetto e le cose del mondo in cui egli vive ed opera.

Non resta, a questo punto, che parlare della bellezza come di un *modo d’essere delle cose stesse*, come di una loro proprietà (in senso lato) costitutiva e intrinseca: tuttavia con ciò non abbiamo risolto nulla, perché si tratta di riuscire a capire *di che proprietà si tratta*, cioè in quale tipologia di fenomeni essa può rientrare.

Ora, se la bellezza appartiene alle cose, come una loro luce propria e sorgiva, sembrerebbe abbastanza scontato sostenere che essa è una loro *qualità*, ossia un loro *attributo o predicato*.

Il problema che ci proponiamo ora di affrontare è proprio se la bellezza *possa esaurirsi in una qualità, o in un predicato o attributo, delle cose*, oppure se una simile identificazione non sia effettuabile.

La bellezza, infatti, potrebbe appartenere alle cose, senza tuttavia esaurirsi in una loro qualità o in un loro predicato: essa potrebbe essere un *soggetto* che appare *attraverso* le cose, senza d'altra parte essere, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, riducibile ad alcunché di interno o di soggettivo.

Per ora non spingiamoci troppo avanti, e cominciamo ad analizzare l'ipotesi se, o meno, la bellezza possa risolversi in una *qualità*, o in un predicato, degli oggetti, degli eventi e dei fatti.

Per questo occorre richiamare brevemente le *quattro tipologie di qualità* che abbiamo descritto nella prima parte – dove, come si ricorderà, abbiamo parlato delle qualità in senso non meramente logico-linguistico, ma *fenomenologico*, intendendo, per qualità o predicati delle cose, fenomeni tipici e peculiari con ben precise caratteristiche reali e concrete (mentre, dal punto di vista dei giochi linguistici, tutto può esser considerato soggetto o predicato a seconda delle forme proposizionali di volta in volta adoperate).

Avevamo visto, nel capitolo relativo della prima parte, che le varie qualità (o attributi) delle cose sono riducibili a *quattro gruppi essenziali*: 1) le *qualità semplici o non strutturali* (come una sfumatura di colore, una particolare sonorità, l'essere morbido o duro di qualcosa, ecc.), le quali sono perfettamente reali, nel senso che aderiscono alle cose stesse e non sono affatto riducibili a sensazioni soltanto soggettive (al contrario di ciò che molti sostengono, ma che a nostro avviso è errato); 2) le *qualità che si risolvono nella descrizione della struttura di qualcosa* (come quadrato, rettangolare, articolato, complesso, ecc.); 3) le qualità che descrivono *azioni, funzioni o comportamenti* delle cose (come veloce, abile, nervoso, ecc.); e, infine, 3) le *qualità che risultano dall'interazione con eventuali soggetti*, cioè che sono riducibili al sentire interno di questi ultimi (come quando diciamo che un divano è comodo, oppure che un oggetto di per sé insignificante *per noi* ha un valore particolare, perché ci ricorda un particolare nostro vissuto, ecc).

Ebbene, come abbiamo mostrato nella prima parte, di questi quattro gruppi di qualità, *solo l'ultimo ha un'origine soggettiva o interna*, mentre gli altri tre sono predicati reali *delle cose*, nel senso che aderiscono perfettamente al loro modo di essere e di presentarsi.

Tornando ora al problema della bellezza, ci chiediamo: se essa è una qualità (delle cose), in quale tipologia di qualità rientra?

Cominciamo, anche qui, da qualche esclusione netta e decisa.

Abbiamo visto, nei paragrafi precedenti, che la bellezza non è affatto negli occhi di chi guarda, cioè che essa non risiede nel soggetto, essendo, al contrario, un modo d'essere degli oggetti, degli eventi e dei fatti.

Di conseguenza, è escluso che essa possa rientrare nel quarto gruppo di qualità, cioè in quelle risolvibili in un sentire interno o soggettivo.

Dopo aver escluso che la bellezza possa esaurirsi in qualcosa di meramente interno o soggettivo, escluderemo anche la possibilità che essa si collochi nel secondo o nel terzo gruppo delle qualità prima considerate: infatti queste tipologie di qualità rientrano, come si ricorderà, *sempre* nella descrizione della *struttura* di qualcosa: o della struttura di un certo *oggetto* che viene descritta e analizzata da svariati punti di vista, oppure nella morfologia di qualche *evento* che accade in un certo modo, perché, come abbiamo visto, le funzioni e i “comportamenti” delle cose, quando avvengono *in atto*, sono sempre eventi che si distendono in un fluire temporale - e, ricorderete, sia gli oggetti che gli eventi hanno *sempre* una struttura, sincronica nel caso degli oggetti, diacronica in quello degli eventi.

Ebbene, la bellezza è un quid semplice, non strutturale: essa è del tutto priva di forma e di morfologia, e si presenta come un puro “che” senza parti e senza composizione.

Uno degli errori più comuni è quello di ritenere che la bellezza coincida con qualche forma di *proporzione*, o di *rapporto fra le parti*: in realtà non è affatto così, semmai accade che una certa proporzione, o una certa struttura fondata su un certo rapporto fra i propri costituenti, “*risplenda*”, cioè provochi, causi, o sia comunque permeata, attraversata, dallo *splendore semplice* della bellezza.

Il grande Plotino, nelle *Enneadi*, ha ampiamente dimostrato come la bellezza non possa ridursi alla proporzione, perché ci sono forme di bellezza che non implicano affatto un rapporto tra molteplici costituenti – ad es. la profondità espressiva di *un solo colore*, o dello *sguardo profondo* (lo sguardo non ha forma, non ha morfologia, ma è pura intensità semplice e inestesa).

Può insomma capitare che una certa armonia di costituenti rifulga del *quid* semplice della bellezza, o dell’espressività significativa, ma può anche capitare che un simile *quid* venga sprigionato, o “irraggiato”, da eventi, o da soggetti, che non sono affatto armonici, anzi che, talvolta, rappresentano proprio la *rottura*, la *distruzione* di certe armonie divenute claustrofobiche e limitative (si pensi, per es., al sublime in senso romantico, alla fascinazione, talora terribile, di un infinito che supera ogni armonia e ogni proporzione).

La bellezza non è la proporzione, ma è lo “splendore immateriale”, cioè non meramente ottico, e non soltanto fisico-naturale, che “sgorga” o “deriva” da certe proporzioni – ma che può presentarsi *anche in assenza di certi rapporti di costituenti reciproci*. Essa è una forma di *intensità allo stato puro e distillato*, priva di struttura e di morfologia, semplice e

indivisibile, in grado di abitare lo spazio-tempo senza tuttavia occuparlo, al modo della spazialità immateriale che abbiamo descritto nella prima parte.

Ora, dato che la bellezza è un puro “che”, un puro *quid* semplice e privo di struttura, è evidente che essa non può essere un’idea, se per idea si intende, come i logici moderni sembrano suggerire, un concetto universale: in altri termini, il concetto universale della bellezza non è la bellezza come fenomeno reale, così come, tanto per intenderci, il concetto universale di animale non ha nulla a che vedere con gli animali vivi, concreti e reali (esso è soltanto una rete concettuale che ne cattura alcuni aspetti comuni).

Io posso cercare di definire la bellezza (in qualsiasi maniera), posso cercare di ingabbiarla, di catturare la sua elusività ineffabile tramite qualche schema concettuale: in questo caso io “vedrò”, col mio sguardo mentale, un *oggetto ideale composito*, che esibisce una struttura di parti com-presenti nello spazio logico (per esempio se dico che “la bellezza è lo splendore immateriale di qualcosa”, la mia mente si riferirà a un oggetto composito ben preciso).

Un tale oggetto mentale potrà anche essere bello, potrà a sua volta essere permeato dalla “luce” di una sua bellezza, ma di nuovo questa “luce” non sarà l’oggetto mentale considerato *in quanto tale*, cioè in quanto struttura sincronicamente articolata nello spazio logico.

Anche se il concetto universale della bellezza può a sua volta essere bello, esso continua a non essere la bellezza, la quale, essendo un “che” di semplice e di non strutturato, non può ridursi a un *concetto*, o a un’*idea* generale – a meno di non intendere, con la parola “idea”, un semplice *quid* presente in molti individui, ma a questo punto non si tratta più di un concetto universale, poiché concetti di tal genere sono *sempre* oggetti logici, mentali, dotati di un qualche tipo di struttura e di morfologia (e, a proposito del rapporto fra platonismo e concetti universali, cosa Platone abbia *veramente* inteso col termine “idea”, o “forma”, o come abbia inteso il suo frequente riferirsi all’“idea di bellezza”, non spetta certo a me stabilirlo, lascio volentieri questo arduo compito agli specialisti della filosofia platonica).

7. *La bellezza può essere considerata una qualità in senso fenomenologico?*

Ma ora torniamo al problema delle *qualità*, dei *predicati*, perché avevamo cominciato col chiederci a quale tipologia di predicati la bellezza (di qualcosa) poteva appartenere, e, più in generale, se essa sia riducibile a un predicato, o a una qualità, delle cose.

Abbiamo escluso che la bellezza possa rientrare nel secondo, nel terzo e nel quarto gruppo delle qualità che avevamo classificato e definito: essa non può essere uno dei tanti modi di descrivere la struttura o la morfologia di qualcosa (perché la bellezza non ha struttura o morfologia); neppure può coincidere con qualche funzione, o con qualche “modo di comportarsi”, di qualcosa (perché qualsiasi funzione finisce con l’essere un evento *strutturato* in un certo modo); e, infine, ha ben poco a che vedere con qualità “soggettive”, tipiche dell’esperienza interna di eventuali soggetti (non è affatto vero che il bello è, soltanto, “ciò che piace”, ci sono tantissime ragioni per cui qualcosa può piacere senza essere affatto oggettivamente bello).

Sembrerebbe dunque restare una sola possibilità: quella che la bellezza rientri nel primo gruppo di qualità, nelle qualità che abbiamo deciso di chiamare *semplici e non strutturali* (come una certa sfumatura di colore, un certo timbro di sonorità, ecc.).

Abbiamo visto che qualità come queste non sono affatto “soggettive”, nel senso che non si trovano “dentro il soggetto” per loro natura essenziale - possono semmai trovarsi accidentalmente *anche* nel soggetto, come può esserci, ad es., una sfumatura di verde solo immaginata, ma questo non riguarda l’essenza necessaria del loro essere, nel senso che non si tratta di qualità *necessariamente* soggettive.

Dunque la bellezza, o l’espressività significativa, delle cose, potrebbe essere una qualità, o un predicato, di questo genere.

Una cosa potrebbe essere, eventualmente, bella, come potrebbe essere rossa, profumata o soffice.

Ma siamo proprio sicuri che sia *veramente* così?

Qualcosa può essere chiamato “bello” nello stesso senso in cui può essere definito “verde”, “profumato”, “morbido”, ecc.?

Secondo il relativismo oggi tanto di moda è chiaro che una simile identificazione non si può effettuare, ma per ragioni *opposte e contrarie* alla posizione filosofica che verrà sostenuta in queste ricerche.

Infatti, secondo il moderno relativismo riduzionistico (per il quale, tra l’altro, le qualità semplici e non strutturali sono a loro volta considerate mere impressioni soggettive) la bellezza tende a diventare un *quid* in definitiva labile e inconsistente, ancor più mutevole e variabile delle qualità erroneamente definite “secondarie” o “soggettive”.

La bellezza parrebbe essere qualcosa di epifenomenico e di assolutamente relativo, qualcosa di ancor più evanescente e di ancor più fugace di qualsiasi altra caratteristica degli oggetti, dei fatti e degli eventi.

E' già dubbio che qualcosa possa considerarsi *in se stesso* verde, figuriamoci poi quando si parla della sua eventuale bellezza, la quale, oltretutto, sembra variare continuamente a seconda della pluralità dei punti di vista molteplici e differenziati.

La posizione filosofica qui presentata, invece, sosterrà il contrario di ciò che sostengono il relativismo e il soggettivismo oggi tanto diffusi.

Cercheremo di mostrare che la bellezza *non è una semplice qualità*, o un mero *attributo*, di qualcosa, ma che essa possiede, al contrario di ciò che potrebbe sembrare a prima vista, tutte le caratteristiche di ciò che abbiamo chiamato *soggetto* in senso concreto e fenomenologico (e non logico-linguistico).

Troveremo, nella bellezza, una *densità ontologica*, una *profondità* che manca, in via di principio, ad ogni semplice qualità considerata soltanto di per se stessa, cioè soltanto come predicato o attributo di un oggetto o di un evento; scopriremo la *decisiva significatività* e la *perfetta autocentratura* del bello e del suggestivo, e ci accorgeremo, inoltre, che quest'ultimo è una "*stella autonoma e attiva*" i cui raggi sgorgano da un nucleo celato, nascosto e insondabile, l'unico ad essere in grado di rendere suggestive e significative le qualità permeate e trasfigurate da una tale realtà immateriale.

E se talvolta la bellezza sembra proprio il contrario di ciò che è - cioè se a volte appare sfuggente, epifenomenica e del tutto superficiale e non sostanziale - questo avviene proprio per il carattere elusivo e criptico del suo essere un *soggetto*, poiché, come si ricorderà, i soggetti sono *ovunque e in nessun luogo*, e dunque la loro natura essenziale e determinante *appare nascondendosi*, quasi schermandosi e smaterializzandosi, per cui, talvolta, proprio ciò che è fondamentale e decisivo si mostra nelle vesti di un passeggero e spettrale arcobaleno.

8. *La compiutezza ontologica non può identificarsi con la bellezza*

Prima di procedere nelle nostre considerazioni, dobbiamo fugare un'ulteriore ipotesi circa la natura e l'origine della bellezza intesa come fenomeno originario.

Quest'ipotesi consiste nell'eventuale *identificazione* tra la bellezza di qualcosa e la sua *compiutezza ontologica*.

E' stato più volte notato che, spesso, qualcosa appare particolarmente bello e riuscito quando ha pienamente sviluppato tutte le proprie potenzialità, raggiungendo una completa e compiuta entelechia: come quando, ad es., si dice che è bello un albero particolarmente florido e rigoglioso.

Bella, per es., è sicuramente la luna *piena*, totalmente compiuta e perfetta, oppure una montagna altissima, imponente e grandiosa.

A volte sembra che la bellezza costituisca la rivelazione di una sorta di pienezza o compiutezza raggiunta.

Questo si nota anche in certi particolari modi di dire.

L'aggettivo "bello" viene spesso usato come elemento rafforzativo atto a evidenziare il carattere sviluppato e compiuto di qualcosa: come quando, ad es., si parla di "un *bel* piatto di maccheroni", o di "una *bella* bistecca", per indicare non già il valore estetico di tali oggetti, ma il semplice fatto che essi sono abbondanti e riccamente presentati. Ancora, l'aggettivo "bello" viene usato come rafforzativo di altri aggettivi, per sottolineare il loro presentarsi particolarmente *riuscito e attuato*: per es. possiamo dire, di un tessuto, che è "*bello morbido*", per comunicare il fatto che esso è *pienamente, perfettamente* morbido, oppure, di un oggetto, che è "*bello grande*", per dire che è veramente, fino in fondo grande e sviluppato.

Sembrerebbe, dunque, che la bellezza sia, per lo meno talvolta, addirittura quasi un sinonimo di compiutezza e di perfezione raggiunta.

Se così fosse, allora dovremmo presumere che la bellezza possa rientrare nelle qualità che descrivono la *struttura* di qualcosa, come quando si dice che un oggetto è complesso, quadrato o triangolare.

Ebbene, nonostante talvolta le cose sembrino stare così, a mio parere una simile identificazione non si può effettuare.

Vediamo perché.

Consideriamo la luna piena, la quale, suggestiva e meravigliosa, risplende nel cielo notturno. Se la bellezza della luna *coincidesse con* il suo essere piena e compiuta, la frase "la luna piena è bella" si ridurrebbe a una tautologia, cioè alla frase "la luna piena è piena". Ora, evidentemente non è così, perché noi avvertiamo, chiaramente, che la luna non è soltanto piena, ma è *anche* bella, nel senso che questo aggettivo *aggiunge un significato* al semplice esser-compiuto della luna.

Sta di fatto che la luna, quando è piena, è bella, nel senso che la sua pienezza risplende della "luce immateriale" della bellezza.

Sicuramente c'è un rapporto molto stretto, oserei dire quasi una connessione necessaria, tra la bellezza di qualcosa e la sua compiutezza ontologica, nel senso che qualcosa di compiuto e perfettamente attualizzato non può non risultare, almeno in qualche senso, a

suo modo bello, e questo spiega il fatto che, certe volte, l'aggettivo "bello" venga usato come sinonimo di "perfettamente riuscito e compiuto".

Tuttavia, un conto è sostenere che dove troviamo compiutezza ontologica troviamo *anche* bellezza, e un altro conto è *identificare* la bellezza con la compiutezza ontologica.

Il motivo per cui una simile identificazione è impossibile è molto semplice: la bellezza non è un oggetto o un evento, ma è un puro *quid* non strutturale, una pura "luce" intensa e inestesa. Per questo non potrà mai coincidere con una qualità che indica una qualche caratteristica strutturale di un oggetto (o di un evento), come per es. il fatto che l'oggetto manifesta una morfologia piena e attuata.

Piuttosto, succede che nel momento in cui qualcosa sviluppa pienamente le proprie potenzialità, raggiungendo un pieno rigoglio, allora in qualche modo "risplende", ossia irraggia e diffonde la pura intensità della bellezza.

Insomma, la bellezza non è la compiutezza ontologica, ma qualcosa di intenso che la permea e la trasfigura.

9. I soggetti e le qualità considerati dal punto di vista fenomenologico (breve richiamo della tematica); la bellezza, i soggetti e le qualità

Ci stiamo avvicinando a quella che, forse, può essere considerata la questione decisiva riguardo il fenomeno originario della bellezza. Una tale questione potrebbe essere sintetizzata in questo semplice interrogativo: *esiste la bellezza, o ci sono soltanto le cose belle?*

Se la bellezza si risolvesse in un sentire interno o soggettivo essa non esisterebbe in realtà; ma neppure essa esisterebbe se fosse una semplice qualità, un semplice attributo, delle cose belle (così come non esiste il verde di un albero come fenomeno autonomo e indipendentemente dall'albero verde).

Ora, abbiamo escluso che la bellezza possa risolversi in un alcunché di interno, o di meramente mentale o soggettivo. Essa potrebbe, tuttavia, esaurirsi in un semplice attributo, magari accidentale ed epifenomenico, degli oggetti, degli eventi e dei fatti.

Insomma, la bellezza è qualcosa di reale e di autonomo, qualcosa che traspare e traluce *attraverso* le cose, oppure si tratta di un semplice modo d'essere comune a tutto ciò che è bello (come il verde è una qualità comune di tutte le foglie di un albero?).

In altre parole, si tratta di cercare di capire se la bellezza sia un *soggetto* autonomo e reale, oppure si riduca a un *predicato* inessenziale e accidentale.

Per affrontare questo delicatissimo, veramente essenziale problema, occorre richiamare, brevemente, le caratteristiche dei *soggetti* e delle *qualità*, come sono state descritte nella prima parte delle nostre ricerche.

Si ricorderà che i soggetti e le qualità sono stati trattati come *fenomeni reali e concreti*, aventi caratteristiche ben precise che li distinguono nettamente l'uno dall'altro, mentre ci siamo risolutamente dissociati dalle correnti filosofiche che tendono a ridurre questi fenomeni ad elementi solo e soltanto linguistici e semantici.

Non ci interessano i giochi linguistici, o le acrobazie concettuali degli avvocati e dei sofisti, ma i fenomeni concreti come si presentano nella realtà, i quali possono essere, eventualmente, irretiti e interpretati dalle reti linguistico-concettuali (senza dimenticare che i linguaggi sono comunque schemi o reti, che mai e poi mai si identificano con il mare).

Ebbene, nel decimo capitolo della prima parte abbiamo visto che costituisce un *soggetto* (e non un oggetto o un evento, né una qualità o un predicato) qualsiasi fenomeno che è 1) un *puro quid senza forma e senza morfologia, puramente inteso e inesteso, che abita immaterialmente lo spazio e trasfigura atemporalmente il tempo*; 2) un *quid perfettamente autocentrato, che costituisce un senso determinante e decisivo*, a guisa di un *nucleo d'intensità centrale che emana tutt'intorno effetti o "raggi"*; 3) un *quid ontologicamente denso e profondo*, irriducibile a una serie di superfici dicibili, schematizzabili e strutturalmente definibili, di cui risultano visibili (dalla sensibilità complessiva di tutta la persona) le *irradiazioni, le emanazioni, ma non il centro ontologico celato e nascosto in una dimensione insondabile e oltremondana* (introvabile cioè nel mondo inteso come insieme di fatti, di oggetti e di eventi); 4) un fenomeno *immateriale*, ossia in via di principio impercettibile dagli organi di senso isolati dalla sensibilità complessiva di tutta la persona, e neppure rilevabile da macchinari sperimentali appositamente costruiti; un fenomeno, tuttavia, visibilissimo dai "sensori finissimi dell'anima", la quale *vede benissimo* i soggetti intesi come "luci" intense e vivide che abitano e trasfigurano intimamente certi oggetti e certi eventi; 5) un fenomeno *onni e non localizzato, presente, al contempo, ovunque e in nessun luogo* negli oggetti e negli eventi da esso trasfigurati e permeati; 6) un fenomeno *non diveniente*, che può solo comparire, scomparire, oppure variare i gradienti dell'intensità con cui si manifesta, senza tuttavia *in se stesso* mutare, come una sorta di "pura luce" che colora e illumina il divenire senza, a sua volta, scorrere e fluire.

Se un fenomeno soddisfa *tutte* queste condizioni, possiamo tranquillamente concludere che si tratta di un soggetto, e non di un semplice evento, di un semplice oggetto, o di una semplice qualità o attributo di qualcos'altro.

Avevamo anche mostrato, come si ricorderà, che ogni soggetto è una realtà immateriale, e che, viceversa, tutte le realtà immateriali sono sempre e solo soggetti, e mai oggetti, eventi o fatti: per cui, in definitiva, i soggetti e le realtà immateriali sono assolutamente la stessa cosa (in pratica si tratta di sinonimi).

Alcuni esempi di soggetti sono gli esseri personali, ma anche i *significati, determinanti e decisivi*, delle cose e delle situazioni, delle opere d'arte e della natura, tanto è vero che la parola "soggetto" è spesso sinonimo di ciò che è sostanziale e determinante senza tuttavia essere reificabile, cioè riducibile a una "cosa" o a un oggetto.

Sono inoltre soggetti gli spiriti dei luoghi e della natura. Per es. lo spirito della notte, o della valle, costituisce il *senso decisivo e determinante* di quei luoghi, per cui non avrebbe senso ridurlo a una semplice qualità, o a un predicato, degli oggetti o degli eventi tutt'intorno presenti, come, per es., la durezza delle rocce o la luminosità fisica dei corpi celesti: al contrario, gli oggetti, gli eventi e le loro qualità, che formano il "corpo materiale" di un certo paesaggio, sono permeati e trasfigurati da una sorta di *quid* immateriale che costituisce il loro significato decisivo e determinante, il quale traluce "in filigrana" *attraverso* i fatti, senza tuttavia mai ridursi alla loro sommatoria, o alla loro disposizione strutturata e ordinata (il *quid* dello spirito di un luogo è semplice e inesteso).

L'immagine che sintetizza efficacemente la natura dei soggetti è, come si ricorderà, quella della *stella*: i soggetti evidenziano sempre un carattere *stellare*, nel senso che si presentano come fulcri d'intensità, autonomi e autocentrati, che irradiano tutt'intorno effetti o "raggi" – laddove gli oggetti e gli eventi mostrano un carattere planetario, gravitando sempre intorno a soggetti semplici, intensi e inestesi, mentre le qualità si possono assimilare a *satelliti* degli oggetti, degli eventi e dei fatti.

A questo punto confrontiamo i soggetti con le *qualità*, coi *predicati*, intesi, ancora una volta, in senso concreto e fenomenologico, cioè come fenomeni peculiari, reali e caratteristici.

Le qualità, a differenza dei soggetti, hanno le seguenti caratteristiche costitutive: 1) sono *sempre periferiche, e mai autocentrate*, nel senso che non stanno mai in piedi da sole, ma sono costrette a gravitare, sempre e comunque, intorno a oggetti, a eventi o a soggetti; 2) sono *prive di densità e di profondità ontologica*, poiché *sono ciò che sembrano*, e il loro essere coincide col loro apparire – è come se le qualità fossero *nude*, mentre i soggetti

sono sempre “vestiti”, nel senso che il loro nucleo ontologico è sempre insondabile e celato; 3) a differenza degli oggetti e degli eventi, che sono *estesi* nello spazio-tempo, e dei soggetti, che sono *inestesi* e abitano immaterialmente lo spazio-tempo, le qualità sono *quasi-estese*, nel senso che la loro spazialità è per così dire “*liquida*”, mentre quella dei soggetti è “aerea” e quella degli oggetti e degli eventi è “solida” – le qualità sono *precisamente localizzate*, anche se alcune di esse (quelle semplici e non strutturali) sono intense e non del tutto estese, mentre i soggetti, come si ricorderà, sono al contempo ovunque e in nessun luogo, manifestando un carattere elusivo e non precisamente localizzabile in qualche porzione specifica di un determinato oggetto; infine 4) per lo meno *alcune* qualità, anche se non tutte, sono immediatamente percepibili dagli organi di senso localizzati, mentre ciò è escluso per quel che riguarda i soggetti, i quali sono visibili solo dai “sensori dell’anima”.

Queste sono le differenze decisive tra i soggetti e le qualità, intesi entrambi come fenomeni reali e concreti.

Un’importante conseguenza della differenza tra soggetti e qualità consiste nel fatto che le qualità, non possedendo densità e profondità ontologica e coincidendo col loro nudo e puro apparire, *non hanno interiorità*, mentre i soggetti *hanno sempre un’interiorità*, ossia un nucleo ontologico riposto e celato i cui significati sono sovrabbondanti rispetto alle sue irradiazioni, o alle sue manifestazioni – come si ricorderà, neppure gli oggetti e gli eventi sono dotati di interiorità, poiché ciò che di essi è nascosto e non appare è una semplice zona interna che, prima o poi, può essere esaurita, esplorata e rivelata (mentre il centro ontologico dei soggetti non è mai solubile e risolvibile in una serie di superfici visibili).

Alcune qualità, in particolare quelle semplici e non strutturali (come una sfumatura di colore, una certa sonorità, ecc.), condividono qualche analogia con i soggetti: per es. esse sono *atemporal* (come i soggetti), nel senso che appaiono nel tempo e attraverso un certo segmento temporale senza tuttavia in se stesse mutare e divenire, e inoltre sono dotate di *intensità*, la quale manca costitutivamente agli oggetti e agli eventi e invece è una caratteristica importantissima dei soggetti e delle realtà immateriali.

Tuttavia simili analogie non devono indurre a un’indebita identificazione tra i soggetti e le qualità, poiché, al contrario, si tratta di fenomeni tra loro diversissimi, e addirittura in certo senso opposti.

E ora, dopo questa digressione sui soggetti e sui predicati, torniamo al problema della bellezza, considerandola come un fenomeno originario che si mostra nel mondo.

Una volta escluso che la bellezza sia una “cosa” o un oggetto, che sia un evento, oppure che possa esaurirsi in un sentire interno presente soltanto nella mente e nella soggettività, e una volta chiarito che essa è, in senso lato, un modo d’essere delle cose, il problema di fondo è quello di capire se possa, eventualmente, rientrare in una *qualità* degli oggetti e degli eventi, oppure se debba essere considerata un *soggetto* autonomo e reale (esiste la bellezza, o ci sono soltanto le cose belle?).

Se la bellezza fosse una qualità o un attributo delle cose, non dimentichiamoci che dovrebbe essere una loro qualità *semplice e non strutturale*, mentre abbiamo già escluso che essa possa rientrare nelle altre tipologie di qualità da noi descritte e analizzate: il problema, come si rammenterà, sarà se si può dire che una cosa è bella nello stesso senso in cui si può dire che è colorata, profumata, soffice, ecc.

Per cercare di risolvere un simile problema, non ci resta che esplorare le modalità con cui la bellezza si mostra fenomenologicamente, confrontando queste modalità con le caratteristiche, prima descritte e dispiegate, dei soggetti e delle qualità.

Ebbene, non tarderemo ad accorgerci che la bellezza, anche se può *a prima vista* sembrare una semplice qualità delle cose, in realtà è un soggetto autonomo e reale che traluce e traspare *attraverso* di esse, e che non si riduce mai a un riflesso epifenomenico, secondario e inessenziale degli oggetti, degli eventi e dei fatti.

10. *Lo splendore della bellezza*

Nel sesto paragrafo abbiamo visto che la bellezza è un puro *quid* senza morfologia e senza struttura, una forma di *pura intensità*, che, ovviamente, si distingue da qualsiasi tipo di intensità fisico-naturale – una pura intensità che abita immaterialmente gli oggetti e gli eventi, come un loro modo d’essere peculiare e caratteristico.

Si tratta ora di capire se una simile forma di intensità significativa sia riducibile all’intensità delle qualità semplici e non strutturali, oppure se essa sia comprensibile solo nell’ambito dell’intensità spirituale posseduta dai soggetti e dalle realtà immateriali.

Sarà, questo, il primo passo per cercare di mostrare che la bellezza è un soggetto autonomo e reale, e non una semplice qualità epifenomenica e accidentale.

Per muovere questo primo passo è necessario descrivere una caratteristica notevole della bellezza, che è lo *splendore* immancabilmente connesso a qualsiasi fenomeno bello ed espressivamente significativo.

Le cose belle risplendono sempre, per cui dove troviamo la bellezza troviamo, in un senso che ora si tratterà di descrivere e di esplorare, sempre una *luce*, un *luccichio* e una sorta di *fulgore* – spesso, addirittura, l’aggettivo “splendido”, o “splendente”, viene usato come sinonimo di “bello o meraviglioso”, ad esempio di una *bella* ragazza spesso diciamo che è *splendida*, cioè che *risplende*, per cui risplendere ed essere belli sembrerebbero quasi coincidere, anche se, come vedremo, il quasi è d’obbligo (e anche certi aspetti terribili e demoniaci della bellezza sono in qualche modo legati a una sorta di splendore oscuro, come se perfino certe tenebre a modo loro risplendessero).

Naturalmente, ad essere precisi, non è esatta una piena e completa identificazione tra la bellezza e lo splendore. Infatti la bellezza è un *quid* specifico e irriducibile ad ogni altro fenomeno, poiché, ovviamente, dire che “lo splendore è bello” non può ridursi a una tautologia, cioè all’affermazione per cui “lo splendore splende”.

Lo splendore immateriale non è la bellezza, però è una sua *caratteristica essenziale*, è una modalità basilare con cui la bellezza sempre si mostra.

Allo stesso modo, spesso si dice che la bellezza è una sorta di *luce* (spirituale e non fisico-ottica), ma, ancora una volta, ciò non significa che la bellezza *sia* la luce, perché altrimenti dire che “la luce è bella” si ridurrebbe ad affermare che “la luce è luminosa”, ed ovviamente non è così.

La bellezza, dal canto suo, è irriducibile ad ogni altro fenomeno, per cui tutti i termini che vengono usati per “definirla” in realtà servono solo a cercare di avvicinarla, oppure a descriverne certe caratteristiche importanti.

Considerato dunque che lo splendore è una caratteristica essenziale della bellezza, bisogna ora cercare di capire in che senso la bellezza risplende e luccica, costituendo una sorta di “luminosità immateriale” irraggiata dalle cose.

Ebbene, possiamo dire che lo splendore, per essere tale, è sempre una *luce profonda*, e mai una semplice chiarezza manifesta.

In altre parole, può luccicare e risplendere solo ciò che sgorga da una profondità sovrabbondante, i cui raggi visibili sono emanazioni e irraggiamenti.

Ovviamente, nel caso dello splendore fisico e visibile, la profondità sottostante si riduce a un insieme di oggetti e di eventi naturali, come ad es. sono i nuclei delle stelle. Invece lo splendore immateriale della bellezza sgorga da una profondità significativa che non sarà mai riducibile a un oggetto precisamente definibile e rinvenibile da qualche parte: da una profondità sostanzialmente *inesauribile*, perché nella bellezza vivono e respirano infiniti significati.

Per questo possiamo dire che risplende veramente e fino in fondo solo lo splendore immateriale, di cui il fulgore fisico può essere, semmai, un segno e un simbolo.

Ora, lo splendore implica l'*autotravalicarsi* della cosa che risplende, il suo non ridursi al nitore formale di una struttura che, solo e semplicemente, è ciò che è e ciò che sembra: di conseguenza, la bellezza salva le cose dal loro essere solo e soltanto entità limitate, oggettuali e specifiche.

Un *bel* colore non è più *soltanto* un colore, un *bel* paesaggio non è più *solo* un paesaggio, ma è "qualcosa di più", come se il colore e il paesaggio fossero trasfigurati da una luce non fisica proveniente da una vasta profondità. Se un animo è limitato, chiuso oppure insensibile, esso non riesce a notare la luce della bellezza, e vede soltanto i colori otticamente definibili, oppure solo le forme e le strutture degli oggetti e degli eventi che formano il paesaggio.

Possiamo dire che la bellezza produce un'*elevazione ontologica* delle cose, nel senso che le salva dall'isolamento che, altrimenti, le condannerebbe ad essere solo e soltanto se stesse, innalzandole ad un piano superiore che non è più quello della nuda e pura serie di caratteristiche che costituiscono un oggetto o un evento, e in cui un oggetto e un evento si esaurisce se viene considerato solo come tale.

Un oggetto che coincide coi propri limiti non può risplendere e brillare in senso immateriale e spirituale, e dunque la bellezza supera i confini definiti delle cose che si limitano ad essere in un certo modo.

Le note del clavicembalo ben temperato sono disposte in una struttura nitida e rigorosa, ma la profondità significativa e inesauribile che esse esprimono e comunicano non potrà mai essere ridotta alla struttura della partitura, e neppure alle sonorità fisico-acustiche del clavicembalo considerate soltanto come tali.

11. Il carattere stellare e autocentrato della bellezza.

Dunque, abbiamo visto che la bellezza si presenta come una *luce profonda*, come una sorta di splendore che non può ridursi a una chiarezza semplice, data ed esaurita nel proprio manifestarsi. Per questo essa esibisce un carattere tipicamente *stellare*, nel senso che sembra sgorgare da una profondità sovrabbondante che genera le proprie irradiazioni da una centralità non immediatamente visibile ed esperibile.

Per questo ciò che è bello è sempre anche *vivo*: perché i raggi della sua bellezza provengono da una sorgente attiva e “sottostante”, la quale, naturalmente, non sarà mai rinvenibile nell’*interno fisico* dell’oggetto bello e significativo.

Così la bellezza, come espressività significativa di qualcosa, *ha sempre un’interiorità*, nel senso che le sue irradiazioni provengono da una profondità che è eccedente rispetto a qualsiasi significato che possa essere descritto, analizzato e risolto in una serie di superfici visibili.

Ora, il fatto che la bellezza sia un puro *quid* intenso e profondo, un fulgore immateriale vivo che si origina sorgivamente dalla propria stessa profondità attiva e significativa, fa sì che essa unifichi, in un unico punto focale autocentrato, l’essere esteso e diluito delle strutture visibili dei fenomeni.

Bello, ebbe a dire S.Kierkegaard, è “ciò che ha la propria teleologia in se stesso”: più una cosa è bella, più essa si pone come una *centralità decisiva* che non ha bisogno di altro; più è bella, meno appare estesa e diluita in una serie di parti giustapposte, come se la sua bellezza fondesse in un’unica, intensa “puntualità” le parti estese e strutturate (mentre, viceversa, se qualcosa non è bello esso ricade al livello della mancanza di intensità di ciò che è *solo* un oggetto, e che, quindi, ci appare composito e soltanto esteso).

La bellezza trasfigura gli oggetti e gli eventi, salvandoli dal loro essere solo e soltanto diffusi e strutturati.

Un oggetto trova nella propria bellezza un *centro determinante*, il quale unifica e sublima, in una forma di pura intensità, tutte le sue diversificate componenti.

Ora, se la bellezza fosse una semplice qualità, un semplice attributo delle cose, *non potrebbe mai costituire un centro significativo e unificativo*.

Le qualità non sono mai autocentrate, sono sempre periferiche rispetto agli oggetti e agli eventi, e inoltre sono condannate ad essere solo ciò che sembrano, per cui in esse manca qualsiasi densità e qualsiasi profondità ontologica (nessuna qualità possiede un’interiorità, perché soltanto i soggetti possono averne una).

Consideriamo, ad es., un paesaggio suggestivo e meraviglioso: se lo esploriamo con lo sguardo noteremo le strutture degli oggetti e degli eventi che lo formano, le quali sono estese e diluite nello spazio-tempo; inoltre noteremo numerose qualità diverse e diversificate, vedremo colori, udiremo suoni di vario genere, ecc. Ma la bellezza, profonda e significativa, del paesaggio, non sarà mai riducibile a un oggetto o a un evento tra gli altri, e neppure a una qualità degli oggetti (come il verde degli alberi o la durezza delle rocce).

Le qualità, gli oggetti e gli eventi non riescono a trovare in se stessi un centro decisivo, restando estesi e diluiti nello spazio-tempo.

La bellezza del paesaggio, invece, convoglia e unifica la molteplicità delle cose (e delle qualità) in un'espressività decisiva che riposa in se stessa e che si acquieta in se stessa, e che è del tutto priva di parti e di sezioni, poiché è un *quid* senza struttura e senza morfologia.

La bellezza, insomma, raccoglie e compatta l'intero fenomeno visibile in una "puntualità" unitaria, in una pura intensità in cui vibrano e respirano vasti significati. Essa è "*stellare*", *autocentrata e ontologicamente densa*, autooriginandosi da una profondità irriducibile a qualsiasi zona fisico-materiale delle cose. La bellezza proviene dalle cose e si dirige verso i soggetti che le considerano, ma non avrebbe senso dire che essa deriva da qualche punto particolare della loro struttura: la profondità da cui proviene, la sua interiorità ricca e significativa, non sembra trovarsi in nessun luogo del mondo fisico.

12. La profondità della bellezza: essa non è mai riducibile a qualcosa di meramente esteriore e superficiale

Che la bellezza sia una luce *profonda* significa che essa, come tutto ciò che è veramente significativo, *respira e vive* nella cosa bella, per cui non può limitarsi ad essere un chiarore semplice e statico, puramente esteriore e superficiale, come una sorta di patina che aderisce alla cosa dall'esterno, secondo una modalità puramente estrinseca ed esteriore. La bellezza, se è autentica e vera, se non si riduce a un'*apparenza* di bellezza, deve esprimere qualcosa di profondo e provenire da qualcosa di profondo, deve autooriginarsi, come un essere vivo e attivo, da una densità sovrabbondante di cui sono visibili le "emanazioni", o i raggi (si ricordi il carattere sorgivo delle cose belle).

La tesi che cercherò di sostenere è che la bellezza è *sempre* profonda e significativa, al contrario di ciò che spesso si sente affermare.

Infatti, è un luogo comune piuttosto diffuso quello di ridurre la bellezza a qualcosa di puramente esteriore, superficiale e non sostanziale.

Che il fatto estetico riguardi un aspetto secondario e superficiale del mondo si nota anche in alcune impostazioni un poco disilluse e pessimistiche, secondo le quali la bellezza sarebbe una specie di velo illusorio che, addirittura, maschererebbe e occulterebbe la dura e spietata realtà della natura (e magari anche dell'uomo).

Ebbene, il luogo comune per cui la bellezza sarebbe qualcosa di esteriore e di superficiale deriva, a mio avviso, dal fatto che essa *sembrerebbe*, talvolta, permeare e trasfigurare soltanto elementi secondari e inessenziali.

La bellezza (per lo meno talvolta) sembrerebbe posarsi soltanto sulle *superfici* degli oggetti e degli eventi, come se riguardasse forme apparenti che poco hanno a che fare con la struttura portante e interna di qualcosa. Di conseguenza essa, spesso, sembrerebbe riguardare contenuti secondari rispetto a ciò che veramente e sostanzialmente conta (per es. solo l'involucro esterno di un corpo, e non il suo interno fisico, il quale parrebbe ben più importante soprattutto dal punto di vista biologico-naturale).

Se così fosse, allora non si potrebbe più sostenere che la bellezza è un fenomeno originariamente denso e profondo, né, tanto meno, che essa costituisce un centro significativo decisivo (di qualcosa).

Cercheremo ora di capire come mai si originano questi luoghi comuni, i quali, a mio giudizio, sono fuorvianti, perché, se la bellezza talvolta può *apparire* un mero effetto di superficie, in realtà non è così, ed essa, al contrario, è sempre un fenomeno originariamente profondo.

Cominciamo a confrontarci con la tesi per cui la bellezza riguarderebbe soltanto le *superfici* delle cose: l'interno fisico delle cose non sembrerebbe riguardare la loro bellezza, come se ad essa, in un certo senso, non interessasse ciò che non può essere visto.

Cominciamo tuttavia a svolgere una considerazione che può apparire scontata.

Sarà anche vero che la bellezza si mostra solo sulle superfici, ma nessuno si sognerebbe di dire che è bella solo la superficie di qualcosa: è *tutta la cosa* ad apparire bella nel momento in cui appare tale la sua superficie.

A nessuno verrebbe in mente di dire, perché sembrerebbe un'assurdità, che "la superficie dell'albero in giardino è bella": è *l'albero* ad essere bello nel momento in cui la sua bellezza appare sulla sua superficie.

Insomma, sono le cose nella loro globalità ad essere belle e ad apparire tali, come se la bellezza, che si mostra sulle loro superfici visibili, ricomprendesse e assorbisse, nella propria importanza significativa, i loro aspetti invisibili e interni, salvandoli dai loro limiti e dalle loro imperfezioni.

La bellezza, manifestandosi *attraverso* le superfici, ricomprende in sé *tutto* l'oggetto, salvandolo dall'essere *soltanto* un oggetto, cioè soltanto una struttura di elementi compositi e disparati.

L'impressione è che, addirittura, l'interno fisico dell'oggetto risulti per così dire *neutralizzato*, come se alla bellezza non interessassero certi costituenti di natura puramente funzionale, o fisico-materiale (questi stessi costituenti potrebbero, eventualmente, essere a loro volta belli se considerati di per se stessi, tuttavia ancora una volta la loro bellezza si mostrerebbe attraverso le loro superfici, e saremmo da capo).

Il fatto è che la bellezza di un oggetto convoglia le sue superfici verso una profondità significativa *che si situa ad un livello ontologico altro e diverso rispetto a qualsivoglia zona fisico-materiale dell'oggetto considerato*: le cose acquisiscono spessore e profondità se vengono trasfigurate dalla luce della bellezza, ma una tale profondità nulla ha a che vedere con ciò che è contenuto *fisicamente* dentro di esse.

Insomma la bellezza, anche se talvolta si mostra *attraverso* le superfici, non è mai in se stessa superficiale e non può mai ridursi a una mera superficie, perché è comunque ciò che conferisce agli oggetti e agli eventi almeno un certo grado di profondità, e almeno un certo grado di significato.

La bellezza di un quadro, ad es., ricomprende il quadro in una profondità espressiva che si pone su un piano altro e diverso rispetto a quello dei costituenti materiali del quadro stesso, e che non ha nulla a che vedere con la struttura fisico-chimica che costituisce l'interno dell'oggetto.

Allo stesso modo, la limpida bellezza di un gesto nobile e puro costituisce una profondità significativa essenziale che, ovviamente, nulla ha a che fare col meccanismo che sta alla base del gesto in senso materiale, fisico e funzionale.

Tra l'altro, è interessante notare come la bellezza sembri interessare le superfici delle cose *soltanto per quanto riguarda oggetti di tipo fisico-materiale*.

La bellezza appare attraverso le superfici degli oggetti tangibili e fisicamente individuabili, ma altrettanto non può dirsi per quanto riguarda fenomeni di ordine immateriale e spirituale, oppure oggetti mentali e ideali come i concetti universali, o simili.

Ad es., la bellezza dell'interiorità, dell'"anima", di una persona, non può certo riguardare soltanto ciò che si mostra nelle superfici dei suoi comportamenti, perché, se così fosse, la persona non sarebbe autenticamente bella, ma si ammanterebbe solo di un'apparenza di bellezza, la quale nasconderebbe un nucleo personale di tutt'altra natura. Una "bella persona" è interamente trasfigurata e permeata dalla luce della sua bellezza, fin nell'intimo del proprio essere, altrimenti non si tratterebbe affatto di "una bella persona", ma di un impostore che ci inganna.

La bellezza di una persona è un *quid* autocentrato e significativamente espressivo che congloba e compatta, in un colpo solo, tutti gli svariati valori positivi irraggiati da una certa individualità, come ad es. la lealtà, l'onestà, l'altruismo, l'intelligenza, ecc.: tutto il contrario, dunque, di ciò che è soltanto esteriore e superficiale.

La bellezza sembra riguardare le superfici soltanto per quanto riguarda gli oggetti della natura fisica e del mondo materiale, ma questo avviene perché certi elementi di natura pratico-funzionale *non riguardano il piano ontologico su cui essa si pone*.

Un altro motivo per cui la bellezza può sembrare un semplice epifenomeno secondario e superficiale consiste nel fatto che essa, talvolta, permea e trasfigura oggetti ed eventi che risultano secondari rispetto a ciò che consideriamo, in certi casi, essenziale e determinante.

La bellezza è sempre una luce profonda, ma certe volte può capitare che la sua profondità conferisca densità e spessore a elementi decentrati e periferici rispetto a contenuti considerati più importanti e significativi.

Facciamo qualche esempio.

Consideriamo un bel vestito, il quale conferisce al corpo di chi lo sfoggia una certa grazia e un certo stile. E' chiaro che il vestito è, in definitiva, un oggetto secondario sia rispetto alla struttura fisico-funzionale del corpo umano, sia rispetto alla personalità e all'interiorità di chi lo indossa. Per questo la bellezza degli oggetti alla moda, dei vestiti, dei gioielli, ecc., viene di solito giudicata superficiale ed esteriore: essa è esteriore rispetto al corpo e all'anima, *ma non rispetto ai vestiti e ai gioielli considerati in se stessi*.

La bellezza di un abito resta una sua luce profonda, nel senso che conferisce spessore significativo all'abito inteso come semplice oggetto che coincide con la propria struttura.

Gli abiti e i gioielli risplendono comunque di una loro bellezza, la quale li salva dai loro limiti cosali e strutturali, costituendo un "più" significativo, una sorta di "campo immateriale" che li trasfigura e li porta lontano, oltre i loro contorni e i loro confini (un *bel* vestito, in fondo, non è mai *soltanto* un vestito).

Lo stesso discorso può valere per la bellezza dei corpi.

Spesso sentiamo dire, e a ragione, che la bellezza che caratterizza un corpo è esteriore e superficiale rispetto al fascino irraggiato dall'interiorità, dall'"anima", da ciò che in fondo costituisce il centro ontologico di un essere personale.

Non possiamo fare a meno, in questo caso, di considerare l'interiorità e la personalità di qualcuno come ciò che conta veramente e in primo luogo, mentre il corpo considerato

soltanto come tale, sebbene permeato dall'intensità significativa della persona che in esso traspare e si esprime, in definitiva non costituisce l'essenziale.

Se teniamo veramente a una persona, quello che ci importa essenzialmente è la sua interiorità, il suo essere appunto una *persona* (e non soltanto un corpo fisico): proprio per questo la bellezza del corpo fisico ci appare esteriore e superficiale rispetto al significato della personalità e dell'interiorità.

Ma *rispetto al corpo*, la sua bellezza è comunque un'intensità significativa che gli dona splendore e profondità. Un bel corpo non è mai, solo e soltanto, un oggetto che coincide con le sue caratteristiche strutturali, o con la semplice sommatoria delle sue qualità: in esso risplende una luce che lo porta oltre i suoi limiti materiali e oggettuali, e che è un centro significativo e unificativo in cui si sublimano e si compattano, come fusi in un'unica fiamma, sensi plurimi e indefiniti.

La bellezza, insomma, viene considerata superficiale ed esteriore *quando riguarda elementi che giudichiamo secondari rispetto ad altri contenuti considerati essenziali e determinanti*: ma *rispetto a questi elementi secondari*, essa resta comunque la profondità espressiva che li ricomprende nella propria intensità, sgorgando sorgivamente da un centro significativo immateriale e non fisico.

E veniamo alla terza ragione per cui la bellezza viene, spesso, scambiata per qualcosa di esteriore e di superficiale.

Qui cominciamo a confrontarci con la questione dei gradi, o dei gradienti, della bellezza.

E' evidente che quest'ultima può modularsi in una serie di *gradazioni*: qualcosa, insomma, può essere *più o meno* bello.

In altri termini, lo splendore della bellezza *può variare i livelli di intensità con cui si manifesta*: esso è un'unica luce che, però, può emergere e presentarsi più o meno intensamente a seconda degli oggetti o degli eventi da cui, di volta in volta, sgorga.

In questo senso viene considerato superficiale un grado bellezza *poco profondo*, ma la bellezza non può mai esaurirsi in una semplice superficie, del tutto piatta e monodimensionale.

E' come se le cose più o meno belle fossero, in un certo senso, vetri smerigliati più o meno limpidi e trasparenti, i quali, di volta in volta, permettono allo splendore immateriale della bellezza di emergere e di brillare in modo più o meno vivace.

Quando il grado di intensità della bellezza è basso, o molto basso, essa viene considerata superficiale, cioè *poco profonda* – in questo caso, tra l'altro, i suoi vasti significati faticano

a emergere e a tralucere, e di conseguenza tendono a restare, solo e soltanto, le sensazioni di piacere momentaneo provate dai soggetti.

13. *La densità ontologica della bellezza*

Le considerazioni svolte nei paragrafi precedenti hanno già indirizzato la nostra attenzione verso un aspetto fenomenologico della bellezza: mi riferisco alla sua *densità ontologica*, per cui la bellezza non può mai ridursi a un semplice epifenomeno, o a una semplice qualità, che si esaurisce nella propria chiarezza manifesta.

In altre parole la bellezza, se è autentica e vera, ci mette sempre in contatto con una “sorgente profonda”, la cui profondità essa in qualche maniera esprime e comunica, ma il cui significato non può mai essere *fino in fondo* detto, spiegato e compreso.

Insomma la bellezza visibile, o immediatamente avvertibile, è sempre l’emanazione, o l’irraggiamento, di una profondità “sottostante” mai completamente rivelata (da cui lo splendore e il carattere sorgivo della bellezza).

Ad es., non può esistere una parafrasi in grado di esaurire la densità significativa di una bella poesia, nel senso che resterà sempre qualcosa di nascosto e di celato nelle pieghe e nei risvolti delle frasi e delle parole: anzi, l’impressione è che sia *proprio l’essenziale* a non essere mai rivelato dalla spiegazione razionale di ciò che i versi dovrebbero significare, e che questo significato essenziale sia in qualche maniera custodito, in modo sobrio e riservato, nella densa bellezza della poesia.

Allo stesso modo, nessun’analisi critica di un brano musicale può svelarne fino in fondo tutti i segreti, i quali risultano condensati e protetti dalla profondità espressiva del brano stesso.

Ancora, non ci saranno mai abbastanza parole per esprimere i vasti significati, spesso razionalmente incomprensibili, di un paesaggio suggestivo o meraviglioso, per cui la sua bellezza contiene e cela, nella propria intensità espressiva, un enigma ontologico mai del tutto risolvibile e dipanabile.

Insomma, è come se la bellezza fosse un *quid* denso e profondo, in qualche maniera segreto e misterioso, di cui avvertiamo ampie risonanze significative che non risultano mai solubili in ciò che può essere detto, constatato e descritto.

Addirittura la bellezza cesserebbe di essere tale, e rinnegherebbe se stessa, se non fosse una luce profonda di cui sono visibili soltanto le emanazioni o i raggi – e, in fondo, ciò che i

critici letterari o musicali descrivono e spiegano sono solo certe emanazioni, e mai il nucleo attivo e “sottostante” da cui esse provengono.

Per capire a fondo il carattere ontologicamente denso della bellezza è fondamentale, a mio avviso, riflettere attentamente su una delle osservazioni più straordinarie che un grande scrittore abbia svolto sulla sfera estetica, su un’osservazione che supera di gran lunga tutto ciò che i trattati di filosofia hanno espresso a questo riguardo.

Mi riferisco a quanto ha scritto J.L.Borges nella sua raccolta di racconti intitolata *Altre inquisizioni*: “La musica, gli stati di felicità, la mitologia, i volti scolpiti nel tempo, certi crepuscoli e certi luoghi, vogliono dirci qualcosa, o qualcosa dissero che noi non avremmo dovuto perdere, o stanno per dire qualcosa; quest’imminenza di una rivelazione, che non si produce, è, forse, il fatto estetico”.

Questa frase, che ritengo importantissima, sembra dire che la bellezza, artistica o naturale che sia, ci conduce sul limitare di una soglia che non viene mai veramente oltrepassata, per cui noi non entriamo mai veramente *dentro* il nucleo segreto di ciò che è suggestivo e meraviglioso.

La bellezza sarebbe in qualche maniera sempre legata a una sorta di *rivelazione incompiuta*, inesaurita e inesauribile da qualsiasi esplicazione, la quale, semmai, si limita a costeggiarne certi aspetti in definitiva non essenziali.

Tra l’altro, la densità ontologica della bellezza spiega l’eco di tristezza che risuona, inevitabilmente, in ogni fenomeno autenticamente bello ed espressivo – e perfino la musica e la letteratura più festose e gioiose non possono fare a meno di lasciare, una volta esaurite le loro allegre risonanze, almeno una traccia di sottile amarezza e di velata malinconia.

Il fatto è che la bellezza, essendo legata a una rivelazione incompiuta, è una forma di *semiapertura*, ma non è mai un’apertura totale e incondizionata: è come se le emanazioni visibili della bellezza fossero comunque un *velo*, un bel velo che nasconde e occulta la sorgente da cui proviene.

Di fronte a un paesaggio meraviglioso, o a una straordinaria ed espressiva opera d’arte, noi ci abbandoniamo a una densità significativa che ci travolge e ci coinvolge, ma di cui non riusciremo mai a carpire fino in fondo tutti i segreti – per cui la bellezza è sempre in qualche misura ritrosa e misteriosa, come una donna affascinante che sembra prometterci tutta se stessa, ma che resta, almeno in parte, enigmatica e oscura.

Nella prima parte delle nostre ricerche abbiamo parlato della densità ontologica delle realtà immateriali.

Abbiamo visto, allora, che gli oggetti e gli eventi non sono ontologicamente densi e profondi, perché le loro profondità sono soltanto intramondane, nel senso che, prima o poi, si esauriscono nel nitore formale di ciò che è contenuto al loro interno, e che può essere scoperto e rivelato nel contesto storico o naturale.

Le qualità, dal canto loro, sono del tutto nude e superficiali, poiché esse, inevitabilmente, sono ciò che sembrano, per cui ogni densità ontologica è, nel loro caso, esclusa.

Solo i soggetti e le realtà immateriali (che del resto sono la stessa cosa) sono dotati di una densità costitutiva e irriducibile, poiché il loro nucleo ontologico non può mai dissolversi e risolversi in un insieme di strutture nitide e visibili nell'immanenza, provenendo da una dimensione misteriosa che, in definitiva, non appartiene al mondo (o a un mondo).

Ebbene, la bellezza è proprio un fenomeno di tal genere: essa è un *quid* significativo, autocentrato e stellare, uno splendore profondo e intenso che sgorga da un nucleo denso, che nessuno potrà mai trovare come una cosa qualsiasi nel mondo.

Ricordiamoci del nesso indissolubile che lega ciò che è autenticamente significativo a ciò che è *essenzialmente misterioso* (si confronti, a questo riguardo, il capitolo della prima parte dedicato alla profondità delle realtà immateriali): può affascinare veramente, ed essere veramente e fino in fondo suggestivo ed espressivo, solo ciò che non può, per sua natura, esaurirsi in un insieme di strutture che si limitano ad “essere ciò che sono e ciò che sembrano”.

La bellezza, come tutte le realtà immateriali, è legata a un enigma che non si rivela nel qui-e-ora della dimensione immanente e mondana: proprio per questo essa seduce e affascina, invitandoci lontano e portandoci lontano.

14. L'atemporalità della bellezza e il suo carattere non diveniente

Sofferamoci, ora, su una caratteristica fenomenologica della bellezza che, a mio giudizio, è piuttosto evidente, ma che sovente non viene sottolineata e notata.

Abbiamo visto che la bellezza, come caratteristica autonoma e sorgiva delle cose stesse, è una forma di *pura intensità* semplice e senza parti, una sorta di “pura luce” che permea e trasfigura le entità dotate di struttura – essa, abbiamo visto, risplende *attraverso* eventuali proporzioni, ma non può ridursi, a propria volta, a una congerie di proporzioni e di elementi estesi e compositi.

Insomma ci troviamo di fronte a un *quid* puramente intenso e inesteso, al contempo semplice e profondo.

Ora, può cambiare e mutare solo ciò che esibisce una struttura, una morfologia che si distende nello spazio-tempo: in tal senso, come si ricorderà, sia gli oggetti che gli eventi sono estesi e strutturati (nello spazio, reale o logico, e/o nel tempo), e proprio per questo essi possono mutare e trasformarsi.

Ma le realtà immateriali, essendo del tutto prive di sezioni e di morfologia, essendo pure intensità senza parti, non possono cambiare in alcun modo: esse possono, soltanto, apparire, scomparire, oppure variare i gradienti di intensità con cui si manifestano.

Ebbene, questo accade anche per la “pura luce” della bellezza.

Infatti, se noi osserviamo attentamente qualcosa di bello e di espressivamente significativo, potremo notare ogni sorta di cambiamento possibile e immaginabile, lento e appena percettibile, oppure rapido, agile e veloce: ma *non vedremo mai mutare la bellezza della cosa*, al massimo essa potrà apparire o scomparire, oppure variare il grado di vivacità e di intensità con cui di volta in volta si presenta.

Questo è particolarmente evidente nello scorrere e nel fluire di una *melodia* suggestiva ed espressiva: i suoni scorrono lenti o veloci, i ritmi si avvicendano e si alternano, ma la bellezza della melodia resta un chiarore costante, una specie di “campo immateriale” non diveniente che permea e trasfigura ogni divenire e ogni movimento. La bellezza della melodia appare e scompare, oppure può capitare che essa si mostri in modo più o meno intenso, più o meno vivace, ma di per sé non avviene alcun mutamento strutturale e morfologico della sua luce.

La bellezza, come ogni realtà immateriale, è, di per se stessa, un fenomeno non diveniente e atemporale, nel quale si acquietano, e si risolvono, le affannose e agitate correnti dell’animo umano, della natura e della storia.

15. La bellezza è onni e non localizzata: essa abita immaterialmente lo spazio e il tempo

Nel capitolo della prima parte dedicato alla differenza tra i soggetti e le qualità, avevamo notato la peculiarità con cui i soggetti e le realtà immateriali si manifestano *attraverso* gli oggetti e gli eventi ubicati nello spazio-tempo.

Avevamo visto che, mentre gli oggetti e gli eventi sono “solidi”, le qualità sono “liquide”, mentre i soggetti e le realtà immateriali sono “aerei”.

Infatti, gli oggetti e gli eventi sono chiaramente *estesi* nello spazio e/o nel tempo, *occupando* precise porzioni spazio-temporali. Le qualità, dal canto loro, sono *quasi-*

estese, nel senso che esse riempiono in modo piano e lineare gli spazi occupati dagli oggetti e dagli eventi. I soggetti e le realtà immateriali, dal canto loro, sono “aerei”, poiché essi, come l’aria e il vento, saturano completamente gli spazi e le cose senza tuttavia mai essere completamente rinvenibili da qualche parte nelle cose stesse: essi sono, paradossalmente, *ovunque e in nessun luogo* in relazione alle entità da essi permeate e trasfigurate.

E’, questa, la *spazialità immateriale* posseduta dai fenomeni spirituali, per cui questi ultimi abitano lo spazio-tempo senza occuparlo, cioè senza estendersi in esso: abitare uno spazio senza occuparlo significa trasfigurararlo e permearlo con una forma di *pura intensità* senza parti e senza dimensioni, che non può mai ridursi a qualcosa di esteso, e neppure a una qualità quasi-estesa che riempie, come un “liquido”, certe precise porzioni di spazio-tempo.

Ora, se noi ci soffermiamo sulla bellezza, o sull’espressività significativa, di qualcosa, non tardiamo a scoprire che essa possiede le stesse modalità di occupare lo spazio possedute dai soggetti e dalle realtà immateriali, i quali sono “aerei”, onni e non localizzati.

Consideriamo, a questo riguardo, un albero rigoglioso, splendido e lussureggiante, tutto permeato e trasfigurato dall’espressività significativa della bellezza.

L’albero *occupa* spazio e *si estende* nello spazio-tempo, per cui esso può essere misurato col metro o col centimetro (ha perfettamente senso dire, ad es., che l’albero è alto trenta metri).

Le *qualità* che aderiscono all’albero (come ad es. il verde delle foglie, l’elasticità del tronco, ecc.), riempiono linearmente certi segmenti di estensione, per cui, in pratica, anch’esse si estendono in un certo spazio che può essere misurato (ad es. possiamo dire che il colore verde delle foglie occupa una certa quantità di metri quadrati, ecc.).

Ma se noi ci riferiamo alla bellezza dell’albero, alla sua espressività significativa, ci accorgiamo, piuttosto rapidamente, che non avrebbe alcun senso attribuirle misure spaziali, perché si tratta di una forma di *pura intensità semplice e senza parti*, la quale abita immaterialmente l’albero trasfigurandolo e “illuminandolo”, senza tuttavia trovarsi precisamente in alcun suo punto specifico. La bellezza dell’albero è ovunque e in nessun luogo, essa è onni e non localizzata, nel senso che non sarà mai possibile individuarla da qualche parte come una cosa tra le altre, o come una qualità precisamente ubicata (non avrebbe alcun senso, ripetiamo, affermare che la bellezza dell’albero ha le stesse misure dell’albero inteso come oggetto fisico-naturale).

Dunque il modo con cui la bellezza di qualcosa traspare attraverso lo spazio è del tutto simile al tipo di spazialità tipico dei soggetti e delle realtà immateriali; e il fatto che la bellezza abiti immaterialmente lo spazio, e sia presente al contempo ovunque e in nessun luogo, ha sicuramente contribuito all'*errore* di ridurla a un fenomeno meramente interno e soggettivo, poiché, dato il suo carattere "aereo" e sfuggente, essa potrebbe essere scambiata per qualcosa che non si trova in nessuna porzione precisamente individuabile delle cose e degli oggetti (e, quindi, non resterebbe che situarla "dentro" il soggetto).

16. *In che senso si può parlare di lati, forme o aspetti diversi della bellezza*

Considerato che la bellezza è un *quid* semplice e privo di morfologia, non dovrebbe aver senso sostenere che essa è "fatta in un certo modo", come non dovrebbe aver senso affermare che essa possiede una struttura e una morfologia particolari.

A questo punto, tuttavia, sorge un problema: infatti è abbastanza comune e usuale sentir parlare, a molti livelli e in diversi contesti, di particolari *forme di bellezza*, come se la bellezza potesse articolarsi in una serie di tipologie ben precise, e come se essa, in un certo senso, fosse una "cosa" o un oggetto costituito in un certo particolare modo.

Ad es., confrontando certi aspetti della bellezza femminile, spesso si parla di "una bellezza mediterranea", calda e sensuale, oppure di una "bellezza nordica", magari un poco fredda, tersa e algida. Ancora, sovente possiamo riferirci a una bellezza romantica, solare e impetuosa, che può contraltare con forme di bellezza di tipo classico, più proporzionate, contenute e armoniose.

Insomma la bellezza sembrerebbe esibirsi in diversi aspetti, forme o tipologie, per cui questo, apparentemente, sembrerebbe contraddire le nostre precedenti descrizioni, in cui si parlava della bellezza come di un puro *quid* privo di forma, di struttura e di morfologia.

Per risolvere questa apparente contraddizione dobbiamo soffermarci a riflettere su un aspetto tipico delle realtà immateriali, che, forse, negli ultimi capitoli delle nostre ricerche non è stato sufficientemente esplorato e richiamato.

Si tratta della caratteristica per cui tutte le realtà immateriali non appaiono mai allo stato puro, e non sono mai visibili *solo di per se stesse* (a differenza degli oggetti, i quali sono considerabili e individuabili di per sé).

Le realtà immateriali appaiono sempre "in filigrana", cioè *attraverso* oggetti ed eventi i quali risultano abitati da immateriali che li permeano, li trasfigurano, e che traspaiono *negli*

oggetti e negli eventi: un po' come l'atmosfera limpida e pura di una giornata chiara e luminosa, la quale fa risplendere il paesaggio, donandogli una tersa e suggestiva trasparenza, ma che sarebbe di per sé del tutto invisibile se non apparisse *nel* paesaggio e *attraverso* il paesaggio.

Insomma le realtà immateriali non si mostrano mai sole, ma, pur non coincidendo con la morfologia delle entità in cui appaiono (poiché si tratta di fenomeni privi di struttura e di morfologia), per così dire illuminano e trasfigurano le strutture di queste entità, un po' come farebbe una luce che, trasparente da particolari vetri smerigliati, assumesse, di volta in volta, tonalità diverse e particolari.

Di conseguenza, dato che la pura luce della bellezza appare sempre "in filigrana", *attraverso* gli oggetti e gli eventi da essa permeati e abitati, questo comporta il fatto che essa assume, parlando un poco figuratamente e metaforicamente, "colorazioni" e "tonalità" diverse e diversificate: non si tratta di strutture fatte in un certo modo, o di differenziate morfologie, ma di particolari "iridescenze" con cui la bellezza si mostra tralucendo dalle cose, dai fatti e dagli eventi, come se la sua intensità potesse, a seconda dei casi, raffreddarsi o riscaldarsi, o, in qualche modo, "tingersi" in una certa maniera.

Per es., pensiamo alla bellezza di una montagna altissima, imponente e innevata: quest'ultima è trasfigurata e permeata da una sorta di splendore che la salva dai suoi limiti, cioè dall'essere solo e soltanto un oggetto definito e fatto in un certo modo, che si riduca ad essere ciò che è e ciò che sembra. Una *bella* montagna è una montagna che si supera e si travalica, rifiutandosi di ridursi a una massa pietrosa definita e circoscritta dagli scienziati e dai geologi.

La bellezza della montagna, tuttavia, è visibile, solo e soltanto, *nella* montagna e *attraverso* la montagna, così come un raggio di luce, per risaltare ed emergere, ha bisogno di un corpo opaco che lo esalti e in qualche maniera lo rifletta.

Così l'intensità semplice e non strutturale della bellezza viene sempre, in qualche modo, "filtrata" e "colorata" dagli oggetti e dagli eventi da cui traspare "in filigrana", e questo spiega le variazioni, anche qualitative, del puro *quid* della sua luce.

Variazioni di questo genere avvengono in tutte le "emersioni" delle realtà immateriali attraverso gli oggetti e gli eventi: ad es., anche il valore della bontà non risulta mai visibile allo stato puro, ma emerge in questa o in quell'azione particolare compiuta da un determinato individuo, il che non può fare a meno di "tingerlo" o di "colorarlo" in una tonalità peculiare e particolare. Questo, naturalmente, non lede assolutamente la purezza

e la semplicità del valore, il quale può però, a seconda dei casi, emergere in modo più o meno marcato, oppure più o meno puro o raffinato.

Tornando alla questione della bellezza, il fatto che essa emerga attraverso strutture anche molto diverse non lede assolutamente il suo carattere *profondamente semplice e unitario*: le varie “iridescenze”, e le varie “colorazioni” del fenomeno, sono dovute unicamente alla morfologia degli oggetti che esso permea e trasfigura, ma noi avvertiamo, comunque, la bellezza come qualcosa di semplice, di unitario e di non strutturale: se parliamo di una “bellezza mediterranea”, o di una “bellezza nordica”, intendiamo semplicemente dire che, *attraverso* morfologie anche molto diverse, è immediatamente esperibile, dai “sensori finissimi della nostra anima”, *il medesimo* splendore semplice, profondo e immateriale. Semmai può succedere che le varie soggettività, a causa dei loro limiti e delle loro diverse predisposizioni, sono in grado di cogliere un tale splendore più vividamente in una certa morfologia, o più vividamente in un'altra: per questo certi uomini preferiscono le bellezze mediterranee rispetto a quelle nordiche, essendo più sensibili a cogliere lo splendore della bellezza in certe morfologie e meno in altre, come meglio vedremo nel paragrafo dedicato alla cosiddetta relatività della bellezza. Lo splendore resta tuttavia il medesimo, perché *una* è la bellezza che può emergere *attraverso* strutture anche diversissime ed eterogenee tra di loro: il fatto che un tale splendore possa, per così dire, “tingersi” o “colorarsi” di varie “iridescenze”, non lede assolutamente la sua unitaria semplicità, così come l'essenza concreta della luce visibile resta una e identica *attraverso* le varie colorazioni in cui essa può di volta in volta presentarsi.

17. *L'apparente relatività della bellezza*

E' ora giunto il momento di affrontare uno dei problemi più delicati che riguardano la natura e le caratteristiche del fatto estetico.

Mi riferisco alla cosiddetta *relatività* della bellezza, per cui questo fenomeno *sembrerebbe* fortemente condizionato, o addirittura prodotto, dalle singole e svariate *prospettive individuali* da cui viene considerato e riguardato.

Il fatto che il bello appaia relativo ha sicuramente contribuito a ridurlo a un fenomeno eminentemente *soggettivo*, come se la bellezza fosse “negli occhi di chi guarda”, o fosse una specie di sentire interno di questa o di quella soggettività, intesa sia in senso particolare che in senso lato o “trascendentale”.

Ora, uno degli assunti basilari delle descrizioni emerse in questo capitolo è che la bellezza, qualunque “cosa” sia, è *un modo d’essere reale delle cose*, da cui il carattere sorgivo di tutto ciò che è veramente e autenticamente bello.

Ma, allora, come può succedere che a qualcuno appaia bello e significativo ciò che, ad un altro soggetto, appare opaco, insignificante, o addirittura brutto?

E’ questo il problema che ci proponiamo di affrontare in questo paragrafo.

Ora, non è assolutamente possibile risolvere un simile problema limitandosi ad una sola spiegazione, o a una sola tipologia di considerazioni.

Per comprendere il mistero della cosiddetta “relatività della bellezza”, e per capire come questa caratteristica non significhi assolutamente il suo ridursi a un fenomeno di ordine mentale o soggettivo, occorre svolgere svariate considerazioni e molteplici osservazioni, che sono molto diverse l’una dall’altra, perché, a mio giudizio, ci sono molti motivi, tra loro anche assai dissimili, per cui la bellezza può talvolta apparire un fenomeno variabile e relativo a questa o a quella prospettiva individuale.

Cominciamo, dunque, da una prima considerazione che, per lo meno, può farci *in parte* comprendere in che senso il bello può apparire, talvolta, mutevole e relativo.

Dobbiamo partire dall’osservazione per cui la bellezza è uno “splendore profondo”, una sorta di “luce” che può sgorgare da *infiniti lati o aspetti dell’essere*, nel senso che, prendendo come esempio un oggetto o una struttura qualsiasi, l’intensità semplice e profonda della sua bellezza può mostrarsi in pressoché infinite “colorazioni” o “iridescenze”, e può, inoltre, permeare e trasfigurare, trasparendo “in filigrana”, i più svariati lati o aspetti di un’entità, o di una serie di entità.

Anche qualcosa di apparentemente incolore, o di apparentemente insignificante, se osservato da una certa particolare prospettiva può, improvvisamente, in qualche maniera trasfigurarsi o “illuminarsi” – per es. un volto a prima vista opaco e inespressivo, se osservato quando sorride o in certe particolari sue espressioni, può “lasciar passare”, o manifestare, un’intensità espressiva che in altri momenti, o a certe persone, può restare del tutto inosservata senza essere, magari, neppure notata.

E’ come se le cose, gli oggetti e gli eventi, fossero strutture infinitamente complesse le quali, osservate da certe angolature, o esibite in certe particolari modalità del loro apparire, possono improvvisamente emettere intensità espressive e significative imprevedibili e sorprendenti.

Potremo addirittura sostenere che, agli occhi di una “supersoggettività” infinita e priva di limiti e di barriere, *tutto* apparirebbe permeato dallo splendore profondo della bellezza, il

quale, naturalmente, varierebbe i gradi di intensità delle proprie manifestazioni, e muterebbe le “iridescenze” e le “colorazioni” del suo apparire, mostrandosi comunque anche attraverso l’oggetto più apparentemente banale e insignificante.

A questo punto interviene sicuramente il ruolo notevole e importante delle *prospettive individuali e soggettive* attraverso cui la bellezza di qualcosa viene notata e considerata: ma il punto essenziale è che la bellezza non viene *creata e prodotta* da simili prospettive (essa non è “negli occhi di chi guarda”): al contrario, le prospettive risultano essenziali per *selezionare, accogliere o notare* questo o quel lato delle infinite modalità di manifestazione del fenomeno, ontologicamente profondo, della bellezza originaria.

La bellezza, come del resto tutte le realtà immateriali che abbiamo considerato, descritto e analizzato, si mostra *attraverso* le prospettive, ma non può *ridursi alle* prospettive in cui si mostra, come se fosse una sorta di “secrezione” di certe modalità soggettive o individuali di considerare il mondo.

La soggettività, dal canto suo, costituisce sempre un “sistema di chiuse o di paratie” che, per le più varie ragioni – naturali, storiche, psicologiche, culturali, ecc. - possono, di volta in volta, aprirsi o chiudersi, lasciando passare lati o aspetti diversi dei più svariati fenomeni.

Per es., un certo soggetto può cogliere *un aspetto* dell’esser-bello di un contenuto che non viene colto e rilevato da un altro soggetto, il quale può invece coglierne un altro aspetto (o altri aspetti): il che, si badi, non significa che la bellezza esibisce forme o aspetti diversi, ma che il suo unico e semplice splendore viene di volta in volta notato, da diversi soggetti, *attraverso* diversi lati o aspetti delle entità da cui esso sgorga. Questo spiega, almeno in parte (anche se, come vedremo, non si tratta di una spiegazione completa ed esauriente), il motivo per cui qualcosa può apparire del tutto insignificante a qualcuno, mentre può affascinare e suggestionare profondamente l’animo di un altro individuo.

Per una persona che, ad es., appartiene a una particolare cultura e a un particolare sistema storico-valoriale diverso da un altro, può risultare molto difficile disporre degli strumenti per aprire il proprio animo ad una luce, o ad una particolare “iridescenza”, di fenomeni di per se stessi belli, ma di difficile ricezione da parte di chi non possiede i necessari “chiavistelli d’apertura” per accedervi: questo, tuttavia, non significa affatto che la bellezza dei contenuti di una cultura venga prodotta, o “secreta”, dalle menti e dalle soggettività che in essa vivono e agiscono, perché resta l’assunto fondamentale del carattere *sorgivo* delle cose belle, per cui esse sono stelle e non pianeti, irraggiando, autonomamente, attivamente e *realmente*, la loro propria espressività significativa.

Del resto è esperienza comune, e direi innegabile, che i grandi capolavori artistici delle culture più diverse siano *realmente e oggettivamente belli* per chiunque sappia aprire il proprio animo alla loro suggestiva intensità (è praticamente impossibile, ad es., non riconoscere la straordinaria bellezza del clavicembalo ben temperato di Bach e delle imponenti statue dell'isola di Pasqua, anche se si tratta di prodotti di culture totalmente e completamente diverse).

Cambiando esempio, e passando alla bellezza reale e sorgiva degli spettacoli naturali, un determinato soggetto può accogliere un particolare lato dell'esser-bello della natura, laddove un altro individuo può, per le ragioni più disparate - psicologiche, storiche, o semplicemente perché pensa ad altro e non si concentra sul fenomeno – *chiudersi* al fascino irraggiato da certi contenuti.

Ad es. la notte stellata è, di per se stessa, *realmente ed effettivamente espressiva e significativa*, ma ci può essere un individuo il quale, per le più varie e svariate ragioni, non ne nota minimamente le suggestioni perché la sua soggettività è ad esse, per così dire, ermeticamente sigillata.

Forse, in definitiva, *tutto* risulterebbe più o meno bello agli occhi di chi riuscisse ad abbattere tutte le "chiuse" e tutte le "paratie" della propria limitante soggettività.

La cosiddetta "relatività della bellezza", dunque, altro non sarebbe se non *il lato dell'esser-bello di qualcosa che viene accolto e recepito da questo o quel soggetto*, o che viene, in altri termini, selezionato e captato da questa o da quella prospettiva individuale – fermo restando che il *quid* non strutturale della bellezza resta il medesimo, solo che viene notato, da questo o da quel soggetto, *in* certe particolari strutturazioni e non in altre.

Abbiamo tutti i nostri limiti, ed è praticamente impossibile che una soggettività limitata, come quella di chiunque, riesca ad accogliere tutti i lati della profondità inesauribile di un fenomeno.

Ma se ci sforziamo di non essere impermeabili, e di non chiuderci ostinatamente in noi stessi, noi possiamo, sicuramente, per lo meno notare aspetti imprevedibili e inaspettati dell'intensità, al contempo semplice e inesauribile, del puro *quid* immateriale della bellezza.

A questo proposito si sente sovente ripetere, come un vero e proprio luogo comune, che, spesso e volentieri, trovar bello qualcosa o qualcuno si ridurrebbe a una sorta di pura e semplice illusione, prodotta, ad es., dalle esigenze riproduttive di una determinata specie animale. Perfino lo scarafaggio, sentiamo dire, trova bello e attraente un suo simile nel momento della "passione" e dell'amplesso.

A mio giudizio, invece, il ragionamento andrebbe interamente capovolto e rovesciato.

E' stato Aristotele a notare che, agli occhi dello scienziato entusiasta e curioso, perfino l'insetto a prima vista più ripugnante può apparire bello, perfetto e armonioso se osservato a fondo nelle sue armonie nascoste e non immediatamente appariscenti. Ebbene, il calore dell'entusiasmo, anche semplicemente erotico o passionale, è capace di sciogliere la durezza delle paratie e delle "chiuse" della soggettività, per *aprirle* all'accoglimento di lati della bellezza che non possono penetrare animi freddi, irrigiditi od ostili.

La passione, erotica o di altro genere, non crea illusioni e fenomeni inesistenti, ma, al contrario, permette di *vedere*, o di *sentire* anche in maniera del tutto istintiva e non meditata, ciò che l'impenetrabilità e la freddezza emotiva impediscono spesso di scorgere e di accogliere: così l'animale posseduto dall'istinto sessuale non è affatto obnubilato o illuso, non è vittima di alcuna allucinazione inesistente, ma, in modo ovviamente del tutto istintivo e incosciente, oscuramente e inconsapevolmente si mostra sensibile a un aspetto della bellezza naturale che un'altra prospettiva teorica o esistenziale è incapace di cogliere e di "lasciar passare".

Inoltre, alcune "iridescenze" con cui la bellezza si mostra si appalesano in modo chiaro ed evidente, per cui vengono notate, senza particolari sforzi, praticamente da chiunque: per es., un tramonto meraviglioso viene riconosciuto tale da qualsiasi persona si apra a notarlo e a considerarlo, mentre è molto più difficile, perché occorrono strumenti sofisticati e inusuali, notare le suggestioni di determinate modalità di scrittura di certe complesse partiture musicali (la bellezza delle quali può essere notata soltanto da musicisti esperti e navigati, in grado di cogliere ciò che un animo non musicalmente educato molto difficilmente potrebbe notare).

Ad ogni modo, l'importante è capire la funzione delle prospettive individuali, che è quella di accogliere o di rifiutare, di captare o di respingere, alcune morfologie *attraverso cui* la pura intensità semplice della bellezza, o dell'espressività significativa delle cose, può sgorgare ed emergere, per essere, di volta in volta, colta o non accolta da questo o da quel particolare soggetto.

Le considerazioni che abbiamo appena svolto possono *in parte* spiegare il perché dell'apparente "soggettività" o "relatività" della bellezza, tuttavia non possiamo considerarle esaustive e sufficienti a spiegarlo *completamente*.

Infatti, se bastassero le precedenti considerazioni, si approderebbe ad una sorta di entusiasmo indifferenziato verso ogni cosa, poiché dovremmo concludere che, in

definitiva, *tutto* è indistintamente bello e meraviglioso purché lo si sappia considerare e riguardare in un certo modo.

In realtà le cose non stanno affatto così, poiché, evidentemente, non avrebbe alcun senso appiattare tutto ciò che esiste in maniera così generica e indifferenziata, riducendo il brutto, o il non bello, semplicemente al non visto e al non avvertito.

Quindi, giocoforza, dobbiamo integrare le considerazioni precedenti con ulteriori approfondimenti: ci sono, infatti, anche *altri* motivi per cui il bello appare relativo e soggettivamente condizionato.

Uno di questi motivi è strettamente legato a un aspetto importante con cui tutte le realtà immateriali si mostrano: mi riferisco al fatto che esse possono variare i gradienti di intensità con cui si rivelano, manifestandosi in modo più o meno intenso e più o meno vivace.

Questo vale, sicuramente, anche per il fenomeno immateriale della bellezza: è evidente, insomma, che qualcosa può essere *più o meno* bello, poiché, altrimenti, la bellezza dei vari contenuti si ridurrebbe a un alcunché di totalmente indistinto e indifferenziato (non avrebbe alcun senso, ad es., sostenere che l'Inno di Mameli è altrettanto bello della quinta sinfonia di Beethoven). La bellezza è un *quid* semplice e profondo, privo di forma e di morfologia, che tuttavia, trasparendo "in filigrana" *attraverso* gli oggetti e gli eventi, può, di volta in volta, tingersi di "colorazioni" e "iridescenze" diverse, ma anche *variare la vivacità e l'intensità della sua luce e del suo splendore*.

Questa diversità di gradazioni con cui la bellezza si mostra e si rivela è un'altra importante ragione del fatto che essa, talora, appare "soggettiva" e "relativa".

Per comprendere come ciò avvenga, dobbiamo sempre pensare alla soggettività di questo o di quell'individuo come a un insieme di "chiuse", o di "paratie", in grado di aprirsi o di serrarsi per accogliere, questa volta, i diversi gradienti con cui la bellezza si mostra e si rivela.

Ci possono essere persone, individualità o soggettività particolari, le quali, per limiti di vario e svariato genere – culturali, psicologici, fisici, ecc. – sono in grado di accedere soltanto ai *gradienti più bassi della bellezza*, mentre, d'altro lato, altre persone, maggiormente sensibili e culturalmente più avvedute, riescono a coglierne anche i gradi più alti e intensi.

Ebbene, le persone più semplici, meno sensibili e meno avvedute, *giudicheranno brutti, o non belli*, i gradienti più elevati della bellezza, che esse non riusciranno a cogliere e ad apprezzare, come se fossero, nei loro riguardi, per così dire cieche: queste persone,

conseguentemente, tenderanno ad apprezzare particolarmente i gradi bassi della bellezza (ad esempio le canzoni semplici e melodicamente elementari), commuovendosi ed emozionandosi anche di fronte alla modestia di manifestazioni estetiche che altri soggetti giudicherebbero triviali o scontate.

A questo proposito, non dobbiamo dimenticarci che, spesso, ciò che alcuni giudicano brutto è semplicemente *bello ad un grado basso, o minimo*.

Pensiamo, ad esempio, a un motivo musicale semplice e scontato: esso è *comunque* bello, solo che lo è ad un grado non elevato, così come, tanto per intenderci, anche un organismo che sta per morire, e che si muove appena con movimenti ripetitivi e stereotipati, è comunque ancora *vivo*.

A dirla tutta e fino in fondo, possiamo affermare, addirittura, che *una melodia brutta non può esistere*, così come non potrebbe esistere un cerchio quadrato: una melodia brutta *non sarebbe neppure una melodia o un motivo musicale*, per cui, solitamente, chiamiamo “brutto” un motivo, scontato e prevedibile, il cui gradiente di bellezza è basso, o minimo.

Possiamo fare, a questo proposito, un semplice paragone.

Pensiamo a diverse gradazioni di luminosità: chi ha lo sguardo abituato a gradazioni di luce particolarmente intense e vivaci, giudicherà *oscuri*, o *tenebrose*, le luci che gli appariranno appena percettibili, o particolarmente fioche. Così, allo stesso modo, chi ha imparato ad accedere e a notare le gradazioni più intense della bellezza, giudicherà “brutte”, banali o insignificanti, le gradazioni più basse e meno intense (così come chi è avvezzo a forme di vita rutilanti ed effervescenti, tenderà a giudicare “morte”, o “mezza morte”, le forme più scontate e stereotipate).

Al contrario, chi avrà lo sguardo abituato a discernere soltanto le basse gradazioni di luminosità, giudicherà *oscuri*, opache, o addirittura *tenebrose*, proprio le luci più intense, fulgide e brillanti (quando l'occhio non è avvezzo alla luce abbagliante, esso la può percepire come una vera e propria distesa di tenebre).

Torno a insistere sul fatto che, anche se alcuni faticheranno ad ammetterlo, *perfino la melodia più banale e triviale in realtà è bella*, solo che lo è ad un grado minimo: si tratta, in un certo senso, di un frammento di bellezza irrigidito e “inaridito”, come se fosse stato prosciugato da un'intensità ampia, oceanica, di più vasto respiro. Una canzonetta semplice e ripetitiva è comunque espressiva, solo che, in questo caso, ci troviamo di fronte a un'espressività in un certo senso soffocata, irrigidita e implorata. Allo stesso modo, la vita resta pur sempre viva anche se viene ridotta a condizioni miserevoli, scontate e stereotipate. La persona semplice, che si emoziona all'udire un motivetto banale e

sdolcinato, ne coglie comunque la bellezza *reale*, ma proprio la sua semplicità, proprio il suo orizzonte ristretto, le impediscono di notare il grado di “irrigidimento”, o di “stereotipia”, in cui l’originaria e ampia Bellezza è stata costretta a scheggiarsi, a implodere e a frantumarsi, perché soffocata da strutture elementari che in qualche maniera la imprigionano e non ne lasciano trapelare tutto il suo fulgore (come se si trattasse di una luce “schermata” e per questo resa opaca).

L’animo nobile e di buon gusto, invece, è avvezzo ad accogliere, nella propria interiorità, l’ampio universo degli alti gradienti della bellezza: di conseguenza, giudicherà “brutta” quella che, in realtà, è una bassa gradazione di espressività.

Queste ultime considerazioni sono a mio avviso importanti per esplorare ulteriormente i motivi dell’apparente “relatività”, o “soggettività”, di fenomeni spirituali e immateriali come la bellezza.

La posizione filosofica qui sostenuta è rovesciata rispetto all’impostazione soggettivistica e relativistica così diffusa ai giorni nostri: infatti, non è possibile porre in dubbio la rilevanza delle prospettive soggettive in rapporto alla bellezza, o all’espressività significativa, delle cose e dei fenomeni. Tuttavia la soggettività non funge, a mio avviso, da elemento “produttore” o “creatore”, nel senso che la bellezza non potrà mai essere ridotta ad un sentire interno e soggettivo che viene in qualche maniera “proiettato” all’esterno, sulle cose e sugli eventi. Semmai avviene il contrario: la bellezza reale ed effettiva delle cose e degli eventi viene *recepita, selezionata e filtrata* da questa o da quella soggettività, le quali possono, di volta in volta, accogliere o rifiutare lati, aspetti, o gradienti di intensità, di questo o di quel fenomeno suggestivo ed espressivo.

Quanto detto vale anche per le produzioni estetiche della soggettività umana, come le opere d’arte, i prodotti dell’immaginazione, ecc.

In tali produzioni la mente, o la soggettività, *accolgono* il fluire o l’apparire degli oggetti mentali che *si manifestano e si rivelano* all’esperire interno di questo o di quel soggetto – il che, nel caso delle grandi opere d’arte, implica una disciplina severissima nell’operare “in levare” (come faceva Michelangelo rimuovendo il marmo superfluo), un durissimo lavoro di ripulitura e di eliminazione di sovrabbondanze pletoriche, di vere e proprie produzioni o “secrezioni” di una soggettività ipertrofica, le quali nulla hanno a che fare con ciò che è *autenticamente* espressivo e significativo.

Ma, anche in questi casi, la soggettività in definitiva non crea e non “proietta” nulla, lasciando piuttosto apparire in se stessa, *accogliendo e ospitando* in sé con fiduciosa, disciplinata ed entusiastica *apertura*, intensità espressive *autonomamente belle e*

significative – se a Beethoven si sono rivelate straordinarie combinazioni sonore, permeate e trasfigurate dallo splendore semplice e intenso della bellezza, si tratta comunque di strutture *sorgivamente e realmente valide*, che sono, per così dire, per la prima volta apparse nel luogo mentale della soggettività del grande musicista.

Insomma, la bellezza resta pur sempre un *modo d'essere reale delle cose*, il quale, tuttavia, viene costantemente filtrato e selezionato dalle numerosissime prospettive soggettive da cui viene considerato e riguardato.

A questo punto, tuttavia, dobbiamo dire che le considerazioni svolte finora a nostro avviso non bastano ad esaurire il “mistero” dell'apparente relatività e soggettività di ciò che è bello, o espressivamente suggestivo e significativo.

Dobbiamo infatti, a questo punto, confrontarci col fenomeno del cosiddetto *cattivo gusto*, il quale è molto importante per esplorare ulteriori aspetti del carattere apparentemente “relativo” o “soggettivo” della bellezza connessa all'espressività significativa delle cose di questo mondo.

In ciò che si suole chiamare “cattivo gusto” sembrerebbe succedere una sorta di fraintendimento, o di equivoco totale e radicale, riguardo il fenomeno generale della bellezza: infatti qualcuno sembrerebbe giudicare bello, o affascinante, qualcosa che *non lo è affatto*, come ad es. un abito volgare o triviale, o un arredamento pesante, stucchevole o sovrabbondante.

L'esistenza del cattivo gusto sembrerebbe comprovare, o confermare, il carattere relativo di ciò che è bello, poiché, agli occhi di taluni individui, sembrerebbe apparir bello e suggestivo ciò che non lo è nel modo più assoluto.

Ebbene, ci proponiamo ora di sostenere che l'esistenza del cattivo gusto non lede affatto il carattere reale, effettivo e sorgivo della bellezza, la quale permea e trasfigura, realmente e immaterialmente, le cose, gli oggetti e gli eventi del mondo e dell'universo.

Cominciamo, dunque, con l'analizzare i diversi lati di ciò che viene usualmente chiamato “cattivo gusto”.

Per prima cosa, e in una prima accezione, almeno alcuni aspetti del cattivo gusto possono tranquillamente rientrare in un fenomeno già notato in precedenza: mi riferisco all'incapacità, tipica di alcuni individui, di accogliere e di notare i gradienti più intensi e alti della bellezza.

Il cattivo gusto, in tal senso, consisterebbe, semplicemente, nella *sopravalutazione dei gradi più bassi della bellezza*, i quali sono i soli a cui riesce ad accedere l'animo limitato di

certe persone (per limiti di varia natura, naturali, storico-sociali, culturali, o per semplice mancanza di educazione della facoltà, nobile ed elevata, del buon gusto).

In realtà bisogna dire che anche gli oggetti di cattivo gusto *non sono completamente privi di bellezza e di espressività significativa*, solo che il grado di quest'ultima è molto basso, sicché, solitamente, vengono giudicati "brutti", o "volgari", dalle intelligenze più fini ed educate. Anche un vestito pacchiano, o un motivetto scontato o triviale, non sono del tutto privi di una loro bellezza, solo che si tratta, come prima si diceva, di una bellezza "scheggiata", inaridita e stereotipata, ridotta quasi alla parodia di se stessa – ma non dimentichiamoci che anche un organismo che sta per morire, e che si muove a scatti monotoni e ripetitivi, è comunque pur sempre ancora *vivo*.

Ora, esistono individualità incapaci di un vasto sguardo d'insieme che si apra agli alti livelli dell'espressività, le quali, per i loro limiti, riescono a notare soltanto le forme per così dire anguste, o stereotipate, attraverso cui il fenomeno originario della bellezza si mostra in modo "imprigionato" e offuscato.

Quanto detto, tuttavia, non è sufficiente ad esaurire l'esplorazione e la descrizione del fenomeno generale del cattivo gusto.

Infatti, in certi casi, l'origine del cattivo gusto può essere individuata in una sorta di *equivoco che confonde la piacevolezza della situazione, o di un sentire interno, con la bellezza effettiva degli oggetti reali*.

Abbiamo notato, all'inizio di questo capitolo, che, utilizzando in modo accurato e rigoroso certi termini, *piacevoli* possono dirsi certe *situazioni*, o certi stati d'animo *interni*, che, per così dire, risuonano dentro di noi, mentre la *bellezza* è un modo d'essere reale che appartiene alle cose, e che può eventualmente provocare, come effetti, sensazioni più o meno gradevoli o situazioni piacevoli in cui un soggetto viene a trovarsi – queste situazioni, o queste sensazioni interne, possono poi a loro volta essere di per se stesse belle, ma la loro bellezza è comunque una loro proprietà reale, mentre ci può essere una situazione che per qualcuno può risultare piacevole, ma che non è affatto bella in senso effettivo e oggettivo.

Ora, possono capitare casi in cui qualcuno, per una sorta di equivoco, chiama "bello" *qualcosa che non lo è affatto*, ma che, semplicemente, risulta in qualche maniera connesso ad *altri significati* che ben poco hanno a che vedere con la bellezza, ma che risultano collegati, in qualche modo, a situazioni o a sensazioni piacevoli che coinvolgono quel determinato individuo.

Per es., qualcuno può considerare bello un oggetto massiccio, ridondante e pesante, che tuttavia, proprio per il suo carattere solidissimo e imponente, in realtà appaga il suo desiderio di potere e il suo autocompiacimento narcisistico, tipico di chi mostra agli altri la propria potenza e l'abbondanza materiale delle proprie ricchezze e delle proprie sostanze. In questo caso la persona che consideriamo non percepisce alcuna bellezza reale delle cose che lo circondano, ma è sollecitata e sedotta da emozioni positive le quali, erroneamente, vengono *scambiate* con la bellezza degli oggetti in questione.

Qui la piacevolezza della *situazione*, o di un *sentire interno*, viene erroneamente e inconsapevolmente *scambiata* con la bellezza reale ed effettiva delle cose, la quale può comunque sempre essere presente per lo meno ad un grado minimo, ma questo, ovviamente, è un altro discorso.

In questo caso il cosiddetto "cattivo gusto" coincide in realtà con l'*assenza di gusto*, col non esercizio della facoltà del gusto in grado di accogliere e di recepire l'intensità espressiva *reale e autentica* delle cose: qui l'uomo di cattivo gusto si comporta più o meno come un cieco, il quale non vede veramente ciò che lo circonda, limitandosi a concentrarsi e a sottolineare la piacevolezza di sensazioni che si trovano solo dentro di lui, o di situazioni in cui egli stesso viene a trovarsi, in cui si crogiola e di cui si compiace.

Ancora una volta vediamo che le disposizioni individuali, o soggettive, non creano e non "proiettano" nulla, ma, al contrario, talora possono fungere da "chiuse", o da "paratie", che, in certi casi, addirittura impediscono totalmente l'accesso alla bellezza reale delle cose.

A proposito di questa sorta di "cecità", di questo non riuscire a cogliere e a notare realtà immateriali reali ed effettivamente presenti nel mondo, possiamo anche notare un ulteriore aspetto di ciò che viene comunemente chiamato cattivo gusto.

Certe volte il cattivo gusto non concerne tanto la non presenza effettiva e reale della bellezza di qualcosa, ma riguarda l'incapacità, o la cecità spirituale, tipica di chi non nota il *contesto* in cui un certo tipo di bellezza è inserita e in cui essa dovrebbe essere armonicamente situata.

Certe tipologie di cattivo gusto altro non sono che forme di bellezza *fuori luogo*: ogni oggetto bello, ogni struttura permeata e trasfigurata dalla luce e dallo splendore della bellezza, non sussiste in modo avulso e isolato dal mondo circostante, ma, al contrario, si inserisce in ben precisi ambienti o contesti, e questo inserimento, armonico o disarmonico, è talvolta davvero essenziale per il fenomeno originario della bellezza.

Un oggetto, un evento, un abito, un elemento d'arredamento, possono essere belli *in se stessi*, e dunque *realmente e oggettivamente*: ma questa loro bellezza può risultare *fuori luogo*, ossia può male inserirsi in un contesto più ampio che la accoglie e la contorna.

Immaginiamo, per es., un uomo che, in una perfetta e impeccabile uniforme da ammiraglio, candida e immacolata, si presenti con naturalezza, come se si trattasse di una situazione perfettamente normale e naturale, in una bocciofila frequentata da muratori e operai in pensione, e immaginiamo che cominci a giocare a bocce come niente fosse, contornato da altri giocatori in calzoncini e canottiera.

L'effetto non potrebbe che risultare ridicolo, grottesco, o, nel caso dell'autocompiacimento del personaggio, addirittura di palese cattivo gusto.

In questo caso l'uniforme candida e impeccabile è realmente, oggettivamente bella, ma questa bellezza ha, per così dire, assunto una nota stonata, assurda e fuori luogo, che l'ha in qualche maniera involgarita e snaturata – a meno che non si tratti di un effetto voluto, come potrebbe verificarsi in un film surrealista o comico, nel qual caso il contesto stesso sarebbe diverso, poiché la scena si inserirebbe in una visione artistica di un certo tipo che, ancora una volta, coglierebbe *aspetti reali e significativi* che a molti potrebbero essere sfuggiti.

Insomma, la bellezza di qualcosa solo in certi casi può esser giudicata *assolutamente*, a prescindere dal contesto in cui è inserita: ancora una volta vediamo che il cattivo gusto può consistere in una sorta di *cecità*, tipica di chi non si avvede del fatto che qualcosa di realmente intenso e significativo non è correttamente inserito nel giusto ordito e nelle giuste connessioni con l'ambiente circostante.

Tuttavia, ciò non toglie che la bellezza continui a restare un modo d'essere reale delle cose, solo che in questo caso un tale modo d'essere deve comunque fare i conti con insiemi e mondi più vasti in cui esso deve comunque inserirsi, e certi occhi spirituali possono risultare ciechi proprio a queste connessioni, o a questi inserimenti.

Ancora una volta, dunque, notiamo la funzione selettiva e "filtrante" della soggettività, che, come un sistema di chiuse o di paratie, coglie o non coglie certi elementi talora di notevole e rilevante importanza.

Questa sorta di cecità spirituale nei confronti di uno sguardo d'insieme può anche spiegare i casi in cui certe persone giudicano belli ambienti o elementi triviali e pacchiani, oppure sovrabbondanti ed eccessivamente affastellati.

Ad es., un abito triviale e volgare può anche essere costituito da *parti* o *elementi* in se stessi almeno moderatamente gradevoli, come certi colori o certe forme non del tutto inespressive: il problema è che le *parti*, di per se stesse non brutte, *non si integrano in un insieme armonico e coerente*, per cui l'effetto è quello di un affastellarsi stonato e discordante, il che può valere, per es., anche per l'arredamento kitsch di certe abitazioni, o di certe camere d'albergo, dove i costituenti vengono combinati in un ordine ingombrante e sovrabbondante, il quale, evidentemente, non viene notato dalla cecità spirituale di chi, evidentemente, si ferma a considerare soltanto le singole parti, o i singoli oggetti presi ad uno ad uno.

Ma può anche capitare che la stessa sovrabbondanza venga considerata bella per il meccanismo che avevamo individuato in precedenza: cioè per l'*equivoco* di *scambiare* la piacevolezza di un sentire interno, o di certe situazioni in cui ci si trova coinvolti, con la bellezza reale e oggettiva delle cose – ad es. una camera d'albergo stucchevole, pesante e falsamente lussuosa può causare, in certi animi non fini e ineducati, sensazioni di autocompiacimento, tipiche di chi si senta a suo agio in un ambiente che gli evoca sensazioni di sicurezza economica, di protezione dalle ostilità del mondo esterno, ecc.

Insomma, i motivi per cui si apprezza qualcosa di *realmente* inestetico possono essere molti, ma, in definitiva, nessuno di essi porta a ritenere che la bellezza sia una sorta di "secrezione", o di "produzione", interna o soggettiva: al contrario, la funzione della soggettività è quella, più limitante che produttiva e creante, di *non vedere o di non accogliere* certi lati o aspetti della bellezza, oppure di *confondere ed equivocare* il fenomeno reale e immateriale della bellezza con semplici sensazioni di piacevolezza di natura interna o psicologica, oppure concernenti le *situazioni* in cui un soggetto si viene a trovare, situazioni che possono risultare piacevoli per altri versi e per altri motivi, ma che poco o nulla hanno a che fare con la bellezza reale degli oggetti e degli eventi.

Equivoci e fraintendimenti di tal genere possono anche spiegare altri lati dell'apparente relatività e soggettività della bellezza, rafforzando l'erronea convinzione che quest'ultima risieda "negli occhi di chi guarda".

Pensiamo, ad es., al caso di qualcuno che considera bello e intensamente espressivo un paesaggio di per sé opaco e insignificante, per es. i viali di un'anonima e grigiastra periferia, a cui egli risulta comunque legato per avervi trascorso momenti indimenticabili durante la propria infanzia.

Oppure consideriamo l'esempio di chi, facendo un viaggio in certi sobborghi tetri e incolori di qualche cittadina americana, li consideri in qualche modo suggestivi perché essi, in qualche maniera, sogliono evocare certe sue fantasie, certi lati del suo immaginario, per es. certe situazioni lette in qualche romanzo o viste in qualche film particolarmente coinvolgente.

Apparentemente, in questi casi, qualcosa di soggettivo apparirebbe effettivamente *proiettato* nell'ambiente circostante, sicché noi non vedremmo l'ambiente nudo e crudo, ma, di fatto, avremmo a che fare con un ambiente in qualche modo intriso di vissuti personali e soggettivi che ne determinerebbero, in qualche modo, la sua bellezza.

Chiunque, del resto, può legarsi e affezionarsi a qualcosa di apparentemente insignificante, per il semplice fatto che si tratta di un elemento che *gli rammenta, o gli ricorda*, particolari vissuti per lui pregnanti e importanti: per questo motivo chiunque può considerare bello qualcosa che parrebbe non esserlo affatto, ma che, semplicemente, risulta collegato a certe esperienze di ordine interno o soggettivo.

Per spiegare come simili fenomeni non ledano affatto, a nostro giudizio, il carattere sorgivo e reale della bellezza, per spiegare come quest'ultima continui a costituire un modo d'essere *delle cose stesse*, dobbiamo ricorrere a due considerazioni.

Tanto per cominciare, gli esempi precedenti trattano di situazioni che coinvolgono il solito meccanismo dell'*equivoco*, nel senso che, come in altri casi, anche qui la piacevolezza di un sentire interno, o di una situazione vissuta o immaginata, viene *scambiata* con la costituzione effettiva degli oggetti reali. Se io trovo bello un vicolo insignificante in cui ho baciato per la prima volta una ragazza di cui ero innamorato, *in realtà è la piacevolezza della situazione ricordata ad apparirmi bella e significativa*, per cui, come per una sorta di "contagio emotivo", non potrò che associare l'ambiente, di per sé neutro e insignificante, alla significativa intensità della situazione vissuta: e dunque chiamerò "bello" un contesto che, in realtà, si limita a *richiamare*, alla mia soggettività, una situazione importante e positiva, ma in realtà è questa situazione ad essermi apparsa bella ed espressiva nel momento in cui l'ho vissuta – *mentre il vicolo, dal canto suo, resta ciò che è*, irraggiando comunque un gradiente di bellezza assai limitato.

Insomma la bellezza, reale ed effettiva, di certe situazioni anche puramente mentali o immaginarie, può per così dire *riverberarsi* sugli ambienti circostanti, ma il punto è che la bellezza di questi ultimi, considerati per ciò che essi stessi sono, resta quello che è, e non diventa, per questo, una "secrezione" o una produzione mentale o soggettiva.

Se la periferia anonima e grigiastra di una cittadina qualsiasi *richiama* certi nostri ricordi di romanzi letti e apprezzati, oppure di film coinvolgenti e interessanti che abbiamo visto nel passato, accade che la *bellezza reale ed effettiva* di questi romanzi, o di questi film, non può fare a meno, in qualche maniera, di “contagiare” certi ambienti, i quali, per semplici meccanismi di associazioni di idee, saranno da noi *piacevolmente vissuti*, ma, ed è questo il punto essenziale, ciò non significa che essi diventino improvvisamente belli se non lo sono – semplicemente vengono da noi positivamente esperiti, ma torniamo a insistere sul fatto che la piacevolezza di un sentire interno, o di una situazione vissuta, non può essere confusa con la bellezza reale come caratteristica effettiva e sorgiva delle cose: insomma, e in definitiva, *la periferia resta brutta, o bella ad un grado minimo, anche se noi le associamo vissuti piacevoli, o se la viviamo positivamente e piacevolmente*.

La considerazione appena svolta, tuttavia, va in qualche maniera riveduta e corretta da un ulteriore fattore che si tratta di analizzare e di considerare, e che può, in qualche misura, arricchirla e integrarla.

Non dobbiamo dimenticarci le considerazioni svolte al principio del paragrafo, per cui l'apparente relatività o “soggettività” della bellezza può derivare, spesso, dal fatto che i diversi soggetti, per le più svariate ragioni, possono o meno *cogliere questo o quel lato dell'esser-bello di qualcosa*, a cui magari altri soggetti risultano, per così dire, ermeticamente chiusi.

Abbiamo anche visto che l'*entusiasmo*, cioè il fatto di essere amorevolmente aperti e appassionati a contenuti, cose, persone, situazioni, ecc., è importantissimo per ben disporre le soggettività a *cogliere, e ad accogliere*, determinate “iridescenze” della pura luce della bellezza, per cui spesso effettivamente accade che l'entusiasta vede e nota aspetti che l'animo chiuso e indifferente non riesce assolutamente a captare e a rilevare (in questi casi le paratie e le chiuse della soggettività si aprono e si disserrano).

Ora, questo meccanismo può valere anche in relazione agli esempi prima descritti. Prendiamo la solita, apparentemente tetra e incolore, periferia anonima di una città qualsiasi: siamo proprio sicuri che essa non irraggi nessuna sua bellezza?

Io non ci metterei la mano sul fuoco: ad es. certe tonalità o sfumature di grigio, certi spazi distesi e quasi sconfinati, possono suggestionare, e hanno spesso suggestionato, certi pittori e certi artisti, i quali hanno messo in luce, nei loro quadri e nelle loro opere, il fascino reale anche delle più apparentemente squallide e tetre periferie.

E dunque, tenendo conto di queste considerazioni, può benissimo succedere che, se qualcuno è *ben disposto* a recepire un certo ambiente di qualsiasi tipo – perché ad es. lo

associa a vissuti significativi e importanti di varia natura – egli, effettivamente, *colga un lato della bellezza reale di quell'ambiente* che altre persone non si sognano neppure lontanamente di notare.

Chi, in un vicolo anonimo e a prima vista insignificante, ha baciato la ragazza di cui era innamorato, coglierà, forse, aspetti intensi ed espressivi del contesto circostante che passeranno totalmente inosservati a chi, nello stesso vicolo, è transitato di fretta e, magari, anche un po' a disagio.

Ancora una volta notiamo che i vissuti soggettivi e interni, esperiti da questa o da quella persona, non producono affatto una bellezza irrealistica che non esiste, ma, al contrario, sono determinanti nel cogliere, e nell'accogliere, lati o aspetti *reali ed effettivi* della bellezza, intesa come fenomeno immateriale irraggiato sorgivamente dalle cose stesse.

18. La realtà e l'immaterialità della bellezza: la sua indeformabilità e il suo carattere oltremondano

La tesi centrale di questo capitolo è, come si sarà chiaramente compreso e capito, quella per cui il fenomeno originario della bellezza è una *realtà immateriale*.

Sappiamo bene, alla luce delle descrizioni svolte nella prima parte delle nostre ricerche, che, per la forma mentis moderna e attuale, il concetto di "realtà immateriale" appare contraddittorio, poiché ciò che è *reale* viene sempre in qualche modo ridotto al livello della materia-energia organizzata, mentre ciò che è *immateriale* tende ad essere "stipato" e collocato nel chiuso della soggettività, intesa in tutti i sensi possibili e immaginabili (psicologica, storica, trascendentale, puramente razionale, ecc.).

Ci proponiamo quindi di meglio precisare, in questo paragrafo, il carattere a un tempo *reale e immateriale* del fenomeno originario della bellezza.

Che quest'ultima sia un fenomeno immateriale risulta abbastanza evidente, solo che ciò non deve condurre all'errore di ridurla a un puro parto della soggettività o della mente, o a un mero sentire interno di matrice puramente soggettiva.

In generale è *immateriale* tutto ciò che non risulta riducibile al piano della materia-energia organizzata: tutto ciò che, in via di principio, non può essere captato o rilevato, neppure in forma di orma o traccia, da *sensori localizzati*, siano essi naturali (come gli organi di senso), oppure artificiali (come macchinari appositamente costruiti per effettuare accurate misurazioni o rilevazioni di pesi, campi energetici, o effetti fisico-naturali di qualsiasi sorta).

La bellezza non è visibile da alcun organo di senso localizzato, e non sarà mai captabile o rilevabile da congegni sperimentali di alcun genere.

Ciò nonostante, abbiamo ampiamente notato che la bellezza è visibilissima dai “sensori dell’anima”, intesa come sensibilità complessiva di tutto l’essere personale.

Ciascuno di noi vede benissimo che qualcosa è bello, solo che la sua bellezza non si vede come potrebbe vedersi, ad es., il suo colore verde, o la sua forma strutturalmente misurabile e definibile.

Passiamo ora a meglio precisare la *realtà* della bellezza.

Per farlo, occorre richiamare alla mente le caratteristiche essenziali di tutto ciò che viene considerato reale, come sono state descritte e analizzate nella prima parte delle nostre ricerche.

Abbiamo visto che, di norma, è *reale* ciò che non può essere ridotto a una produzione, o a una creazione, puramente soggettiva, mentale o immaginaria. E’ reale ciò che esiste eminentemente *fuori* dalla mente o dalla soggettività, ciò che abita per lo meno anche nel mondo e non *soltanto* dentro di noi.

Qualcosa, inoltre, è tanto più reale quanto più si pone come uno sfondo che non può essere trasformato e generato dalla soggettività, ed è tanto più reale quanto meno può variare al mutare di questa o di quella prospettiva soggettiva o individuale.

Inoltre, abbiamo anche visto che la realtà di qualcosa è tanto maggiore quanto meno il fenomeno considerato è intaccato e corroso dallo scorrere del tempo e dal fluire temporale.

Nel nostro mondo conosciuto, come si ricorderà, non si manifestano fenomeni reali ad un grado massimo, e neppure totalmente e assolutamente irreali.

Tuttavia abbiamo sostenuto, nella prima parte delle nostre ricerche, che le realtà immateriali sono i fenomeni dotati di un maggior gradiente di realtà rispetto a tutti gli altri: esse, infatti, rappresentano i fenomeni che meglio resistono al mutare di questa o di quella prospettiva individuale e soggettiva, ponendosi come *sfondi invariati* che non possono essere alterati o trasformati da eventuali influssi categoriali o mentali, nel senso che essi *non possono diventare diversi da ciò che sono sulla base di “proiezioni soggettive”, o di cambiamenti di prospettive individuali* – essi, insomma, *restano ciò che sono*, nel senso che, al massimo, le varie soggettività possono notarli o non notarli, oppure possono notarli in misura più o meno marcata, *ma non possono, in alcun modo, intervenire con un potere deformante, produttore o creante nei loro confronti.*

Inoltre, come si ricorderà, i fenomeni spirituali sono indifferenti al fluire del tempo, come luci stabili che illuminano e trasfigurano lo scorrere impetuoso di un torrente o di una cascata.

Il problema, ora, è applicare queste considerazioni anche al fenomeno originario della bellezza.

Dobbiamo cercare di mostrare come quest'ultima costituisca uno *sfondo invariante*, che non può essere modificato, alterato, prodotto o distorto dalle singole prospettive entro cui viene di volta in volta inquadrato – uno sfondo essenzialmente *esterno* ai soggetti, i quali sono passivi nei suoi confronti e non possono fare altro che riceverlo o non riceverlo, oppure notarlo secondo vari gradi di vivacità e intensità.

Abbiamo visto, in precedenza, che la semplicità unitaria della bellezza, tralucendo nelle cose e nei più diversi contenuti, può di volta in volta assumere svariate “iridescenze”, può per così dire “colorarsi” di certe tonalità peculiari, sicché, ad esempio, possiamo parlare di una bellezza mediterranea, oppure nordica, o, ancora, classica o romantica.

E' molto importante, tuttavia, non equivocare un simile discorso, quasi la bellezza potesse esibirsi in diverse *forme* o strutturazioni, perché essa resta una pura luce semplice, un puro *quid* privo di struttura e di morfologia.

La pura intensità della bellezza emerge, nella propria essenza concreta e visibilissima dai “sensori dell'anima”, non solo *attraverso* gli oggetti e gli eventi, ma anche *attraverso* le sue proprie “colorazioni” o “iridescenze”.

Il fatto che lo splendore della bellezza possa, per così dire, “tingersi” o “colorarsi” in vari modi, non lede assolutamente la sua unitaria semplicità.

Se si parla di bellezza classica, o di bellezza romantica, non ci si riferisce a forme diverse della bellezza, ma a diverse morfologie dei contenuti attraverso cui la pura luce della bellezza viene, per così dire, fratta e rifratta.

A titolo esemplificativo, prendiamo due elementi entrambi belli e suggestivi, ma diversissimi tra di loro, come potrebbero essere un'immane montagna rocciosa, rude, cupa e impervia, e, d'altro lato, la colorazione sfumata, intensa e delicata di un elegantissimo fiore.

E' chiaro che si tratta di cose tra loro diversissime, quasi incommensurabili, accomunate tuttavia dal fatto di essere entrambe *belle*.

E' evidente che la pura intensità della bellezza, emergendo sorgivamente *da* e *attraverso* questi elementi, per così dire si colorerà di volta in volta in un certo modo, per cui

qualcuno potrebbe parlare nel primo caso di bellezza selvaggia, nel secondo di bellezza fine e delicata, ecc.

Tuttavia, così discorrendo altro non si vuol dire se non che lo stesso, identico *quid* semplice e non strutturale emerge, nella sua compattezza unitaria e reale, sorgivamente e concretamente da contenuti e da elementi molto diversi, che ne possono per così dire variare le sfumature e le “colorazioni”: ma *attraverso* queste “colorazioni” anche molto diverse si manifesta pur sempre la stessa, identica pura intensità che ben conosciamo, come l’essenza concreta e unitaria della luce si manifesta “in carne ed ossa”, e immediatamente, attraverso tutti i colori dell’arcobaleno.

In tal senso la bellezza costituisce un fenomeno invariante che non può in alcun modo essere deformato, alterato, modificato o addirittura prodotto dalle varie prospettive individuali, le quali possono soltanto notarlo o non notarlo, coglierlo o non accoglierlo, oppure notare le variazioni dei suoi gradienti di intensità.

Insomma, la soggettività può soltanto *vedere o non vedere* lo splendore non strutturale della bellezza, *ma non può in alcun modo produrre in esso trasformazioni o deformazioni*.

Nella prima parte delle nostre ricerche abbiamo mostrato che le realtà immateriali sono trans-soggettive e trans-categoriali, nel senso che non possono essere modificate dalla proiezione di particolari categorie individuali o trascendentali, oppure essere in qualche modo alterate dalla costituzione fisica degli organi di senso.

Eventuali categorie soggettive possono far presa soltanto su elementi dotati di struttura e di morfologia, cioè soltanto sugli oggetti e sugli eventi che costituiscono i fatti del mondo.

In questo senso la bellezza non può essere alterata dall’azione degli organi sensoriali, né può essere modificata dall’intervento informante di eventuali categorie, le quali possono far presa solo su ciò che risulta composito e morfologicamente strutturato: al massimo essa può apparire o scomparire, essere notata o non esserlo.

A questo proposito ricorriamo di nuovo a un esempio.

Supponiamo di trovarci di fronte alla profonda e suggestiva intensità di un cielo crepuscolare, terso e azzurro. Ora, il colore *otticamente* visibile, pur costituendo una qualità semplice e non strutturale che appartiene al mondo, e pur non essendo riducibile a una sensazione soggettiva o interna (come abbiamo avuto modo di notare nella prima parte), può sicuramente risultare *condizionato* dalla struttura della retina di un certo individuo, tanto è vero che un daltonico vedrebbe, al suo posto, un altro colore.

Tuttavia, lo splendore semplice della *bellezza* di questo colore, costituendo un fenomeno immateriale che nessun organo di senso localizzato può fisicamente e otticamente vedere,

non può risultare alterato e modificato dall'interazione con la strutturazione fisica degli apparati sensoriali dei vari soggetti: in questo caso il daltonico potrebbe vedere un altro colore, ma, ammesso che si tratti pur sempre di un *bel* colore, la *bellezza* di quest'ultimo resterebbe se stessa e non si modificherebbe, essendo uno splendore *immateriale* che non può cadere sotto la presa degli organi sensoriali.

Cambiando esempio, pensiamo ora a un *bell'*albero, complesso, composito e strutturato, come potrebbe essere un abete imponente e rigoglioso.

Possiamo certamente supporre che un simile oggetto venga percepito in un certo modo da un particolare soggetto, il quale potrebbe vedere i fatti del mondo attraverso la mediazioni di particolari categorie.

Per es., se lo stesso albero fosse percepito da un extraterrestre dotato di organi sensoriali e di sistemi categoriali completamente diversi dai nostri, molto probabilmente apparirebbe in tutt'altra foggia e in tutt'altra configurazione: ma, ammesso che quest'oggetto, nuovo e diverso, continui ad essere *bello* ed espressivamente significativo, l'intensità semplice della sua bellezza non muterà la propria essenza concreta, sempre che essa venga notata e accolta dall'sensibilità complessiva dell'osservatore (un animale primitivo e insensibile vedrebbe solo l'oggetto configurato in un certo modo, ma non noterebbe la sua profondità significativa e la sua bellezza).

Per questo le prospettive individuali non possono cambiare il fenomeno originario della bellezza, possono solo notarlo o non notarlo, oppure notarlo in modo più o meno marcato. In altre parole la bellezza, come del resto tutte le altre realtà immateriali, è *indeformabile*: essendo un puro *quid* semplice e immateriale, essendo pura intensità spirituale del tutto priva di estensione e di morfologia, nessun organo sensoriale fisico-naturale, così come nessun sistema categoriale soggettivo, può far presa su di essa e modificarla, poiché è possibile modificare e deformare solo ciò che è strutturalmente esteso, composito e diversificato, oppure solo ciò che appartiene al livello della materia-energia organizzata nel caso si verifichi un'interazione concreta col piano organico-sensoriale.

Essendo un fenomeno per sua natura trans-soggettivo e trans-categoriale, la bellezza manifesta il tipico carattere *oltremondano* di tutti i fenomeni spirituali che stiamo di volta in volta considerando.

Ricordiamoci che un *mondo* è sempre, in qualche maniera, una sorta di "recinto" chiuso e limitato, un ambiente vitale condizionato dai punti di vista, dalle categorie e dagli organi sensoriali di questo o di quel soggetto individuale: ogni mondo costituisce una sfera

determinata, vissuta in un certo modo e condizionata dalle varie prospettive di particolari interessi specifici.

Gli oggetti, gli eventi e i *fatti* di un certo mondo particolare possono essere condizionati, informati e deformati dall'interazione concreta con i soggetti che di volta in volta lo abitano. Ma le realtà immateriali sfuggono a qualsiasi presa categoriale e a qualsiasi condizionamento sensoriale, e dunque si sottraggono, anche e anzitutto, alla specificità determinata di questo o di quel mondo.

Si tratta di fenomeni in grado di *attraversare i mondi restando in se stessi immutati e invariati*.

Possiamo immaginare i mondi più svariati percepiti dai soggetti più diversi, mondi costituiti da oggetti, da eventi e da fatti magari particolarissimi e per noi inimmaginabili: ma lo splendore semplice e immateriale della bellezza si manifesterà, nella sua profonda e indeformabile semplicità, in qualsiasi mondo esso riesca ad attraversare, e in cui riesca a farsi cogliere e notare.

Tutto, in un mondo, può cambiare nel corso dei millenni e dei milioni di anni delle sue evoluzioni e delle sue trasformazioni; ma, *attraverso* questo continuo mutare, qualcosa si è sempre presentato identico a se stesso, nella sua atemporale immutabilità: la pura intensità immateriale della bellezza, che a tratti appare e a tratti scompare in modo più o meno vivace, e che viene di volta in volta vista o non vista dalla sensibilità particolare di questo o di quell'individuo.

In tal senso la bellezza è del tutto indifferente al fluire e allo scorrere del tempo, poiché non può mutare, o diventare diversa da ciò che essa è, nel momento in cui il tempo passa e trascorre, come abbiamo precedentemente mostrato nel quattordicesimo paragrafo: essa può solo, al mutare della morfologia degli oggetti e degli eventi, di volta in volta apparire o scomparire.

Per tutti questi motivi essa fa parte dell'orizzonte *reale*, oltresoggettivo e atemporale che costituisce il firmamento dei fenomeni immateriali.

19. La bellezza è un soggetto, e non un predicato, o una qualità, degli oggetti e degli eventi

E' ora giunto il momento di tirare le nostre conclusioni sul problema che era stato posto nei primi paragrafi di questo capitolo.

Stabilito e assodato che la bellezza è un fenomeno *reale*, ossia un modo d'essere che si presenta *nelle cose stesse*, occorre cercare di capire se essa costituisce una *qualità*, un predicato, degli oggetti, degli eventi e dei fatti, oppure se si tratta di un *soggetto*, cioè di un *quid* decisivo e “sostanziale” che si manifesta *attraverso* le cose: in altre parole, *esiste la bellezza, o ci sono soltanto le cose belle?*

Se la bellezza esistesse di per se stessa, emergendo e tralucendo *dalle* cose e *attraverso* le cose, avrebbe in un certo senso ragione Platone, il quale parlava della bellezza come di una realtà *in sé*.

Non mi azzardo a spingermi nel campo minato delle interpretazioni del platonismo, ma la mia impressione (non essendo un esperto di esegesi platonica) è che i logici moderni, di impostazione “analitica” o “anglosassone”, abbiano frainteso ciò che Platone intendeva quando parlava di “idea di bellezza”, o di “forme” in generale.

L'errore di fondo, a mio modesto giudizio, consiste nell'aver identificato ciò che Platone chiamava “forma”, o “idea”, con ciò che i logici moderni chiamano “concetto universale”.

I concetti universali, infatti, sono *oggetti mentali*, visibili solo nella chiusura, lacustre e separata dal mondo concreto, della mente o della soggettività.

Al contrario, quando Platone parla di “idea di bellezza”, o di “forme o idee” in generale, non intende affatto alludere a oggetti soltanto “interni” o ideali, visibili cioè *soltanto* sullo “schermo mentale” della soggettività: insomma Platone, più che un discorso puramente logico, svolge in fondo osservazioni anzitutto, o per lo meno anche, *fenomenologiche*.

La cosiddetta “idea di bellezza” è un *fenomeno reale* che abita e vivifica le cose del mondo concreto, e che è perfettamente visibile nell'orizzonte esterno della realtà (solo che a vederla è l'anima, e non gli specifici organi di senso): essa, dunque, ha ben poco a che vedere col tetro e astratto ambito dei cosiddetti “concetti universali”, i quali sono figli della *chiusura*, tipica dell'uomo moderno, nella cella ristretta della mente e della soggettività (semmai un concetto universale sarà la *definizione logica* della bellezza, che, pur potendo esser bella a sua volta, non è la bellezza come fenomeno reale).

Quello che Platone voleva dire, a mio avviso, è che la bellezza è un fenomeno di ordine specifico e peculiare: esso è reale ma non è, al contempo, mai riducibile alle entità sensibili *in cui* si manifesta, per cui è come se le cose del mondo concreto fossero, metaforicamente parlando, “vetri smerigliati” che fanno trasparire qualcosa che le supera e le trascende.

Chiudo questa piccola parentesi su Platone e sul platonismo, scusandomi per l'incursione forse un poco azzardata in un ambito che non è il mio: quello che io ritengo, ad ogni modo,

è che sostanzialmente Platone e il platonismo hanno ragione, solo che occorre situare il discorso sul piano fenomenologico, e non astrattamente logico.

In altre parole, fenomenologicamente parlando la bellezza è *un soggetto reale e concreto, e non un semplice predicato o una qualità delle cose*.

Mostrare questo diventa ora piuttosto semplice, perché, alla luce delle precedenti descrizioni, non resta che riannodare i fili e tirare le dovute conclusioni.

Se cerchiamo di riassumere, e di ricordare sinteticamente, le caratteristiche essenziali del fenomeno originario della bellezza che sono state descritte in questo capitolo, ci accorgeremo molto rapidamente che essa è un soggetto, e non un semplice predicato delle cose, degli eventi e degli oggetti.

Infatti, nei primi paragrafi di questo capitolo abbiamo mostrato che il fenomeno originario della bellezza è un puro *quid* intenso e inesteso, privo di struttura e di morfologia, che abita immaterialmente lo spazio e trasfigura atemporalmente il tempo; che esso è un fenomeno *“stellare”* e *autocentrato*, costituente un *sensu pregnante e decisivo* raccolto e compattato in una pura intensità *“puntuale”* priva di dimensioni; abbiamo inoltre mostrato che la bellezza è una sorta di *“splendore” ontologicamente denso e profondo*, di cui sono visibili le emanazioni e gli irraggiamenti, ma la cui sorgente viva e segreta resta celata in una dimensione mai completamente rivelata (per cui la bellezza, come tutti i soggetti, ha sempre un'interiorità); abbiamo visto che essa è *onni e non localizzata*, nel senso che, abitando immaterialmente lo spazio-tempo, è presente, al contempo, ovunque e in nessun luogo negli oggetti e negli eventi da essa permeati e trasfigurati; per questo la bellezza *non diviene e non muta*, essendo un fenomeno atemporale che può solo apparire e scomparire, illuminando e colorando atemporalmente il divenire degli oggetti e degli eventi; infine abbiamo mostrato che essa è al contempo *immateriale e reale*, nel senso che abita concretamente il mondo esterno, sgorgando sorgivamente dalle cose, senza avere un'origine *“interna”* o soggettiva.

Sostenere che la bellezza è un soggetto non significa affermare che essa si libra, sola e isolata, in un universo a sé stante, perché la possibilità di essere considerati di per se stessi non appartiene ai soggetti, ma, come abbiamo mostrato nella prima parte, appartiene semmai agli *oggetti*.

La bellezza è un soggetto perché essa, emergendo *“in filigrana” attraverso* le cose, costituisce un fenomeno assolutamente espressivo e peculiare, di per se stesso reale e specifico, che non può essere ridotto a qualcosa di semplicemente epifenomenico e accidentale, né, tantomeno, a qualcosa di meramente *“interno”* o soggettivo.

Si tratta di un *quid* immateriale che esprime e contiene, raccolta in sé, una profondità inesauribile, e dunque ci troviamo di fronte a un fenomeno “sostanziale” e decisivo: in questo senso la bellezza supera, per densità e profondità ontologica, qualsiasi qualità, qualsiasi oggetto e qualsiasi evento, poiché gli oggetti e gli eventi possiedono una densità ontologica solo momentanea e transitoria, mentre, addirittura, le qualità sono del tutto prive di profondità spirituale e di interiorità.

I soggetti sono fenomeni che costituiscono significati pregnanti, profondi e decisivi che, permeando e trasfigurando gli oggetti e i fatti, li vivificano e li rendono significativi, tralucendo attraverso di essi e ricomprendendoli nella propria profondità irriducibile a qualsiasi superficie constatabile, misurabile e mondana.

In questo senso *la bellezza è un soggetto specifico e peculiare*, ed essa, pur comparendo attraverso nelle cose, è irriducibile a qualsiasi cosa e a qualsiasi qualità o predicato delle cose stesse.

LE PERSONE

CENNI INTRODUTTIVI

Nei prossimi capitoli cercheremo di delineare una *fenomenologia degli esseri personali*.

Per prima cosa dovremo mettere accuratamente tra parentesi, e non considerare, tutti i preconcetti e i pregiudizi intorno alla natura delle persone, e tutte le idee che derivano, più che dall'osservazione diretta di ciò che immediatamente appare, da ragionamenti di carattere logico e intellettualistico, o da *teorie* di tipo scientifico-sperimentale.

Dovremo affidarci a ciò che si mostra globalmente alla sensibilità complessiva, cercando semplicemente di descriverlo.

E', questo, il metodo che ispira l'intero corso delle nostre ricerche, un metodo che si oppone alla tanto diffusa cultura del sospetto e della diffidenza, figlia delle ombre lunghe e tortuose di un'epoca serale, per non dire notturna e oscura.

Vedremo cosa a poco a poco emergerà dalla descrizione fenomenologica degli esseri personali, ma, in questa introduzione ai prossimi capitoli, cercheremo di anticipare i risultati più importanti, non tanto per rovinare la sorpresa al lettore, quanto per fissare certi punti fermi che costituiranno le basi di tutti i nostri discorsi.

Il punto centrale, il perno intorno a cui ruoterà tutto il resto, consisterà nel mostrare come le persone siano *realtà immateriali*.

Che le persone siano *reali* non sembra esserci alcun dubbio, a meno di non sfociare in un solipsismo radicale che è solo un gioco intellettualistico a cui nessuno può veramente credere.

E' anche scontata l'identificazione tra gli esseri personali e i *soggetti*, anche se dobbiamo sempre ricordarci, e tenere in considerazione, le caratteristiche dei soggetti che sono state delineate nella prima parte e nei capitoli precedenti.

Più interessante, e per noi decisivo, sarà cercare di mostrare come le persone siano fenomeni *immateriali*: cosa che, detta in altri termini, può sintetizzarsi nell'affermazione per cui *le persone, pur essendo reali, non sono fatti di natura*, ossia non sono fenomeni riducibili al piano della materia-energia organizzata.

Vedremo che esse sono impercipienti da qualsivoglia sensore naturale o artificiale (come organi di senso, macchinari sperimentali di vario genere, ecc.), il quale, semmai, può rilevare la presenza e il comportamento dei corpi viventi, a cui tuttavia la persona non può mai totalmente ridursi.

Ciononostante, le persone non sono affatto invisibili e “spettrali”, anzi, come tutte le realtà immateriali che abbiamo precedentemente descritto, esse sono visibilissime “direttamente dall’anima”, cioè dalla sensibilità complessiva di chiunque.

Vediamo concretamente, con lo sguardo ad ampio raggio della nostra sensibilità, *anzitutto persone reali*, e non solo corpi viventi i quali, misteriosamente, sarebbero abitati da strane entità fantasmatiche, o a cui, ingenuamente, qualcuno potrebbe pensare di ridurre totalmente le persone.

In tal senso le persone *abitano immaterialmente il mondo*, pur senza ridursi a fatti di natura e al piano della materia-energia in senso fisico, e sono visibilissime “là fuori” tutt’intorno (anche se sono impercipienti dagli apparati sensoriali di tipo meramente fisico) - così come sono immediatamente visibili, dalla sensibilità complessiva, gli spiriti dei luoghi e della natura e la bellezza come espressività significativa delle cose.

Per questo ci opporremo all’intellettualistica identificazione tra la persona e la *coscienza*: la persona non è una diafana e invisibile *res cogitans* del tutto priva di spazialità e di visibilità, non è una sorta di spettro che guiderebbe, o piloterebbe, il corpo vivente: ma, sul versante opposto, essa non è neppure riducibile al corpo vivente considerato solo in quanto tale, o a una sua parte, come se le persone coincidessero con le strutture neuronali del cervello, del sistema nervoso, o con particolari funzioni, comportamenti o azioni del corpo.

Mostreremo come gli esseri personali siano fenomeni peculiari e caratteristici, e come essi siano irriducibili a *oggetti*, a *eventi* o a *fatti* (intesi come combinazioni di oggetti e/o eventi); vedremo come essi non possano neppure essere assimilati a *strutture* o a *funzioni* di entità fisico-naturali, né, tanto meno, a forme vuote di pura e nuda *energia*.

Spero emergerà chiaramente, nei prossimi capitoli, che le persone hanno tutte le caratteristiche delle realtà immateriali, e dunque dei soggetti intesi in senso concreto e fenomenologicamente osservabile.

COME LE PERSONE APPAIONO NEL MONDO E LO ABITANO IMMATERIALMENTE

1. *L'unità e l'unicità delle persone sono "visibili" e appaiono nel mondo*

La tradizione della metafisica classica, che, grosso modo, da Platone giunge a Cartesio e in fondo anche a Kant, ha, più o meno, sempre sostenuto che gli esseri personali sono entità per così dire spettrali, che abitano il corpo come anime aspatiali e diafane, come forme di puro pensiero, o di pura coscienza, del tutto impercipienti e invisibili.

La filosofia empiristica anglosassone, viceversa (in curiosa linea con certe posizioni assunte dal buddismo) ha sempre criticato la tradizione metafisica, cartesiana e "sostanzialistica", sostenendo che l'io personale altro non sarebbe che un'ipotesi concettuale priva di riscontri osservabili, poiché *in realtà* noi non troviamo mai "io personali", ma solo insiemi o flussi di eventi che, più o meno convenzionalmente, decidiamo di chiamare "io", "tu", "egli", ecc. L'io altro non sarebbe che un fascio di percezioni, e l'unità personale non risulterebbe in alcun modo riscontrabile nel mondo esterno, come appare evidente da alcune affermazioni di Hume che costituiscono, per così dire, il paradigma di questa modalità empiristica di affrontare la questione:

"Per parte mia, quando mi addentro più profondamente in ciò che chiamo *me stesso*, mi imbatto sempre in una particolare percezione, di caldo o di freddo, di luce o di oscurità, di amore o di odio, di dolore o di piacere. (...) noi non siamo altro che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento. (...). La mente è una specie di teatro, dove le diverse percezioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni. (...) a costituire la mente non ci sono altro che le percezioni successive" (*Trattato sulla natura umana*, I,IV,6).

Al massimo, dice la filosofia empiristica, ciò che *identifica* un individuo risiede in qualcosa che, più o meno casualmente, resta costante e coerente nel tempo, come per es. il filo della *memoria*, o la consapevolezza di esistere e di vivere (l'autocoscienza): ma si tratta

sempre, se ci pensiamo bene, di esperienze mai veramente visibili o osservabili nel mondo concreto e reale, e legate, sempre e comunque, al cosiddetto mondo interno, intrapsichico o intramentale.

Infine, il riduzionismo materialistico (di sapore lontanamente hobbesiano) tanto in voga nella scienza moderna, tende a ridurre totalmente gli esseri personali a *funzioni*, o a *modalità di comportamento e di organizzazione*, della materia vivente, per es. del cervello e del sistema nervoso.

Intendiamo opporci a tutti questi modi (tra loro anche molto diversi) di affrontare la questione, e sosteniamo, invece, che le persone *appaiono nel mondo e si mostrano fenomenologicamente* in quanto *realtà immateriali* irriducibili a cose o a eventi.

Gli esseri personali non sono cose, non sono oggetti, eventi o fatti di natura, ma neppure sono risolvibili in elementi soltanto interni, spettrali e soggettivi, come se si trattasse di fantasmi presenti non si sa dove nel corpo, o di fenomeni aspatiali dell'esperienza interna (come la coscienza, l'autocoscienza, la memoria, ecc).

Al contrario, le individualità personali si presentano tutt'intorno nel mondo reale, abitando immaterialmente, e sono visibilissime dalla sensibilità complessiva di chiunque, anche se nessun organo di senso localizzato può captarle e notarle (solo i "sensori dell'anima" sono in grado di farlo).

Nel mondo appaiono unità personali semplici e immateriali, le quali essenzialmente *non divengono*, ma "si limitano" ad *apparire* e a *scomparire*, o a manifestarsi secondo diversi *gradienti di intensità*.

Ogni "divenire" della persona in questo senso è un *ritrovarsi* o un *perdersi*, un *essere presente a se stessa* oppure uno *smarrirsi*: vedremo che il "cambiamento" anche profondo del sé personale, la sua "conversione", non può che consistere nel "diventare ciò che da sempre esso è", appunto in realtà nel ritrovarsi, mentre, sul versante opposto, ogni corruzione o depravazione dell'io è uno smarrirsi o un perdersi, un *venir meno a se stessi*, come se la luce intensa dell'io faticasse a manifestarsi o si manifestasse in modo fuorviato, deformato e offuscato.

Quanto detto non può essere dimostrato logicamente, ma dobbiamo fidarci di una *descrizione* attenta e accurata di ciò che l'esperienza originaria ci comunica. Non la prima, ma la *primitiva* impressione è quella che conta, in essa riposa la verità essenziale che successivamente si corrompe quando costrutti logico-pragmatico-operativi si sovrappongono ad essa, come la neve comincia subito a inquinarsi e a deteriorarsi dal momento in cui è caduta e dal momento in cui viene manipolata.

Dunque cerchiamo di liberarci dalla cultura del sospetto e della diffidenza, e affidiamoci con nobile entusiasmo al significato che ci comunica la *prmissima* impressione.

Ebbene, la prima impressione che ci colpisce nel momento in cui incontriamo una persona è appunto quella di incontrare *una* persona. Non abbiamo affatto il sentore di imbatteci, anzitutto, in un insieme dinamico di eventi che mutano continuamente a cui, più o meno convenzionalmente, diamo un nome proprio. Il nome indica *quella persona lì di fronte a me*, la quale è un centro unificatore che ricomprende e congloba profondamente la molteplicità in cui esso “si incarna” e *si mostra*.

Io ad es. incontro il mio amico Saverio, sarebbe semplicemente ridicolo sostenere che io incontro un agglomerato di eventi in continuo mutamento che decido, più o meno convenzionalmente, di chiamare Saverio.

E’ qui evidente che, spesso, chi ragiona troppo finisce con l’allontanarsi anziché avvicinarsi alla verità, poiché finisce col sostituire alla concretezza dell’esperienza un altro mondo fatto di oggetti (inesistenti) puramente mentali.

Ancora una volta non si risolve il problema ragionandoci continuamente sopra, ma, semplicemente, “guardando e descrivendo” (il vero problema è riuscire a *vedere veramente*, non tanto a capire e a comprendere).

Ora appare immediatamente, alla sensibilità complessiva di chiunque, che la realtà originaria ed essenziale di una persona sia appunto quella di essere una *unità viva e concreta che mostra se stessa ricomprendendo e unificando la molteplicità di un corpo vivente*.

Una tale unità è ciò che *anzitutto e immediatamente* appare a chi incontra una persona in carne ed ossa, mentre la tradizione empiristica ritiene, erroneamente, che solo a posteriori, e in un certo senso intellettualisticamente, il “concetto” o la “categoria” di unità venga “appiccicata”, più o meno posticciamente, al complesso di eventi che, appunto, decideremmo di “chiamare” unità personale.

E invece noi incontriamo prima di tutto *una* persona, ed è solo con un procedimento astrattivo successivo che possiamo per così dire disaggregarla e ridurla a un complesso o a un insieme di eventi (avviene l’esatto contrario di ciò che pensano gli empiristi, i quali, intellettualisticamente, scambiano un elemento derivato per un dato primario).

Noi, prima di tutto e in modo totalmente “istintivo” e immediato, *non* vediamo il rossore di un volto, ma *una persona che arrossisce*, non vediamo un’azione avulsa da un contesto, ma *una persona che agisce*, non ascoltiamo frasi e parole, ma *una persona che parla*.

L'unità (e l'unicità) personale è *proprio il dato immediato che appare per primo*, anche se, ovviamente, una tale unità (e unicità) non può essere percepita dai sensi nel momento in cui essi vengono depurati dall'"anima", ossia dalla sensibilità globale e complessiva in grado di avvertire le realtà immateriali.

L'unità personale costituisce la concretezza intensa della persona, tanto è vero che se una persona perdesse l'unità non sarebbe più *persona*, ma si sfalderebbe in una subdola e inquietante molteplicità dispersa.

E non si tratta di una unità vuota e astratta (come, per intenderci, l'io penso kantiano, l'io puro husserliano, la coscienza, la pura autocoscienza, ecc.), ma di un *unicum* che costituisce l'*individualità irripetibile*, l'*insostituibilità* della persona.

Si tratta di quel *quid*, indescrivibile a parole, che rende, appunto, unico e irripetibile ogni individuo, anche se i suoi gesti, le sue fattezze e le sue azioni possono essere molto simili a quelle di altre persone (anche se due gemelli fossero identici in tutto e per tutto, sarebbero comunque due persone diverse).

Una tale individualità irripetibile appare, si manifesta, *attraverso* le espressioni, gli sguardi e gli eventi del corpo vivente, il quale è costantemente "tenuto insieme" e vivificato da essa, per cui nessun gesto, nessuna azione e nessun evento appare mai solo, ma sempre "in compagnia" di una tale unità.

Se teniamo desta l'attenzione e osserviamo attentamente, non noteremo alcun mutamento in questa "unità concreta immateriale": vedremo che ciò che muta sono gli svariati eventi del corpo vivo con le sue azioni e le sue trasformazioni, vedremo il corpo trasformarsi e a poco a poco invecchiare, ma in questo caleidoscopico avvicinarsi noteremo apparire, come "in filigrana", *sempre lo stesso unicum personale*, il quale emergerà *più o meno intensamente* a seconda delle circostanze, fino a scomparire certe volte quasi del tutto, e infine a uscire di scena una volta per sempre al momento della morte.

L'unico "mutamento" dell'unicità individuale può riguardare i *gradienti di intensità* con cui essa si manifesta, ma non si tratta di un mutamento che concerne la natura qualitativa dell'*unicum*.

In tal senso la persona, come realtà immateriale, è intensa e inestesa, poiché moltiplica indefinitamente la propria intensità qualificata per ogni luogo del corpo vivo, anche se variano continuamente i gradienti di intensità della sua manifestazione a seconda dei luoghi del corpo e della psiche.

Essa non muta qualitativamente ma persiste nella propria identità con se stessa, anche se può, di volta in volta, “sbiadire”, intensificarsi, smarrirsi e/o ritrovarsi, ed essere *più o meno* presente a se stessa.

La persona *appare* alla nascita, *scompare* con la morte, e per il resto non fa che perdersi o ritrovarsi, anche se, forse, non sono molti i momenti in cui essa è *totalmente* presente a se stessa (nuotiamo nella vita come in una specie di nebbia, vediamo attraverso la foschia, e i momenti di totale, limpida trasparenza sono rari).

2. Cosa **non** è una persona

Ora dobbiamo chiarire cosa *non* è, a cosa *non* può venire ridotta l'unicità identica e non diveniente dell'essere personale.

A) La persona non è un oggetto, non è una cosa

Un *oggetto*, una *cosa*, è una entità considerabile *di per sé*, che noi possiamo per così dire “ritagliare” dal contesto circostante e considerare nella sua autonomia. E' un oggetto tutto ciò a cui possiamo pensare senza tirare in ballo altri elementi.

Oggetti possono essere: una casa, un albero, un corpo vivente, una legge della fisica, il teorema di Pitagora, un flusso o un campo energetico, ecc.

Gli oggetti possono poi essere *ideali* o *sensibili*, a seconda che siano appresi dagli organi di senso o dallo sguardo mentale (per es. un numero, o una legge della fisica, sono oggetti ideali e non sensibili). Anche se gli oggetti ideali fossero, come la tradizione nominalistico-convenzionalistica vorrebbe, costrutti convenzionali, essi potrebbero ugualmente essere considerati di per se stessi una volta costruiti dalla mente umana, come un falegname può ammirare un tavolo o una sedia dopo averli forgiati.

Oltre alla (almeno relativa) autonomia, un'altra caratteristica molto importante degli oggetti è la loro *chiusura* o *impenetrabilità reciproca*, nel senso che due o più oggetti *non possono confluire l'uno nell'altro senza perdere la propria identità* - anche quando un campo di energia “penetra” un corpo materiale lo fa stringendolo da ogni lato e riempiendo ogni interstizio, ma non per questo i due oggetti confluiscono *veramente* l'uno nell'altro, e anche se due oggetti *sembrano* penetrare l'uno nell'altro, in realtà non si compenetrano affatto perché ognuno di essi non fa che occupare gli spazi e gli interstizi *lasciati liberi* dall'altro: per questo gli oggetti sono solo *estrinsecamente* relazionali, perché possono o

meno entrare in reciproche relazioni a seconda delle circostanze, ma la relazione non costituisce l'essenza necessaria del loro essere (un oggetto può anche, per così dire, starsene isolato per suo conto, mentre questo è impossibile per le realtà immateriali, le quali sono *intrinsecamente relazionali* e possono manifestarsi solo *attraverso* altre realtà, cioè *in relazione con* altre realtà).

Ora, la persona non è un oggetto, non è una *cosa*, e questo è l'errore della metafisica sostanzialistica di tipo cartesiano, che pure ha altri meriti. L'*unicum* dell'individualità personale, infatti, non può mai essere considerato *di per sé*, ma solo come intensità qualificata di un corpo vivente: esso si mostra solo e soltanto *attraverso* il divenire della corporeità, delle azioni e dei gesti – tuttavia non si tratta affatto di un semplice epifenomeno accidentale, ma di un soggetto reale che traspare “in filigrana” dagli oggetti e dagli eventi (come accade per tutte le realtà immateriali).

Inoltre l'*unicum* che costituisce la persona, non essendo una *cosa*, *non è affatto chiuso e impenetrabile*, e proprio per questo la *relazione* è un aspetto essenziale e costitutivo dell'essere personale. Possiamo dire che la persona è *intrinsecamente relazionale*, mentre gli oggetti lo sono solo estrinsecamente e contingentemente.

Possiamo paragonare l'individualità della persona a un campo di luce che sgorga da un punto inesteso (naturalmente si tratta soltanto di un paragone perché la luce intesa in senso fisico appartiene al piano della materia-energia organizzata): esso è totalmente *aperto* e “*poroso*”, nel senso che *tutto* può entrare nel campo di luce ed essere trasformato e trasfigurato dal suo “colore”. Per questo non dobbiamo considerare le identità personali come cose rigide e chiuse, ma come pure intensità qualificate intrinsecamente relazionali, ossia continuamente “riempite” e *attraversate* da ogni tipo di contenuto (naturalmente anche, e forse soprattutto, dalle “intensità immateriali” delle altre persone).

La persona è un essere *aperto*, l'apertura relazionale ne costituisce un aspetto essenziale, e quando diciamo che una persona è *chiusa* e *rigida* intendiamo in realtà dire che qualcosa di chiuso e di rigido *ostacola l'emergere e il manifestarsi della persona autentica*. In realtà una “persona chiusa” significa una contraddizione in termini, come dire un cerchio quadrato. Per questo è impossibile essere chiusi nei momenti di grande presenza a se stessi e di grande e autentica realizzazione del sé, mentre in fondo ogni chiusura significa una opacizzazione, un decadimento e un irrigidimento dell'intensità luminosa dell'io personale.

L'identità personale si mantiene immutata attraverso il tempo, ma non si tratta di una *cosa* che persiste rigida e chiusa in un proprio “guscio”. Si tratta, invece, di una “puntualità”

intensa e concreta che si mantiene *attraverso* e *nelle* differenze di un divenire che continuamente e mutevolmente entra nella sua “luce particolare e unica”, sicché la persona in un certo senso “colora”, con la propria unicità, tutto ciò che permea e illumina (le proprie azioni, i propri atti, le proprie espressioni, ecc.).

E dunque, in somma, la persona *non è un oggetto*: ovviamente queste considerazioni eliminano ogni riduzionismo volgare, il quale vorrebbe, addirittura, ridurre la persona al corpo “funzionante” e vivente.

Il corpo che vive e “funziona” è un oggetto, cioè un’entità considerabile di per sé.

Il corpo agisce, “si comporta” in un certo modo, si sviluppa, invecchia, ecc. *Attraverso* questi mutamenti traspare la coloritura inconfondibile dell’unicum personale, la quale persiste nella sua identità intensa e non reificabile dalla nascita alla morte, potendo variare (soltanto) i gradienti di intensità con cui si manifesta.

Nessuno troverà mai, come si trova una cosa o un oggetto, l’essere della persona in qualche recesso o luogo fisico del corpo, come se la persona fosse una sorta di “corpicino” dentro un corpo più grande il quale, se così fosse, verrebbe in pratica ridotto a una macchina senza vita e senza personalità.

L’essere personale *abita l’intera spazialità del corpo senza occuparla materialmente*, per cui non avrebbe veramente senso ridurre la persona a una cosa piccola chiusa in una cosa più grande che essa in qualche modo “piloterebbe” come si guida un macchinario.

Io sarei forse il mio cervello e piloterei il resto del corpo come un utensile senz’anima? Oppure mi limiterei ad essere l’insieme di ramificazioni del mio sistema nervoso, mentre il resto del mio corpo sarebbe una cosa inerte che nulla avrebbe a che fare con me? Sicuramente no! Il corpo non è certo una macchina guidata da una “cosa” che si chiama “io” o, peggio ancora, “cervello” o “sistema nervoso” (se così fosse *io sarei solo una parte di me*, mentre in realtà io sono *tutto* il mio corpo e, al contempo, sono *più* del mio corpo quando lo oltrepasso coi miei pensieri, le mie azioni e le mie opere; se così fosse chi mi ama amerebbe soltanto il mio cervello e il mio sistema nervoso, il che sarebbe palesemente ridicolo!).

E tuttavia l’io personale è irriducibile al suo corpo anche se lo vivifica e lo permea compiutamente, tant’è vero che qualsiasi riduzione totale dell’io al suo semplice corpo vivente viene avvertita, da qualsiasi persona sensibile, come fortemente restrittiva e addirittura in qualche modo offensiva. Per questo la persona non può essere *in toto* ridotta a un semplice nome per indicare l’insieme dei propri eventi fisico-psichico-corporei, come

se si trattasse semplicemente di una serie di cose disparate e molteplici (la persona non è un aggregato).

In realtà ogni azione di qualcuno reca l'impronta della sua individualità irripetibile, è per così dire "colorata" di un *quid* unico e specifico, per cui l'unicum personale traluce e si manifesta *in* ogni azione corporea e mentale ma non coincide *con* gli eventi corporeo-mentali in quanto tali.

L'unità intensa, concreta e non reificabile viene *prima* e *anzitutto*, e non è certo un semplice risultato o riassunto di elementi in sé disparati (errore madornale degli empiristi).

A questo proposito, è possibile descrivere abbastanza bene il rapporto tra l'essere della persona e le sue dinamiche psico-fisiche se si segue la logica dialettica e "paradossale" dell'*emanazione*, così come l'ha descritta il grande Plotino parlando dell'Uno che "irradia" o "emana" da sé la molteplicità dell'essere e del mondo.

Una simile logica non può essere costretta nel rigido schematismo del principio di contraddizione e di identità. Infatti l'Uno, secondo Plotino, al contempo è e *non* è le proprie emanazioni o irradiazioni: le è poiché sono pur sempre irradiazioni *dell'Uno* (è l'Uno stesso che diviene molteplice), ma insieme *l'Uno comincia già a non esserle*, poiché le irradiazioni comportano molteplicità e temporalità, come forme del divenire e dell'accadere di oggetti ed eventi differenziati e molteplici (mentre l'Uno è al di là dell'essere e dell'accadere).

Ora, in un certo senso possiamo dire che la persona è e *insieme non è il suo corpo vivo* (così come il sole in un certo senso è e *insieme non è* i propri raggi che già cominciano a distanziarsi e a differenziarsi da esso): lo è poiché lo permea compiutamente in ogni sua parte, per così dire effondendosi in esso in un legame assolutamente stretto e intimo; al contempo *non lo è* poiché non esiste una *cosa* nel corpo che è la persona, né quest'ultima può ridursi alla mera sommatoria di tutte le azioni e gli eventi del corpo (la persona non è un insieme).

La persona è il suo corpo ma, al contempo, è *più* del suo corpo ed è *oltre* il suo corpo, come intensità viva che eccede le parti *in* cui appare e *in* cui si manifesta (quanto detto non riguarda solo il corpo, ma anche la psiche della persona).

Vale, per l'essere personale, lo stesso rapporto paradossale e profondo che al contempo lega e oppone il mondo a Dio e all'assoluto. Dio, secondo la dialettica oscillatoria della teologia apofatica o negativa, è e *insieme non è il mondo*, poiché attraversa il mondo e lo permea col suo significato (onnipresenza) ma, al contempo, non si trova né nelle singole parti del mondo né nella semplice somma di tutti gli eventi mondani (onniassenza).

La persona, dunque, è e *insieme non è il suo corpo* (così come è e non è la sua psiche, le sue azioni e le sue opere): essa, come intensità concreta e non reificabile, permea e attraversa intimamente e profondamente il corpo vivo, lo colora continuamente col *quid* unico e individuale della propria haecceitas, lo trasfigura e lo rende il corpo proprio di quella e di nessun'altra persona, sicché il corpo mai può essere ridotto ad un mero utensile pilotato da un'anima-cosa separata e reificata; al contempo, tuttavia, nessun evento corporeo, nessuna azione o serie di azioni compiute dal corpo, e neppure *tutte* le azioni che il corpo compie nel corso della sua esistenza, possono esaurire l'unità e l'unicità della persona, per cui nessuna persona può essere ridotta all'insieme dei propri atti, delle proprie dinamiche e delle proprie "prestazioni".

Appare evidente, alla sensibilità di qualsiasi essere umano fine ed educato, che una totale, esaustiva e lineare riduzione della persona alle dinamiche prestazionali e agli eventi corporei e/o psichici è, addirittura, offensiva e "soffocante", da cui la profondità delle impostazioni orfico-pitagoriche che mantengono, orgogliosamente, una certa duplicità e opposizione fra "anima" e corpo.

La persona eccede i propri atti e le proprie dinamiche: essa è un'unità intensa, viva, concreta, che anzitutto si presenta *nei* e *attraverso* i propri atti e la propria tangibile corporeità. Non essendo un oggetto, ma una realtà immateriale, essa è intrinsecamente aperta e relazionale, non è chiusa e impenetrabile, per cui il rapporto tra "anima" e corpo non è mai riducibile al rapporto tra due cose o oggetti.

B) La persona non è un evento o un insieme di eventi

Cominciamo col riportare alla memoria le caratteristiche essenziali di un evento.

Un evento è qualcosa che *succede* e che *fluisce*: il suo carattere essenziale è *dinamico* e *processuale*. L'essenza dell'evento è la *temporalità*, e quest'ultima comporta un'*instabilità costitutiva*. La caratteristica più saliente dell'evento è la *durata* e il suo carattere *diveniente*.

E' del tutto accidentale, per un evento, il restare uguale a se stesso, il che avviene solo attraverso una durata che si mantiene per cause estrinseche, ma il mutamento è sempre in agguato e l'evento può cambiare anche se si è a lungo mantenuto costante (oppure la costanza dell'evento è dovuta a una *ragione*, a una *legge* che non può a sua volta essere un evento).

Ora, siccome la persona non è un *oggetto*, non è una *cosa*, è diventato abbastanza usuale sostenere che essa, in definitiva, si risolve in un evento o in una serie di eventi, cioè in qualcosa di intrinsecamente mutevole a cui, solo a posteriori ed estrinsecamente, si attribuisce un nome più o meno convenzionale. L'unità e l'unicità dell'essere personale non sarebbero intrinseche e costitutive, ma costituirebbero una specie di etichetta "appiccicata" a ciò che in realtà è mutevole e dinamico.

In realtà le cose non stanno affatto così, poiché la persona, non essendo un insieme e un aggregato, non può neppure essere il mero "riassunto" di dinamiche in se stesse transeunti e molteplici.

Se osserviamo attentamente con lo sguardo ad ampio raggio della sensibilità complessiva, non noteremo alcun mutamento nell'unicum personale che resta il medesimo dalla nascita alla morte: vedremo cambiare tantissimi aspetti del corpo, delle azioni e del carattere della persona, ma la persona *continuerà a restare se stessa attraverso tutti i mutamenti*, come un'unità intensa, concreta e non reificabile che *si* mantiene *in* essi (salvo, talvolta, apparire e scomparire in certi particolari momenti).

Gli unici "cambiamenti" dell'unicum personale saranno i gradienti di intensità con cui la persona, di volta in volta, si presenta nel percorso dei vari sviluppi del corpo e della psiche. Noteremo fasi in cui l'intensità viva dell'individuo per così dire sbiadisce e si spegne quasi del tutto (coma, sonno profondo, fasi di torpore, di decrepitezza e di demenza senili, ecc.) e, viceversa, fasi in cui l'intensità della presenza a se stesso è particolarmente sentita e avvertita, fasi in cui la persona si smarrisce e, al contrario, tempi in cui essa si ritrova. Essendo una realtà immateriale, l'unicum personale è atemporale e atemporale, anche se si manifesta *attraverso* il tempo il quale, in un certo senso, funge da "prisma" che frange e rifrange l'unicità semplice dell'io individuale, come un'unica luce a cui vengono sovrapposti vetri colorati diversi e molteplici.

Così io potrò ritrovare me stesso in un futuro prossimo o lontano, in cui potrò "diventare ciò che sono"; questo tuttavia non significa che io sono fatto di una "stoffa" temporale, ma che solo *attraverso* i tempi, con un lavoro e un'attesa pazienti, io potrò emergere da una più o meno opaca situazione di non presenza a me stesso per ritrovarmi compiutamente (così come potrò anche, nel labirinto del tempo, smarrirmi e perdermi inesorabilmente).

A ben guardare, l'unicità irripetibile di una persona, cioè il suo essere *quella* persona, è *proprio l'unico elemento che non cambia mai nel continuo flusso delle dinamiche psico-fisiche*, mantenendosi appunto identica *attraverso* i cambiamenti.

La persona è sempre la stessa *nonostante tutto*.

Ora, soltanto un'unità immateriale e non reificabile, intensa e non estesa, può essere in grado di mantenersi identica nel mutamento e nei mutamenti.

Questa unità intensa, immateriale e non reificabile, mostra continuamente se stessa nelle proprie espressioni, nelle proprie azioni e nei propri stati d'animo, "colorando" tutto ciò che le è proprio con la sua unicità particolare.

Se conosco profondamente una persona, un mio caro amico ad esempio, avverto in modo chiaro e distinto la sua impronta unica e speciale in tutto ciò che egli fa o esterna: non si tratta di una convenzione, per cui io deciderei di chiamare "mio amico" un semplice flusso temporale, un aggregato di dinamiche svariate a cui "appiccicherei" un nome (soltanto l'intellettualismo tortuoso di certi filosofi può arrivare a pensare un'assurdità del genere).

Il mio amico, che io conosco profondamente, non è "qualcosa" che cambia continuamente, ma, al contrario, è "qualcosa" che fermamente *si mantiene* nonostante e *attraverso* le tempeste dei mutamenti: e dunque la sua essenza non è temporale, egli non è un evento né una serie o un insieme di eventi, ma è *proprio ciò che si salva dall'essere evento e dall'inesorabile fluire del tempo*, ovviamente fino al suo scomparire, al suo uscire dallo scenario del mondo al momento della morte.

Se noi ben guardiamo, è da questa caratteristica essenziale dell'essere personale, cioè dalla sua identità attraverso il tempo, che deriva l'*affidabilità* come qualità importantissima di ogni persona veramente trasparente a se stessa. Se una persona è inaffidabile, ciò significa che non è veramente, fermamente *persona* fino in fondo: il suo essere personale si è smarrito, è letteralmente caduto in balia degli eventi e dei mutamenti che lo hanno sommerso e nei quali per così dire è naufragato. "Non ti riconosco più!", dice il tuo sconforto quando ti senti tradito, come se non fosse più la stessa persona quella che tu hai di fronte.

Chiediamoci che senso avrebbero sentimenti essenziali come l'amore autentico, la stima, la fiducia sicura e tenace, se l'identità della persona fosse debole e costruita come una semplice convenzione, se l'essere personale fosse costitutivamente mutevole e imprevedibile, se ogni sua stabilità fosse casuale e contingente.

Se io mi posso fidare ciecamente di una persona è perché avverto, profondamente e intensamente, la sua unità e la sua coerenza come qualcosa di essenziale, di *connaturato in lei fin nel suo profondo nucleo ontologico*, perché altrimenti ogni stima e fiducia si rivelerebbero basate su una specie di calcolo delle probabilità, sulla labile speranza nel fatto che quella persona, più o meno per caso e non per sua natura, resti la stessa per un tempo il più lungo possibile: *ma se così fosse lo stesso sentimento della fiducia verrebbe*

meno a se stesso, perché sarebbe insensato nutrire stima o fiducia in qualcuno che solo per caso, o per sua fortuna, agisce coerentemente.

Noi ci relazioniamo costantemente alle persone come se esse fossero identità costanti, e non certo eventi mutevoli e instabili, tanto è vero che ci restiamo malissimo quando qualcuno si mostra un voltagabbana, e addirittura la cosa ci sembra perfino impossibile da parte, appunto, di una *persona*.

Il che vuol dire che nessuno si rapporta alle persone pensando che esse siano *eventi*, dato che ogni evento è per sua natura instabile e diveniente.

Il carattere non diveniente delle persone si mostra anche nella tipicità di certi incontri: quando, per es., incontriamo una persona che non vedevamo da tanti anni, di primo acchito restiamo sconcertati dal processo di trasformazione e di invecchiamento del suo corpo; ma poi, in un secondo momento, cessiamo di considerare le forme mutate e veniamo ricompresi dall'identità atemporale dell'essere personale; per cui, in fine, sentiamo di trovarci di fronte proprio alla stessa individualità semplice, in certo modo fresca e inattaccabile. E' come se, in un certo senso, le persone *non invecchiassero mai*, ma si limitassero e tralucere, in modo più o meno intenso, o più o meno opaco, dall'"involucro" costituito dalle forme mutevoli del corpo vivente (sono queste ultime che invecchiano e si trasformano, permettendo o meno all'intensità dell'essere personale di trasparire e di manifestarsi).

Ma allora, alla luce di quanto precedentemente detto, le persone non possono cambiare? E non è perfettamente normale, di una persona, dire che essa "è molto cambiata?" Cosa in realtà muta quando diciamo che una persona "cambia" o "è cambiata"?

Ora, non è certo il nucleo vivo e intenso della persona, il *quid* insostituibile e unico della sua personalità, ad essere cambiato, perché altrimenti *non avremmo più di fronte la stessa persona e non potremmo neppure notarne i cambiamenti*.

E allora cosa intendiamo dire quando notiamo un notevole mutamento nell'agire o nel carattere di qualcuno?

Secondo me il problema si risolve in questi termini: se il cambiamento è stato positivo, come nel caso di una maggior calma o tenacia faticosamente conquistate da un individuo prima nervoso e instabile, ciò significa che, *attraverso* questi cambiamenti, l'intensità della personalità è riuscita progressivamente ad *emergere* e a raggiungere una maggiore trasparenza a se stessa. La persona può ad es., anche se con fatica, lavorare sul proprio carattere e almeno in parte modificarlo, ma ricordiamoci che essa *ha* un carattere ma *non* è il suo carattere, perché è *tramite* il carattere che traspare o meno la semplicità intensa

della persona. Ovviamente nel carattere si effonde l'impronta inconfondibile dell'unicum personale, ma l'individuo può anche prendere le distanze dal proprio carattere e non riconoscersi in esso, così come l'Uno plotiniano può, di volta in volta, *essere e non essere* le proprie emanazioni, può *sia effondersi nelle emanazioni che distanziarsi da queste ultime*.

Viceversa, se il cambiamento è stato negativo, tale da suscitare esclamazioni come "non ti riconosco più!", "non sei più tu!", ecc., ciò significa che, sommersa dal mutamento, la persona si è per così dire *smarrita*: la sua personalità *non emerge più*, oppure, se si tratta di una personalità "malvagia" fin dall'origine (ammesso e non concesso che ciò sia possibile), essa finirà con l'emergere proprio *in* questi mutamenti negativi.

In ogni caso è sempre qualcosa di stabile e di non mutevole ciò che *emerge attraverso* i mutamenti o si smarrisce e si occulta in essi: è l'unicità personale, l'unicum della personalità come eccità inconfondibile proprio di *quell'*individuo (e di nessun altro), personalità che può ritrovarsi o smarrirsi attraverso le vie tortuose del tempo (e dei tempi). Il tempo è comunque un "medio", e non può essere la "sostanza" ultima, il nucleo ontologico della persona e della personalità (del resto tutto ciò che è significativo implica il diradarsi della nebbia del tempo, del tempo che si interpone *fra* l'uomo e il significato).

Quando ci affidiamo a una persona, quando avvertiamo che è coerente e affidabile, noi entriamo in contatto con un nucleo ontologico che non può essere fatto di tempo e di temporalità, perché altrimenti non potremmo mai, veramente e fino in fondo, *fidarci di* e *affidarci a* qualcosa che resta costante solo per il mantenersi tale di un flusso temporale di per sé instabile e cangiante (e il tempo non può non essere tale, altrimenti non sarebbe tempo).

Io credo che i sentimenti autentici siano, anche e anzitutto, forme di conoscenza, e non solo semplici e "soggettive" reazioni psicologiche: per es., attraverso la fiducia profonda che noi nutriamo verso chi amiamo e stimiamo, noi entriamo veramente in contatto con la sua "sostanza" intima, e così avvertiamo che la persona è fatta di un "metallo" stabile e atemporale, e che proprio per questo può avere *valore* (qualcosa in tanto vale in quanto fa almeno trasparire un aspetto atemporale).

In tal senso l'essere personale *ha* una storia ma *non* è la propria storia: la sua personalità si manifesta e si occulta attraverso gli eventi, ma *non* è *in se stessa un evento o un insieme di eventi*.

Se il corso della sua storia è stato felice e positivo, una personalità in sé da sempre compiuta ma prima occultata riuscirà a *emergere*, almeno in parte o totalmente, dal flusso

degli eventi, come quando si dice che qualcuno si è finalmente “realizzato”; viceversa il flusso degli eventi può, come una vera e propria tempesta temporale, travolgere e soffocare, ossia in ultima analisi occultare, una personalità prima emergente – la *personalità* è il nucleo ontologico della persona, la sua essenza per così dire. .

L'ipseità di una certa persona impronta di sé, con la sua tonalità speciale e immutabile, ogni divenire psicofisico del suo corpo vivente e operante, e anche ogni succedersi delle sue opere e delle sue azioni: essa abita atemporalmente serie di eventi che, in quanto tali, divengono e mutano attraverso una “luce stabile” che di per sé non muta e non diviene.

C) La persona non è una struttura, ma un puro quid non strutturale

Abbiamo dunque mostrato che le persone non sono oggetti, né, tanto meno, eventi.

Inoltre spero risulti ormai chiaro che le persone, in quanto soggetti in senso precipuo ed eminente, si mostrano come *unità concrete non reificabili*, irriducibili a qualsivoglia elemento composito ed esteso (corpo compreso), ma tuttavia visibilissime dalla sensibilità complessiva di chiunque, come inconfondibili e uniche “iridescenze” che colorano di sé le componenti attraverso cui traspaiono e tralucono.

Per questo gli esseri personali, come del resto tutti i soggetti e tutti i fenomeni spirituali, sono *pure intensità immateriali semplici e inestese*, le quali abitano immaterialmente lo spazio-tempo senza tuttavia essere fatte di una “stoffa” spazio-temporale.

Proprio per questo, e proprio per la loro irriducibilità ad alcunché di oggettuale-eventuale, le persone non possono neppure identificarsi con particolari *strutture*, o *morfologie*, che resterebbero costanti attraverso i mutamenti di altri elementi.

Infatti, solo gli oggetti e gli eventi, che si estendono nello spazio-tempo (anche oggetti ideali come i concetti universali occupano uno spazio logico), possono avere una struttura o una morfologia, poiché ha senso parlare di struttura solo laddove ci troviamo in presenza di una molteplicità di parti reciprocamente com-presenti.

Ora, le persone *non si mostrano fenomenologicamente come entità composite, fatte di settori, o di parti, com-presenti*, cioè presenti sincronicamente all'interno di un'unità fondante.

Semmai le persone *sono le unità fondanti* che tengono insieme certe strutture, ma questo non significa che esse possano *identificarsi* con queste ultime, così come, per es., la bellezza può permeare certe proporzioni, risplendere in esse senza tuttavia mai coincidere

con le strutture proporzionate (la bellezza, come le persone, è pura intensità semplice e profonda, senza morfologia e senza struttura).

Svolgiamo, a questo proposito, un esperimento mentale.

Proviamo a pensare a una persona di nostra stretta conoscenza, a un nostro caro amico o alla persona che amiamo e a cui ci sentiamo profondamente legati, e proviamo a immaginarla come se essa fosse una certa struttura o una certa morfologia: ebbene, presto ci accorgeremo che un simile pensiero è impossibile e addirittura, in un certo senso, grottesco e paradossale.

L'unicità, irripetibile e individuale, di una persona, non può essere costituita da un'aggregazione sincronica di parti o pezzi, pensare una persona in questo modo significa subito degradarla a un'entità *robotica e meccanica*, a un'entità che è proprio la negazione di tutto ciò che è veramente *vivo e intenso*.

Per questo lo *sguardo* è ciò in cui più emerge la realtà immateriale di una persona, e, come appare evidente a chiunque, lo sguardo è pura intensità, pura profondità senza struttura, proprio come lo sono gli esseri personali.

Le persone, in tal senso, sono *puri quid* privi di morfologia, "pure luci" intense e vivide che illuminano e trasfigurano gli oggetti, gli eventi, le morfologie e le strutture – per questo sono irriducibili ai loro stessi corpi viventi, anche se li permeano e "li imbevono" profondamente e intimamente.

Ma allora, se è impossibile, e in un certo senso addirittura grottesco e paradossale, ridurre le persone a strutture costituite da parti o da settori integrati insieme, cosa intendiamo affermare quando diciamo che una persona è "*ben strutturata*", "*ben formata*", oppure che è "*fatta in un certo modo*" (come quando diciamo che qualcuno "è fatto così")?

Bene, sicuramente *non* intendiamo dire che essa *si identifica* con una particolare struttura, o con una particolare morfologia, altrimenti ricadremmo di nuovo nella negazione di ciò che è vivo e intenso (gli oggetti, gli eventi e le strutture non hanno, come tali, intensità alcuna, anche se possono essere *portatori* di intensità che appaiono in essi).

Affermare che una persona è "ben strutturata" significa, a conti fatti, semplicemente sostenere che la sua pura e inestesa intensità *emerge attraverso* certe abitudini e capacità ben strutturate, proprio come un raggio di luce diventa chiaramente visibile solo se illumina concretamente cose e oggetti fatti in un certo preciso modo.

L'intensa e vivida luce di un essere personale può non rendersi mai chiaramente visibile se, per così dire, annaspa nel vuoto e non trova l'appiglio solido di comportamenti e di abilità ben consolidati ed efficienti.

Per questo diciamo che è “ben strutturato”, o “ben formato”, un individuo la cui personalità emerge vividamente e intensamente *attraverso* elementi in qualche misura solidi e forti, come potrebbero essere certe buone e rigorose abitudini, certe forme di autodisciplina, o simili (ma evidentemente con ciò non intendiamo dire che l'individuo *si identifichi o sia riducibile* a queste abitudini o a queste forme di autodisciplina).

Quando poi diciamo che una persona “è fatta così”, intendiamo semplicemente affermare che certi suoi comportamenti, o modi di fare e di presentarsi, si manifestano sempre in certi particolari modi: ebbene, anche qui sarà proprio *attraverso* questi elementi ripetitivi che la pura intensità di un essere personale potrà emergere e farsi notare, ma, ovviamente, la frase non dovrà mai essere intesa come se volesse significare che un individuo è *letteralmente* fatto in un certo modo, come egli si riducesse a una collezione di parti compresenti e sincroniche, riduzione che negherebbe il suo essere vivo e intenso trasformandolo in qualcosa di macchinale e meccanico.

Lo stesso vale quando, di qualcuno, diciamo che egli “è una persona *complessa*”. Questa affermazione non significa affatto che una certa persona coincide con una sorta di assemblaggio di lati, parti o settori, quasi la persona potesse risolversi in una congerie molteplice di elementi e di aspetti – una simile risoluzione coinciderebbe, in realtà, col *dissolvimento* dell'essere personale, il quale si sfalderebbe in una molteplicità differenziata.

Una persona è *complessa* quando il profondo e inesteso suo *quid*, di per sé intenso e unico, si manifesta *attraverso* lati o aspetti diversi, assumendo, di volta in volta, svariate “iridescenze” e “coloriture”, così come, per fare un esempio, un'unica luce può frangersi e rifrangersi nei più svariati elementi: ma è pur sempre la stessa, inestesa intensità a colorare di sé la complessità degli aspetti *in cui* di volta in volta emerge – altrimenti, lo ripetiamo, l'essere personale si dissolverebbe e svanirebbe.

Allo stesso modo, diciamo che una persona “è *semplice*” quando la sua “luce” emerge soltanto *attraverso* pochi ed elementari comportamenti, in modo prevedibile e scontato.

A questo proposito, soffermiamoci un poco sulla differenza tra un essere personale e un ente inanimato.

Qualcosa di inanimato e inorganico, ad es. una pietra, può benissimo esaurirsi nel modo in cui sono conglobati, e strutturati insieme, una serie di lati o aspetti: in fondo gli oggetti e gli eventi sono unità strutturate di varie caratteristiche.

Al contrario, una persona non può mai esaurirsi in una semplice modalità che lega insieme, in un certa struttura, serie di lati o aspetti.

Proviamo a esemplificare, semplificando all'estremo.

Immaginiamo che una persona che conosciamo bene si esaurisca in tre caratteristiche: un certo grado di intelligenza critica e vivace, una buona dose di affidabilità e sincerità, un certo umorismo graffiante e caustico. Ora, è evidente che la persona reale e concreta non potrebbe consistere, solo e soltanto, nel *modo* in cui sono conglobate e fuse insieme queste caratteristiche: infatti, se così fosse, la persona si ridurrebbe a un'unità *di per sé vuota e diafana*, che verrebbe *interamente* caratterizzata da una serie di qualità assemblate insieme in una certa maniera, e con ciò il *quid* essenziale della sua personalità evaporerrebbe e scomparirebbe totalmente.

Una persona non è la sua intelligenza, ma il *quid* particolare che la "colora" in un certo modo, l'individualità irripetibile che, per così dire, la *personalizza*, come se l'intelligenza di una certa persona fosse *illuminata* da una luce inconfondibile e unica: è questa luce a costituire il centro ontologico della persona, è questa iridescenza essenziale a colorare di sé, e a trasfigurare, certe qualità, rendendole qualità *proprio di una certa persona* e salvandole dalla generica universalità a cui altrimenti resterebbero condannate.

Insomma le persone non possono ridursi a meri modi, a mere modalità, con cui vengono legati insieme lati o caratteristiche, e questa impossibilità è uno dei motivi che differenziano nettamente i soggetti dagli oggetti e dagli eventi (le persone sono puri *quid*, e mai possono essere puri "come").

D) La persona non può ridursi a un quantum vuoto di pura energia, ma è un quid qualificato e precisamente individuato

Questa tematica è stata già affrontata e trattata in un capitolo della prima parte, dedicato all'intensità *spirituale* delle realtà immateriali, la quale non è mai riducibile all'energia intesa in senso fisico-naturale.

Avevamo, allora, criticato la metafisica della forza e dell'energia, che, sull'onda di certe generalizzazioni divulgative di concetti scientifici privati di tutto il loro rigore, tende a ridurre e a unificare, come in un unico calderone universale, tutti i fenomeni, naturali e spirituali, in queste imprecise e vaghe nozioni.

Avevamo già mostrato come le persone siano *irriducibili a qualsivoglia forma di forza, o di energia*, anche se ovviamente esse possono irradiare, o emettere, campi di energia fisica o spirituale.

E' ora bene riprendere questi punti per meglio chiarirli e precisarli.

Come si ricorderà, è importante definire rigorosamente il concetto di energia, evitando di mescolarlo ad elementi qualitativi che in realtà non c'entrano nulla con esso, come per esempio avviene nei "pasticci" di sapore new age e nella loro fumosa e mistica indeterminazione.

Abbiamo visto, nella prima parte, che *l'energia è un fenomeno del tutto vuoto e indifferenziato*.

Essa, come si ricorderà, è in generale definibile come il *puro potere di produrre effetti* – per es. l'energia viene definita, dalla fisica sperimentale, come la capacità di produrre un lavoro di qualche tipo.

Come tale l'energia può essere misurata, *quantificata*, ma qualsiasi *qualificazione* essa assuma già esorbita dal suo concetto e dalla sua essenza.

Se per es. parliamo di energia termica, o di energia elettrica, ecc., intendiamo dire che l'energia può manifestarsi attraverso vari fenomeni anche qualitativamente caratterizzati, ma ciò non toglie che essa, considerata *solo come tale*, resti, solo e soltanto, la capacità di produrre conseguenze di qualche tipo.

Per questo, come si ricorderà, l'energia è un fenomeno del tutto privo di profondità ontologica: esso è un *nudo e vuoto potere*, e assolutamente niente di più.

Ora, se riflettiamo bene su queste considerazioni, ci accorgiamo, abbastanza rapidamente, che ridurre gli esseri personali a forme di energia significa snaturarli e fraintenderli completamente.

Infatti, ogni ipseità personale è un essere *perfettamente individuato e peculiare*. Ogni persona, come molti filosofi ebbero a notare, è un *hapax* unico, irriducibile a qualsiasi genericità indifferenziata.

E' chiaro che se una persona si riducesse, nella sua essenza intima, a un puro *quantum* di energia, essa perderebbe qualsiasi peculiarità qualificata e unica, diventando un fenomeno in definitiva vuoto e indeterminato; tra l'altro, se così fosse succederebbe che tutte le persone in pratica non si distinguerebbero tra di loro se non quantitativamente, cioè in relazione alla quantità di azioni che esse possono compiere.

Insomma, se le persone fossero pura energia se ne andrebbe totalmente in fumo la loro personalità unica e inconfondibile, il loro essere individualmente irripetibile e qualificato. La persona è pur sempre *chi* irradia energia, e non può coincidere con l'energia irradiata o prodotta, altrimenti essa si ridurrebbe a un *quantum* vuoto, privo di individualità e di unicità.

Il che non toglie, naturalmente, che le persone possano emanare campi di energia (fisica o spirituale), oppure che, per la loro manifestazione nel mondo, sia necessaria la presenza di forme di energia (elettrica, cerebrale, ecc), le quali però non possono, nella maniera più assoluta, fondare l'essenza peculiare degli esseri personali.

Le persone sono puri *quid* intensi e inestesi, ma la loro intensità (spirituale e immateriale) è riccamente e pienamente *qualificata*, è l'intensità di un *significato* allo stato puro e distillato, di un significato che rende unica e irripetibile una particolare persona.

Ogni persona è proprio se stessa, e nessun'altra: per questo motivo il suo centro ontologico non può ridursi a fenomeni vuoti e indifferenziati come l'energia o la forza.

3. Ancora sull'atemporalità e sul carattere non diveniente degli esseri personali

La persona è un'unica luce che, di volta in volta, permea e trasfigura svariati elementi: per questo può dare l'impressione di cambiare, come può cambiare un colore se si riverbera su altre luci e se filtra attraverso di esse.

In questa maniera dobbiamo interpretare tutti i "mutamenti" profondi della personalità.

Per es., dopo un atto di sincero pentimento l'io può prendere le distanze da un suo modo d'essere passato, in modo da *convertirsi* (in senso lato), da riorientarsi completamente in una nuova e rinnovata direzione esistenziale. Ciò tuttavia non significa che l'intima essenza dell'io sia cambiata. Infatti, a ben pensarci, non possiamo fare a meno di avvertire ogni nostra "conversione" (in senso del tutto generale, anche non specificamente religioso) come un ritrovamento di noi stessi: il raggiungimento di una raggiunta maturità, dopo gli eventuali erramenti e i possibili sbandamenti della gioventù, non è mai un diventare altro da ciò che si è, ma è, al contrario, un *ritrovarsi profondamente* – come se l'"intenso raggio" che noi siamo finalmente si liberasse dalle scorie pesanti che l'avevano, in passato, occultato, distorto e sepolto.

Dobbiamo insistere ancora un po' su questo punto, che, mi rendo conto, molti lettori faticeranno a condividere.

Proviamo a compenetrarci profondamente con qualche processo di "mutamento", o di "cambiamento" personale.

Cosa esattamente succede quanto capita di "mutare profondamente" un atteggiamento o una direzione esistenziale? Quando, per dirla con Petrarca, mi può capitare di "diventare in parte altr'uom da quel ch'io ero" (mi si perdoni la leggera parafrasi del verso originale)?

Ebbene, il “diventare altro” non significa affatto che l’unicum della nostra specifica individualità *in se stesso* cambi. Significa, invece, che la stessa, identica “luce” del nostro *quid* atemporale *si ritrae da certi contenuti* che essa prima permeava e compenetrava, in modo tale che questi contenuti, o atteggiamenti esistenziali, vengono per così dire espulsi dal suo raggio d’influenza, e le diventano estranei - noi *non ci riconosciamo più nelle modalità d’esistenza in cui prima ci riconoscevamo*. In questo modo il “campo di luce” che costituisce l’essere personale, liberandosi dalle scorie che prima lo offuscavano, emerge nella sua purezza e intensità, e così può dare l’impressione di essere cambiato, come può darlo un’iridescenza prima fratta e rifratta da elementi che la deformavano e in parte la offuscavano. Al contempo la “luce” della persona può irradiarsi su contenuti nuovi che vengono da essa incorporati e finalmente illuminati, per cui essa effettivamente assume nuove “colorazioni” che in precedenza non c’erano, ma non perché sia *in se stessa* mutata – semmai perché, decidendo di effondersi su elementi diversi e rinnovati essa produce, come risultato, nuove sfumature che derivano dal suo permeare e trasfigurare materiali che prima erano in ombra, e che non venivano da essa animati e vivificati.

Chi diventa costante, saggio e affidabile mentre prima era stolto, incostante e inaffidabile, ritrae la propria luce da certe caratteristiche in cui cessa di riconoscersi, e la proietta su valori e qualità nuove che egli incorpora e assimila, nel senso che finalmente li permea e li trasfigura con la sua personalità atemporale e non diveniente, rendendo questi nuovi valori finalmente *suoi*.

4. *La stellarità e il carattere autocentrato delle persone: esse sono soggetti irriducibili a qualità, o a epifenomeni, di qualche oggetto o di qualche struttura*

Come abbiamo a suo tempo notato parlando dei soggetti - e che le persone lo siano, è palese e indubbio - il carattere *autocentrato* costituisce una loro imprescindibile caratteristica fenomenologica.

Nella prima parte delle nostre ricerche abbiamo visto che gli oggetti, gli eventi e le qualità non posseggono mai una vera e propria autocentratura.

Le qualità sono sempre *periferiche*, nel senso che sono costrette a gravitare intorno a eventi, a oggetti, a fatti o a soggetti. Il loro essere periferico si lega alla loro mancanza di profondità ontologica, nel senso che nessuna qualità possiede un’interiorità ontologicamente densa, misteriosa e profonda (le qualità sono condannate ad essere, sempre e soltanto, ciò che sembrano).

Dal canto loro gli oggetti e gli eventi, pur essendo in qualche misura più “solidi” e strutturati delle qualità, non riescono a trovare veramente il loro centro in se stessi, nel senso che le loro strutture, e le loro morfologie, sono estese, mancano di intensità, e in definitiva si diluiscono nell’estensione spazio-temporale.

Abbiamo visto, a suo tempo, che *solo i soggetti sono veramente e fino in fondo autocentrati*: essi si manifestano come *fulcri d’intensità, intensi, inestesi e ontologicamente profondi*, che, abitando immaterialmente l’estensione spazio-temporale, conferiscono agli oggetti e agli eventi un senso pregnante e decisivo.

Per questo essi esibiscono una natura in qualche maniera *stellare*, perché, parlando metaforicamente, i loro fulcri d’intensità significativa emanano (a partire da un *centro* ontologico denso e misterioso, irriducibile a qualsiasi struttura definita) tutt’intorno effetti o “raggi” (anche il significato profondo di un’opera d’arte si configura come un soggetto inteso in questo modo).

E’ proprio da questa centralità decisiva dei soggetti che si sono originati certi modi di dire: ad es., per riferirsi al nerbo sostanziale di un oggetto spesso ci si riferisce alla sua “anima”, come quando si parla dell’“anima di metallo” di un certo utensile, o simili, e così dicendo si intuisce, forse senza rendersene pienamente conto, che solo un soggetto (un’“anima”) può possedere una pregnanza veramente fondante.

Ebbene, considerato che le persone sono inequivocabilmente soggetti, anch’esse mostrano, tra le loro caratteristiche fenomenologicamente osservabili, il carattere autocentrato e la stellarità.

E’ impossibile, infatti, non riferirsi alle persone come a *centri autonomi di attività e di efficacia*, e per questo ogni persona è, nonostante tutto, responsabile dei propri atti e di quello che fa, mentre non lo è più proprio nel momento in cui il suo essere personale si offusca e viene meno (come nei casi di infermità mentale, di obnubilamento, ecc., in cui la persona non è più visibile e percepibile perché sommersa da una tempesta di eventi critici e mutevoli).

Proprio per questo la persona *non può ridursi a un epifenomeno, a un semplice attributo o a una qualità di qualcosa* (per es. della materia vivente): perché, come abbiamo visto, le qualità non hanno interiorità e profondità ontologica e, a differenza dei soggetti, non sono mai autocentrate ma sempre e soltanto periferiche.

Quando qualcuno muore, ad es., suonerebbe assai strano affermare che è venuta meno una serie di qualità di un corpo vivente, oppure che un corpo vivente ha “smesso di

funzionare in un certo modo” (la persona, come vedremo più avanti, non può neppure ridursi a una funzione o a un “modo di comportarsi”).

La morte viene sempre percepita, dalla sensibilità originaria, come la scomparsa di un attore protagonista, il quale, abbandonando il corpo, provoca la riduzione di quest’ultimo a un mero oggetto (il cadavere è un corpo disabitato da un soggetto significativo ed essenziale, e non è affatto, fenomenologicamente parlando, un corpo che ha smesso di funzionare, o che non possiede più una serie di qualità e di attributi).

5. *Gli esseri personali sono realtà immateriali, ontologicamente dense e profonde, irriducibili a funzioni, a prestazioni o a comportamenti*

Le persone hanno tutte le caratteristiche di ciò che abbiamo chiamato *realtà immateriali*: esse dimorano nel mondo e non nella coscienza di chi le osserva, il che le differenzia nettamente dagli stati d’animo e dai sentimenti dell’esperienza interna di cui si occupa la psicologia. Sono immateriali poiché non sono cose o eventi appartenenti al contesto della materia-energia in senso fisico, e dunque nessun organo di senso localizzato, e nessun apparato rilevatore di tipo sperimentale potrà mai constatarne *direttamente* la presenza (sarà possibile solo una constatazione indiretta dopo che, a priori, avremo deciso di *associare* la presenza di un essere personale a un certo modo di comportarsi della materia-energia, per es. alla manifestazione di un certo battito cardiaco, o simili): la presenza delle individualità personali è tuttavia immediatamente e direttamente visibile dalla sensibilità complessiva di chiunque (*vediamo concretamente* una molteplicità di persone intorno a noi).

Tra l’altro, non essendo un evento, la persona mai e poi mai può essere ridotta a una semplice *funzione* (o serie di funzioni) del corpo vivo, poiché ogni funzione (o serie di funzioni) del corpo (come parlare, camminare, pensare, eccetera) si svolge nel tempo, ha un carattere temporale e dunque a sua volta finisce con l’essere un evento (o una serie di eventi), mentre l’essere personale possiede una *profondità* che lo porta ad *eccedere* qualsiasi funzione definita di cui appunto è la *causa “immobile” e atemporale*, ossia la fonte sorgiva (la persona non coincide semplicemente col suo pensare o col suo camminare, ma è pur sempre *chi* pensa e *chi* cammina).

La persona non può mai ridursi a una funzione neppure se concepiamo quest’ultima come una semplice *capacità* non attualizzata (per es. la capacità di pensare, di ricordare, ecc.): infatti, ogni capacità o disposizione si limita ad *essere ciò che è*, ed è in se stessa priva di

profondità ontologica, a meno che non venga concepita come irradiazione, e come emanazione, di un *centro ontologico personale* ontologicamente profondo, irriducibile a una capacità considerata soltanto in se stessa (la persona, torniamo a ripetere, è pur sempre *chi* è capace di pensare, e non può coincidere col pensiero come funzione, o capacità, che è quello che è, punto e basta).

La semplicità dell'unicum individuale è assolutamente non reificabile e irriducibile a qualsivoglia evento e funzione specifici, da cui l'*ineffabilità* della persona che può essere solo mostrata e intuita ma mai "spiegata" o definita.

E' impossibile ridurre la persona alla serie dei suoi atti, perché la persona è pur sempre *chi* li compie, essa è un *quid* e non un aggregato o un insieme: l'essere personale *eccede* i propri atti e la propria composizione fisico-corporea, ma non come il semplice "riassunto" di una serie raccoglie la serie stessa. La persona è l'*autore* dei propri atti, per cui sarebbe ad es. insostenibile pensare che le personalità musicali di Schumann o di Bach coincidano, in toto, con l'insieme o la sommatoria di ciò che Bach o Schumann hanno scritto, fatto o prodotto. In ogni serie di note scritte da Bach traluce, come in filigrana, la personalità inconfondibile del loro autore, come un'impronta del tutto unica e particolare. La personalità artistica di Bach è presente *tutta intera* in ognuno dei suoi "atti musicali" ma, al contempo, non è possibile ridurla al singolo atto come tale né all'intera serie delle sue composizioni (o delle sue azioni, o dei suoi comportamenti).

Per questo si cela, nella persona, una profondità irriducibile alle proprie "superfici" e alle proprie opere, e in via di principio inesauribile e inesaurita da queste ultime.

Per questo le persone, come tutti i soggetti, sono *ontologicamente dense*, nel senso che non sono mai solubili o riducibili alle strutture di certi oggetti, di certi eventi e di certi fatti – esse, come tutte le realtà immateriali, sono dotate di una *interiorità* costitutiva, poiché non sono mai esauribili in un insieme di superfici dicibili e schematizzabili.

La logica contraddittoria e paradossale che lega l'Uno alle sue emanazioni – così come l'ha descritta il grande Plotino – descrive in modo sensato e appropriato sia il rapporto tra la persona e il suo corpo, che le relazioni di opposizione/inclusione che sussistono fra la persona e i suoi atti e le sue opere. Questa logica ci permette di comprendere, tra l'altro, come la persona possa restare identica a se stessa, e come dunque essa *non* sia un evento o una realtà storico-temporale, effondendosi tuttavia in ogni momento nei suoi atti, nelle sue opere e nelle sue dinamiche psicofisiche.

Nessuno potrà comprendere la realtà dell'essere personale utilizzando una logica morta, rigida e schematica basata sull'applicazione di drastiche e di esclusive alternative.

Ora, secondo Plotino l'Uno insieme è e *non* è le proprie emanazioni, così come, per usare un'immagine, il sole è e *insieme non* è i propri raggi di luce.

L'Uno è autore di tutto ciò che emana o fluisce da lui, ma al contempo resta se stesso, nella sua semplice e immobile atemporalità, senza esaurirsi e cedere parti di sé alle proprie manifestazioni (l'Uno non ha parti); allo stesso modo l'unicum personale si effonde in tutti gli eventi psicofisici e in tutte le proprie opere e atti, mantenendosi tuttavia nella sua semplicità inestesa e atemporale: esso produce eventi come un "motore immobile", ossia senza a propria volta essere un evento o una serie di eventi.

Infatti, quando una persona è esaurita dalle fatiche profuse nei propri atti e nelle proprie opere, quando è estenuata o particolarmente affaticata, ciò non significa che essa abbia, per così dire, "perso dei pezzi", o sia diventata "più sottile" e carente di come era prima: la persona è *sempre tutt'intera ciò che è*, solo che la sua "luce" emerge in modo *meno intenso e meno marcato* – in tal senso le persone sono *assolutamente compatte*, non potendo in alcun modo sfaldarsi o disaggregarsi, ma solo apparire o scomparire.

Di nuovo notiamo che possono variare i *gradienti di intensità* con cui la personalità, come essenza della persona, può di volta in volta manifestarsi ed emergere dal flusso degli eventi – così come un timbro può lasciare la propria impronta in modo più o meno marcato a seconda della quantità di inchiostro che noi usiamo per evidenziarlo, ma questo certo non significa un mutamento qualitativo del timbro come tale.

L'essere personale può trasparire dagli eventi *in cui* si manifesta (di qualunque natura essi siano), oppure può offuscarsi e "sbiadire", come se gli eventi potessero diventare, in un certo senso, una "parete" più o meno opaca che occulta la "luce" della personalità, o un fiume torbido in cui la personalità può perdersi o da cui può venire travolta, in cui, per così dire, essa può "annegare" o "faticare a respirare".

6. Conclusione

Cerchiamo, ora, di tirare qualche conclusione.

Abbiamo preso le distanze dalla tradizione sostanzialistica della metafisica classica, la quale tende a ridurre le persone a "spettri", a entità invisibili presenti non si sa dove "nel" corpo; ma abbiamo preso anche le distanze dalla filosofia empiristica e pragmatistica, confluita poi nella filosofia analitica anglosassone, così come da certe forme di buddismo che, come è noto, hanno alcuni punti in comune con la critica empiristica del concetto di

sostanza intesa, dalla metafisica tradizionale, come unità che non si risolve nel semplice aggregato dei suoi componenti o nella semplice somma dei suoi accidenti.

Secondo queste tradizioni l'io individuale non avrebbe alcuna sostanzialità e unicità forti e costitutive, non sarebbe oggetto di esperienza e, in definitiva, si risolverebbe in un semplice *nome* che *sta per* un fascio di eventi o di percezioni (o, al massimo, coinciderebbe col tenue filo della memoria e dell'autocoscienza).

Secondo la tradizione religioso-filosofica del buddismo, così come di certe forme di induismo, addirittura, la sofferenza umana deriverebbe proprio dall'attaccamento ad un "falso ego" che in realtà non sussiste (questo modo di vedere le cose si lega all'idea che la felicità consista nella quieta estinzione del "grumo" ingombrante del sé reificato e sostanzializzato, da cui l'idea del Nirvana come oceano di quiete in cui dolcemente annullarsi e naufragare).

Non mi trovo d'accordo né con la metafisica classica, né con l'empirismo e la filosofia analitica e neppure con le impostazioni del buddismo e delle religioni filosofiche orientali, di cui però non sono un esperto conoscitore per cui magari le confondo con le loro sfalsate ed erronee divulgazioni.

A mio avviso l'errore di queste prospettive è quello di ridurre l'esperienza ai soli dati sensoriali, misconoscendo il suo carattere unitario e globale.

L'esperienza, cioè, non è la semplice sommatoria di ciò che ci viene comunicato dagli organi di senso, né la semplice serie dei fenomeni del cosiddetto "mondo interno": così come è *tutta la persona* che percepisce le cose, così sono le cose stesse, gli individui reali nella loro unità (e unicità) concreta che si manifestano *attraverso* i dati sensoriali, per cui nessun dato è mai solo e avulso da una *unità* che lo sostiene e lo comprende.

Per tornare a quanto detto in precedenza, io percepisco, *anzitutto* e *immediatamente*, il mio amico Saverio che parla, e non un insieme di parole e di atti a cui assocerei, in modo estrinseco e più o meno accidentale, il nome di Saverio.

In questo senso gli esseri personali, unici e irripetibili, *si mostrano* e *appaiono* nel mondo, come stelle vive e concrete che sorgono e tramontano ma che, nel lasso di tempo della loro comparsa e apparizione, *restano ciò che sono* e *si mantengono attraverso gli eventi*, potendo variare soltanto il grado di intensità delle loro manifestazioni e apparizioni (o certe volte scomparire per poi riapparire).

Le persone non sono cose o oggetti, ma non sono neppure eventi o fasci di eventi.

Sono, invece, *realtà immateriali* non reificabili ma, in pari tempo, irriducibili a flussi temporali instabili e ondivaghi.

Per usare una metafora, le persone sono “campi di luce” che sgorgano da punti inestesi e che si rivelano *attraverso* gli eventi colorandoli di un *quid* unico e particolare, permeandoli e trasfigurandoli.

Si tratta, naturalmente, di “campi di luce” irriducibili a qualsiasi entità intesa in senso fisico (il paragone con il contesto dell’ottica è solo una metafora).

Queste luci si accendono alla nascita e colorano, in modo inconfondibile, tutti i fenomeni e gli eventi della loro sfera d’azione e di “irradiazione” (il carattere, i gesti e i comportamenti del corpo, le opere, le azioni, ecc.).

Esse sono, in somma, “pure intensità semplici” che caratterizzano gli eventi in cui si manifestano, e che non possono esaurirsi nella semplice sommatoria di questi ultimi considerati come tali (la luce che illumina è *una* anche se gli eventi illuminati sono tanti).

L’unicum personale, dunque, si manifesta *nella* sua storia ma *non è la sua storia* (è, per così dire, il “colore” particolare della sua storia).

Alla morte la luce si spegne e il palcoscenico degli avvenimenti resta buio e vuoto.

UNITA' E "MOLTEPLICITA'" DELLA PERSONA

1. Semplicità e unicità della persona

Nel ventesimo secolo è diventato usuale *frantumare la persona*: è diventato di moda sostenere che l'unità personale è fioca e debole, quasi un'ombra insussistente, come se la persona fosse, per così dire, solo una sorta di teatro, di palcoscenico in cui operano forze e "demoni" contrari e contrastanti.

L'unità personale, l'unicum individuale, sarebbe un diafano fantasma incapace di opporsi alle forze che operano nel suo campo, per es. all'es o al super-io nell'impostazione freudiana, o simili.

Sostenere posizioni del genere non è molto lontano dal sostenere, in definitiva, l'insussistenza della persona come *unicità concreta e reale*, poiché se la persona diventa soltanto un "teatro" dove accadono vicende molteplici si giunge alla conclusione di negare che esista, veramente, *una* persona – al massimo, come abbiamo visto nel precedente capitolo, l'unicità personale si riduce a un'unità debole che può derivare, ad es., dal tenue filo della memoria e di una consapevolezza che, almeno per qualche tempo, sembrano accompagnare il corpo vivo.

Come abbiamo preso le distanze dalle tradizioni empiristica e buddista (cfr. il capitolo precedente), allo stesso modo ci opponiamo risolutamente a quelle posizioni teoriche che tendono a frantumare e a disintegrare l'unicità personale, come se la persona fosse soltanto un nome, un'"etichetta" che "sta per" un essere in se stesso *essenzialmente* multiplo e plurimo.

L'essere personale è una realtà immateriale *semplice* ed essenzialmente *unitaria*. Esso non è un insieme o un aggregato: o c'è o non c'è, o appare (secondo diversi gradienti di intensità) o scompare, ma sicuramente non è la risultante di una serie di elementi, poiché esso è, al contrario, ciò che *determina* la specificità di una serie, l'aspetto tipico di ogni evento in cui emerge.

Ogni persona è, più di ogni altra "cosa", *una* persona, *proprio quella persona* con cui noi interagiamo ed entriamo in rapporto. Se questa unità si frantuma e si spezza, se cessa di presentarsi, la persona *non è più tale* ed esce di scena, come succede nei casi di coma profondo o di follia inesorabile: se un nostro amico impazzisce inesorabilmente, se la sua personalità si frantuma irreversibilmente, egli cessa di essere lui, e noi non abbiamo più di

fronte la persona a cui prima ci riferivamo; se lo chiamiamo ancora per nome è solo per modo di dire, oppure perché speriamo, in cuor nostro, che la sua unicità personale esista ancora, almeno potenzialmente, sotto il tumulto e la tempesta della follia (speriamo che il nostro amico rinsavisca nonostante ciò che gli è capitato, e dunque speriamo che la sua personalità unitaria prima o poi *riemerge*).

L'azione corrosiva di eventi di varia natura – psichici o psico-somatici – può, in certi casi gravi ed estremi, occultare completamente, o quasi, l'unicum personale, in modo che quest'ultimo non sia letteralmente più riconoscibile o “visibile” attraverso il flusso degli eventi.

Ricordiamoci, tuttavia, che la persona non è un evento o una serie di eventi, ma ciò che appare o scompare *attraverso* questi ultimi.

2. Come l'unicità personale può sembrare molteplice e plurima

Ora, se la persona è tale proprio perché *unica e irripetibile*, se essa non è un insieme o un aggregato, come la mettiamo con l'idea che sia preda di “demoni” plurimi e contrastanti che la agiscono e che se la contendono? Come può l'unità essere, al contempo, una e molteplice?

Dobbiamo, anzitutto, tener presente che la persona non è una cosa o un oggetto: proprio per questo essa *non è chiusa o impenetrabile*. L'abbiamo paragonata a un “campo di luce” intrinsecamente aperto e relazionale (a differenza degli oggetti che sono conclusi e solo estrinsecamente relazionabili tra di loro).

Ebbene, il “campo di luce” resta costantemente se stesso, nella sua intensità viva e concreta, anche nel momento in cui viene attraversato da entità di ogni sorta, le quali verranno illuminate dal suo “colore” inconfondibile e unico. A sua volta la tonalità della luce del campo sembrerà subire alterazioni nel momento in cui interagisce con colorazioni e “luci” diverse con cui essa entra in rapporto, ma questo non significa un mutamento qualitativo della *sorgente* della luce. La luce resta la stessa anche se cambiano gli effetti delle sue “emanazioni”, così come il sole resta se stesso anche se i suoi raggi attraversano e permeano tante altre cose. La persona, come l'Uno neoplatonico in rapporto alle sue emanazioni, è e *insieme non* è il suo corpo e le sue dinamiche psichiche e psicologiche, nel senso che si effonde in esse permeandole e attraversandole ma, al contempo, resta distinta e separata da esse, senza mai ridursi a una totale identificazione

con le proprie dinamiche (eccedenza della persona rispetto ai propri atti e alle proprie manifestazioni).

Ora, è pur sempre l'*unicum* personale a costituire l'essenza profonda e reale della persona, tant'è vero che se questo *unicum* scompare non ha neppure più senso parlare di persona, di *quella particolare persona* che è, ad es., un nostro caro amico. L'*unicum*, essendo semplice, non può subire un processo di frammentazione o di disintegrazione, anche se può opacizzarsi, affievolirsi di molto il gradiente di intensità e di presenza con cui esso si manifesta a sé e agli altri. L'*unicum*, non essendo un oggetto, può essere di volta in volta attraversato e "riempito" dai più svariati contenuti: ciò nonostante il suo colore essenziale e unico impronterà e caratterizzerà tutti i contenuti che di volta in volta lo "riempiono" e lo attraversano, agendo su di essi e trasfigurandoli a loro volta.

I moti dell'inconscio, ad es., non si limitano a trascinare un io di per sé diafano e passivo nei loro confronti, ma sono a loro volta "illuminati" e "colorati" dall'impronta semplice e unitaria dell'*unicum* personale che li trasforma e li trasfigura profondamente, per cui essi sono proprio *suoi* e di nessun altro.

La persona non è il suo inconscio ma lo *ha*, nel senso che interagisce con esso ed è da esso agita e influenzata, in un campo di tensione costantemente immerso e permeato dal "colore" dell'*unicum* personale, il quale è ben lungi dal perdere la sua semplicità qualitativa intesa come *quid* non reificabile che traluce e traspare *in* ogni evento psichico e/o somatico.

In tal senso l'io *ha* una psiche, ma *non* è la sua psiche: naturalmente non la "ha" nel senso di possedere una cosa o un oggetto, non la "ha" come il proprietario di un'automobile possiede la propria automobile, poiché così ragionando si ridurrebbe, a sua volta, la persona a una sostanza reificata e isolabile (a un oggetto, che essa invece non è).

L'essere personale "ha" una psiche e un corpo vivo così come il sole "possiede" i propri raggi: esso è *e insieme non è i propri raggi*, nel senso che effonde la sua luce particolare in ognuno di essi senza tuttavia mai identificarsi totalmente nella molteplicità che li costituisce, altrimenti il sole perderebbe l'unità essenziale che lo caratterizza, l'eccedenza di significato rispetto ad ogni sua manifestazione o "emanazione".

Così l'essere personale, che non è una cosa chiusa e isolata, effonde e irraggia se stesso nell'intimo degli eventi che lo caratterizzano e che egli impronta in modo unico e peculiare: egli "si trasfonde" in questi eventi, per così dire "li diventa", ma al contempo resta semplice, limpido e unitario senza mai ridursi a una molteplicità differenziata e dispersa.

E dunque cosa intendiamo dire, come dobbiamo intendere frasi del tipo “c’è una parte di me che vuole una cosa e un’altra parte che ne vuole un’altra”, oppure “si agitano in me tendenze e personalità contrastanti”, o altre espressioni del genere?

A volte ci sembra veramente, e penso che questa sia più o meno un’esperienza di tutti, di essere una specie di teatro dove recitano attori diversi (magari uno di questi attori interpreta la parte principale e allora ci identifichiamo con lui).

Buona parte della cultura del Novecento prova un particolare gusto nell’exasperare tutto ciò che costituisce esperienze di scissione e di rottura, tutto ciò che è in se stesso plurimo e in qualche senso “demoniaco”. A furia di esasperare questi aspetti sofferti e dissonanti la cultura novecentesca ha dimenticato la grande lezione dialettico-filosofica di Plotino, ormai sepolta dalle nebbie della storia e del passato: la grande idea per cui è *comunque sempre e necessariamente l’Uno che si presenta in forma multipla e differenziata*, per cui non esiste molteplicità che non si fondi su un’unità costitutiva e fondante.

Non ci sono “diverse persone” che agiscono in noi, ma, al contrario, diverse tendenze permeate e attraversate dalla stessa unità personale (è, questo, un caso particolare della verità universale per cui è *sempre l’Uno a mostrarsi in forma molteplice*).

Come ha profondamente intuito Tommaso d’Aquino (nel *De unitate intellectus contra Averroistas*), non esistono varie “anime” riunite insieme nella stessa persona, ma è la stessa, medesima unità personale a svolgere diverse funzioni e a manifestarsi in diversi aspetti.

E questo non significa che l’unicum personale cambia e muta: piuttosto, significa che esso mostra la propria unicità *attraverso* i cambiamenti e i mutamenti che possono semmai, di volta in volta, più o meno occultarlo o rivelarlo.

Del resto, per mostrare quanto detto non dobbiamo fare altro che considerare i rapporti umani più genuini e autentici. Prestiamo attenzione a quanto segue: che senso avrebbero i sentimenti più profondi che illuminano e motivano l’agire umano se l’essere personale non fosse un’unità fondante e costitutiva? Che senso avrebbe, ad es., amare profondamente un aggregato di elementi che solo convenzionalmente e debolmente viene definito “una persona”? E’ sensato e possibile amare e stimare un insieme essenzialmente disparato e molteplice? Io credo di no. E quando noi ci fidiamo di qualcuno e ci affidiamo a lui? Ci affideremmo a un insieme plurimo in cui, più o meno per caso o per fortuna, un elemento sarebbe in quel momento predominante? Tra l’altro in questo caso succederebbe che noi non ci fideremmo di quella persona, *ma di un solo suo aspetto o di una sola sua “parte”*, cioè, in un certo senso, ci fideremmo di una “persona più piccola”

contenuta nella persona con cui ci rapportiamo. Ma questo è palesemente assurdo! Noi ci fidiamo *proprio di quella persona*, la fiducia è un sentimento totale e incondizionato, non può non esserlo, altrimenti, molto semplicemente, finisce col contraddire e distruggere se stessa. Non posso fidarmi solo di una parte del mio interlocutore! E' di lui che mi fido, affidandomi all'individualità intrasmutabile della sua personalità.

La fiducia perderebbe completamente il suo senso anche se la persona si riducesse a un evento o a una serie di eventi: infatti l'evento è qualcosa di intrinsecamente instabile e temporale, che solo per caso o per fortuna resta quello che è per un lasso di tempo più o meno lungo. Se c'è una *ragione* per cui l'evento resta costante per un certo tempo, questa ragione non può essere a sua volta un evento: dovrà essere, per così dire, una "legge" che "costringe" l'evento a manifestarsi in un certo modo (come nel caso delle leggi naturali, le quali non sono eventi).

Così, se una persona agisce in modo coerente e sensato, questo non può avvenire "per caso", né "per fortuna", ma perché *nelle* sue azioni traspare l'unicità della sua personalità costitutiva: ebbene, è questo "nucleo ontologico" a cui noi ci affidiamo e di cui noi ci fidiamo quando stimiamo profondamente una persona.

E cosa dire dell'amore? Quando sussurriamo parole intime e affettuose alla persona che amiamo in modo solido e autentico da tanti anni, ci rivolgeremmo a un aggregato o a un insieme che solo in senso debole, e per modo di dire e di intendere, ci limiteremmo a *chiamare* persona? Oppure, il che è ancora più sconcertante, noi non ameremmo tutta quanta la persona che ci è vicina, ma solo una *parte* di lei, la parte che predomina sulle altre come un personaggio che è l'attore principale nel "teatro" costituito dal "palcoscenico" della persona? Ora, tutto ciò contraddice palesemente ogni concreta e reale fenomenologia dell'amore. Non ha senso amare *una parte* di una persona: amiamo profondamente *tutta intera* la persona, perché se ne amassimo soltanto alcuni lati o aspetti noi non la ameremmo in modo autentico e globale.

Il che, si badi, non significa affatto avere un'idea acritica e riduttiva dell'amore autentico: infatti, proprio in relazione alla persona che amiamo noi criticheremo quegli aspetti che ostacolano e offuscano l'intensa manifestazione del "nucleo essenziale" della sua personalità, aiutando la persona a superarli: questo, però, non vuole assolutamente dire che noi ci opponiamo a *una parte* della persona in favore dello sviluppo di *un'altra parte*, perché, se così fosse, noi non ameremmo tutta la persona ma solo un suo "pezzo" e "segmento", il che è palesemente assurdo e ripugna a ogni buon senso. La critica non è diretta verso una parte della persona, ma verso quegli aspetti del suo carattere e della sua

psiche che *ostacolano e intralciano la manifestazione dell'essenza della personalità* nel flusso degli eventi e delle azioni.

Ricordiamoci che la persona *ha* un carattere ma *non* è il suo carattere, anche se può, come l'Uno plotiniano in rapporto alle sue emanazioni, effondersi e trasfondersi *in* esso (ma può anche ritrarsi da esso e non riconoscersi in esso). La persona può, insieme, *essere e non essere* il proprio carattere o il proprio corpo vivo, può permearli compiutamente ma anche non riconoscersi in essi e prendere da essi una giusta e cauta distanza.

3. *Come l'unicità atemporale della persona può manifestarsi attraverso eventi mutevoli e dinamici*

Ma come può la persona, nella sua atemporalità costitutiva, effondersi e manifestarsi attraverso eventi intrinsecamente temporali? Come dev'essere inteso il rapporto tra l'essenza della personalità e l'insieme degli eventi psichici e corporei che ne costituiscono l'esperienza?

La persona *ha* una psiche ma *non* è la sua psiche, anche se, ovviamente, questo rapporto non deve intendersi come un rapporto di interdipendenza di due cose o oggetti (la persona non possiede la propria psiche come il proprietario di un'automobile possiede la propria automobile).

Per capire il "nocciolo" di un simile rapporto occorre ricorrere a una metafora la quale, nonostante i suoi limiti, rende bene la concretezza di ciò di cui stiamo parlando.

Pensiamo al rapporto esistente tra una serie di note musicali e *la tonalità in cui esse sono scritte*. Immaginiamo che ogni individualità personale corrisponda a una certa particolare tonalità, con la differenza che in questo caso ci sarebbero miliardi di tonalità diverse, tante quanti sono gli individui di questo mondo, mentre le tonalità musicali sono solo dodici.

Ora concentriamoci sul rapporto tra una serie di note e la tonalità che le caratterizza. La tonalità, ovviamente, *non diviene*, anche se può esserci o non esserci più nel momento in cui risulta sospesa. Essa è una sorta di "*quid atemporale*", non è un evento che muta come i suoni che continuamente si avvicendano. E' una regola che, appunto, dirige e impronta di sé tutto il divenire sonoro.

Ebbene, se i suoni rispettano la tonalità in cui sono scritti, quest'ultima *si manifesta in essi, traspare e traluce nei suoni, attraverso i suoni*, senza per questo essere una cosa distinta

e separata da questi ultimi. Attraverso il divenire sonoro *appare qualcosa che non diviene*, come un particolare *quid* che resta costante in tutte le variazioni.

Se i suoni deviano troppo dalla tonalità che dovrebbero rispettare essa “sbiadisce” fino a non esser quasi più riconosciuta, o addirittura scompare del tutto se le note prendono altre strade o se subentra una tonalità diversa.

In questo senso è proprio nel tempo che appare o traspare, come attraverso un prisma o un mezzo più o meno opaco, ciò che è atemporale ed “eterno” (non esiste temporalità se non in riferimento all’atemporalità, e viceversa).

Tornando alla nostra metafora, è come se l’individualità personale costituisse, per così dire, la “tonalità particolare e inconfondibile” che impronta di sé una serie di eventi psico-somatici, una serie di azioni e una serie di opere, senza per questo identificarsi esaustivamente con questo o quell’evento, né con la serie completa degli eventi in quanto tali: essa *vive in essi* come lo spirito o il senso di una storia vive nelle vicende senza coinciderci pedissequamente.

L’unicità personale si effonde nei fenomeni psico-somatici, nelle opere e nelle azioni, nel senso che permea tutto ciò e *si irradia* in tutto ciò: non essendo una cosa, certamente non si limita a dirigere gli eventi restandone distinta e separata, non li dirige come un pilota dirige una nave o come un automobilista dirige un’automobile.

Gli eventi psico-somatici, inoltre, anche se permeati o attraversati dall’inconfondibile impronta dell’individualità personale, talvolta possono, per così dire, *vivere una vita propria* che, almeno in parte, può finire col *distanziarsi e perfino opporsi al nucleo essenziale dell’unicum personale* di cui sono pur sempre irradiazioni. Questo aspetto è molto importante, perché più aiutare a illuminare e a chiarire fenomenologie tipiche e notevoli.

Ricordiamoci che, così come l’Uno è *e insieme non è* le proprie emanazioni, allo stesso modo le emanazioni al contempo *sono e non sono* l’Uno. Gli eventi psico-somatici *sono* l’essere personale solo nel momento in cui lo rivelano e lo manifestano, così come una realtà in se stessa atemporale e non dinamica può rivelarsi *nel* tempo e *attraverso* gli eventi.

Al contempo, tuttavia, si verifica una discontinuità, un salto tra l’unicità dell’essere personale e tutto ciò che è evento o oggetto, sicché ha anche senso dire che la persona *ha e non è* il proprio corpo, oppure *ha e non è* la propria psiche.

Ebbene, proprio questa ambivalenza, proprio questa oscillazione tra l’essere e il non essere la persona, permette agli eventi psico-somatici di *acquisire* talvolta *una vita propria*, differenziandosi e talora contrapponendosi all’essere personale da cui comunque

originariamente derivano. E' il caso, ad es., di certe "reazioni automatiche" a particolari circostanze, reazioni che possono anche essere dovute a meccanismi difensivi. Il corpo e la psiche possono, a volte, reagire in modo autonomo e automatico di fronte all'urgere degli avvenimenti, e questo può cristallizzarsi in serie di abitudini che possono sedimentarsi in una "seconda natura" che poco ha a che fare con l'essenza riposta e originaria della persona. Anche *attraverso* questa seconda natura apparirà l'impronta unica di questo o quell'individuo, ma apparirà in modo "sbiadito" o "lontano", oppure tortuoso e indiretto, come l'eco quasi irriconoscibile di una voce distorta e deformata dalla durezza delle circostanze.

Per tornare alla metafora del rapporto tra una serie di suoni e la loro tonalità, può anche accadere che le note musicali imbocchino strade e direzioni che finiscono col *distanziarle* dalla tonalità che esse dovrebbero rispettare, sicché quest'ultima può "affievolirsi" ed essere a stento e solo alla lontana riconosciuta.

Quando un individuo dalla personalità originariamente positiva "cambia" in senso negativo, quando fa qualcosa che "non è da lui", ciò non significa che è cambiato l'unicum che lo caratterizza (la persona è semplice, atemporale e non diveniente), ma significa che il suo *quid* essenziale si è smarrito negli eventi, sicché è molto diminuito il gradiente di intensità della sua manifestazione (la persona si è smarrita e non è quasi più presente a se stessa e alle altre persone).

Quando al contrario la persona "cambia" in senso positivo, quando evolve e progredisce veramente, ciò significa che essa, a poco a poco, riesce progressivamente a manifestare, in modo di volta in volta più chiaro e trasparente, l'unicità della propria essenza *attraverso* gli eventi psico-somatici, le azioni e le opere.

Partendo invece dall'ipotesi, in realtà tutta da dimostrare, che ci siano persone il cui nucleo essenziale sia "malvagio" o "demoniaco", possiamo pensare che esse emergano autenticamente, rivelando la loro vera e originaria natura, proprio *attraverso* eventi psico-somatici e azioni considerate unanimemente riprovevoli (è il caso opposto alla situazione precedente).

Comunque torniamo alle solite: non ci sono diverse persone che si affollano nel teatro dell'io come attori su un palcoscenico inerte, né l'io individuale va inteso come mera istanza equilibratrice che si limita a mettere d'accordo "attori e personalità differenti": c'è invece *una sola persona*, irripetibile e ben caratterizzata, che vive o non vive, emerge o si fa sommergere, negli o dagli eventi che rappresentano sue "emanazioni" o "irradiazioni".

La persona, intesa come personalità unica e non duplicabile, *si rivela e insieme non si rivela* nella propria psiche, nel proprio corpo, nelle proprie opere e nelle proprie azioni, così come il significato di una storia si rivela e insieme non si rivela nei singoli avvenimenti (ci possono essere avvenimenti di una storia che si oppongono al suo significato complessivo, o che non si integrano bene con esso): e proprio l'instabilità oscillatoria di tutte queste componenti può generare l'impressione, in realtà sbagliata, che ci siano "diverse personalità" in un "io teatro" o in un "io palcoscenico".

4. *Un semplice caso esemplificativo*

Immaginiamo ora una situazione semplice, per non dire banale. Pensiamo a una persona il cui nucleo essenziale sia buono, generoso, positivo. La persona in questione si sveglia, una certa mattina, di cattivo umore: ha "la luna di traverso" e, per un certo tempo, non riesce ad alimentare una buona disposizione d'animo nei confronti del prossimo. Anzi, la "foschia" e la pesantezza del malumore - il malumore è sempre opaco, nebbioso, pesante - fanno sì che il nostro uomo (o la nostra donna) nutra persino un orientamento *ostile* alle altre persone incontrate al lavoro o per strada: sono anche possibili, in questo senso, moti di rabbia o di astio nei loro confronti.

Nel corso della giornata tuttavia l'animo "si rasserena", le foschie e le nebbie del malumore si diradano e scompaiono, e il protagonista della nostra micro-storia matura, finalmente, una buona disposizione d'animo in relazione ai suoi simili.

Cosa ne dobbiamo concludere? Dobbiamo pensare che il nostro amico (o la nostra amica) sia soltanto, in definitiva, un "contenitore" o un'"istanza equilibratrice" in balia, di volta in volta, di personaggi o di personalità diverse e multiple, di cui l'una è stata protagonista la mattina e l'altra verso sera? Io sono convinto di no, anche perché, se fosse davvero così, tutti i sentimenti autentici e profondi che qualcuno potrebbe nutrire per questa persona (amore, stima, fiducia, ecc.) verrebbero, come ho mostrato in precedenza, vanificati alla radice.

In realtà è sempre la medesima persona ad arrabbiarsi il mattino e a rasserenarsi la sera, è sempre *proprio lei* che si manifesta *attraverso* sentimenti e atteggiamenti opposti: solo che, ed è questo il punto decisivo, l'impronta essenziale del suo *quid* unico e non diveniente *emerge più o meno intensamente* a seconda del tipo di atteggiamento o sentimento *in cui* traspare, per cui se il *quid* è originariamente buono o positivo esso si smarrisce, o emerge solo in modo lontano, tortuoso e indiretto, negli atteggiamenti

negativi, mentre nelle serene disposizioni di amore e benevolenza la sua luce si libera in modo piano, chiaro e lineare.

In questo caso gli atteggiamenti e i sentimenti negativi non rappresentano una “seconda persona” che si oppone alla prima – c’è sempre e soltanto *una persona* – ma, per così dire, sono “irrigidimenti” di emanazioni che non rispondono più come dovrebbero al nucleo originario che le ha prodotte, come una specie di “corpo calloso” e difensivo che, col tempo, si è almeno parzialmente indurito e sedimentato.

Tutto qui, e non è certo il caso di scomodare legioni di attori e di personaggi.

5. Conclusione

E dunque torniamo al bandolo della nostra matassa.

La persona non è un insieme o un aggregato, ma una realtà immateriale semplice, intensa e non reificabile. Essa non è un “teatro” o un “palcoscenico” dove si affollano personaggi diversi o diversificati: non esistono innumerevoli anime che coabitano in un medesimo corpo, né l’io individuale è un semplice nome che “sta per” un insieme molteplice e disparato. Al contrario, la persona è anzitutto *una persona*: essa appare e scompare, e quando appare lo fa variando i gradienti dell’intensità con cui si manifesta.

Ovviamente non si tratta dell’unità (e dell’unicità) di una *cosa*, di un *oggetto* in sé concluso e di per sé isolabile, ma dell’unità di una realtà aperta e intrinsecamente relazionale, la quale può permeare compiutamente e attraversare, come un campo di luce, i più svariati contenuti.

L’essere personale non è una cosa (o una serie di cose), né un evento (o una serie di eventi), ma è il *quid* che traluce e traspare *nelle* cose e *negli* eventi, abitandoli senza occuparli materialmente.

Non è vero che gli io personali non si manifestano, non è vero che gli unici fenomeni che si presentano sono eventi o fasci di eventi che solo in senso debole chiamiamo “io” o “persone”.

Non dobbiamo commettere l’errore di ridurre tutto ciò che esiste a due sole categorie di fenomeni: alle *cose* (o *oggetti*) e agli *eventi*, con l’ulteriore esagerazione che solo gli eventi sarebbero reali, mentre gli oggetti si ridurrebbero a fasci o insiemi di eventi.

A parte che questo secondo me non è vero, perché gli oggetti non possono a mio avviso essere totalmente dissolti negli eventi, ma comunque il problema di fondo consiste nel fatto che, accanto agli oggetti e agli eventi, esiste un *terzo tipo di fenomeni* dotati di

caratteristiche loro proprie e peculiari, un terzo tipo di fenomeni *irriducibili agli oggetti e agli eventi*: si tratta delle *realtà immateriali*, che non sono né oggetti conclusi e autosufficienti né eventi temporalmente caratterizzati.

Queste realtà attraversano gli oggetti e gli eventi abitandoli immaterialmente, come intensità vive e concrete che permeano lo spazio-tempo senza occuparlo e senza estendersi in esso.

I miti un po' deformati e ingenui delle religioni chiamano queste realtà "spiriti", certamente interpretandole a modo loro e, forse, fraintendendone certe caratteristiche. Sono tuttavia più vicini al vero i miti del folklore religioso – i quali, nonostante tutto, avvertono la presenza di "qualcosa" che non può essere ridotto al contesto cosale-energetico della materia-energia, né alla semplice esperienza interna dei soggetti psicologicamente caratterizzati – delle tradizioni filosofiche intellettualistiche e tardive dell'empirismo, dell'illuminismo, della filosofia analitica americana e del moderno riduzionismo materialistico.

Il fatto è che, spesso, "istintivamente" si è più vicini al vero che non ragionando continuamente e perdendosi nei labirinti dell'intelletto.

IL FIRMAMENTO DELLE PERSONE

1. *Origine ed eclissi degli esseri personali*

Il “divenire” delle persone sullo scenario del mondo e della vita somiglia all'avvicinarsi del cielo stellato e della volta celeste.

E' chiaro che si tratta solo di una metafora, per cui noi non dobbiamo pensare alle stelle in senso fisico e astronomico, ma al significato che esse comunicano a chi le guarda dalla superficie della terra. L'apparenza è in questo senso maggiormente significativa della realtà, poiché è proprio apparendo in un certo modo che le stelle parlano e dicono qualcosa.

La luce del giorno si attenua a poco a poco fino a spegnersi del tutto, ed ecco che, a un certo punto, all'orizzonte *appare* una stella. Se l'orizzonte è fosco e nebbioso la stella si noterà appena, come un puntino fioco e debole. A mano a mano che il nostro astro si muoverà verso il centro della volta celeste, dove l'atmosfera è limpida e trasparente, esso si manifesterà in modo sempre più vivo e intenso, acquistando progressivamente smalto e vigore. Anche nell'alto del cielo, tuttavia, potrà apparire in modo più o meno brillante, e potrà anche a tratti spegnersi e sparire al passaggio di nubi di varia forma e spessore. Quando poi la stella comincerà a tramontare, avvicinandosi di nuovo all'orizzonte ingombro di foschia, diventerà, per chi la osserva, sempre più fioca e infine *scomparirà* del tutto dopo il suo tramonto.

Ora le stelle, per come appaiono a noi – ed è proprio questa “apparenza” che per ora ci interessa – *in se stesse* non mutano la “sostanza” del loro essere: esse restano ciò che sono, identiche, luminose e intense, limitandosi ad *apparire*, a *scomparire* e a *variare i gradienti di intensità* del loro manifestarsi.

In tal senso gli esseri personali “sono stelle”, e possiamo anche parlare di un “firmamento delle persone” che sorgano e tramontano nel cielo della storia.

Alla nascita l'intensità concreta di un'individualità *appare* improvvisa, ovviamente manifestando un certo grado di brillantezza e di “luminosità”. La persona nasce disorientata, smarrita e, in attesa di riconquistarsi, si guarda intorno perplessa e meravigliata (come si vede nello sguardo attonito e sbigottito dei neonati). Deve imboccare

una strada, o una serie di strade, per ritrovarsi e riuscire a “diventare ciò che è”. E’ come se la persona nascesse parzialmente occultata o semisepolta, e dovesse, per così dire, faticare per tralucere e disseppellirsi.

L’*unicum* personale, di per sé intenso e luminoso (esso brilla di luce propria, proprio come una stella), può variare l’intensità delle sue manifestazioni, così come un astro può manifestarsi in modo più o meno vivace nel momento in cui eventi della più svariata natura si interpongono fra la sorgente di luce e l’osservatore (per es. nubi, foschie, nebbie, ecc.).

Dopo aver vissuto in modo più e meno intenso al variare delle più diverse situazioni, l’essere personale si accinge a tramontare. Certe volte, quando all’orizzonte della vita si addensano nubi e foschie, la persona si smarrisce di nuovo e sembra per così dire quasi spenta, anche se questo “sbiadire” non è detto che succeda sempre e comunque, perché può anche esserci un tramonto improvviso di una luce vivida che d’un tratto e improvvisamente sparisce. Durante la vecchiaia spesso si nota una maggiore opacità della persona, come se la lucentezza della “stella” faticasse di nuovo a manifestarsi e a trasparire. La persona può sembrare, a tratti, *assente*, come se il corpo irrigidito e malato non la rivelasse più e fosse diventato una specie di parete opaca che la intrappola e la occulta. Questo però non significa un mutamento qualitativo della persona: significa solo che il nucleo personale fatica di molto a irradiarsi negli eventi psicosomatici, a effondersi nelle proprie emanazioni, per cui l’effetto è quello di una luce che, appunto, pare affievolirsi e spegnersi come una stella quando viene coperta dalle nubi o da foschie dense e pesanti.

Ricordiamoci, per l’ennesima volta, che l’essere personale può, a seconda dei casi, *essere e non essere* il proprio corpo e la propria psiche, per cui gli eventi psicosomatici possono *sia rivelarlo che nascondarlo* a seconda che essi siano più o meno permeati o attraversati dalla sua intensità viva e concreta.

La persona non è un oggetto, non è una cosa, e non è neppure un evento o una serie di eventi. Proprio per questo essa può, come tutte le realtà immateriali, *abitare immaterialmente* le cose e gli eventi ma anche *disabitarli* senza più manifestarsi in essi.

Alla morte il tramonto sembra definitivo e la persona, come era apparsa alla nascita, scompare del tutto dall’orizzonte delle vicende. Che fine ha fatto? Non credo che, nonostante tutte le teorie e le ipotesi al riguardo, si possa dir nulla di definitivo su questo tremendo problema: la scomparsa deve essere interpretata come un annichilimento, oppure come la semplice uscita di scena del protagonista della propria vita? Sospendo il

giudizio, poiché è impossibile descrivere la fenomenologia di ciò che in nessun modo appare.

2. *Il carattere sorgivo e “stellare” delle persone*

La persona “è una stella” anche per un altro motivo.

Uno dei caratteri fondamentali di ciò che è *vivo* è l'essere *sorgivo*, nel senso che l'essere vivente appare animato da una “fonte” che non può esaurirsi nelle proprie manifestazioni e nelle proprie caratteristiche visibili e rilevabili. E', questo, uno degli aspetti più importanti che distingue la fenomenologia del vivente da quella dell'inorganico. Per questo l'inorganico “non ha un'anima”, nel senso che gli manca un potere interno il quale, come il nucleo di una stella, emetta tutt'intorno effetti o “raggi”. Possiamo tranquillamente pensare che, ad es., una pietra altro non sia che l'insieme strutturato di tutte le sue note o caratteristiche rilevabili, ma ciò non si può dire di qualcosa o di qualcuno che *vive* (e, si badi, esistono svariati livelli di vita, sia in senso biologico che in senso spirituale): se il vivente fosse semplicemente ciò che appare, o ciò che potrebbe apparire nel futuro, in realtà esso *non sarebbe veramente vivo*, perché mancherebbe proprio il nucleo sorgivo che *genera e causa*, spesso imprevedibilmente, le azioni e gli eventi.

Un tale nucleo sorgivo viene concretamente avvertito e “percepito” *attraverso* le sue emanazioni e i suoi “raggi”, attraverso gli eventi psicosomatici, le opere e le azioni, come una “tonalità inconfondibile” che impronta di sé i suoni più svariati di un brano musicale: tuttavia esso, al contempo, *non si esaurisce nelle proprie manifestazioni ed eccede ogni propria manifestazione*. Proprio da qui deriva l'inevitabile *profondità ontologica* della persona concreta vivente, profondità che appartiene, tra l'altro, a tutto ciò che è vivo in grado maggiore o minore (e la persona è viva in senso eminente).

L'*unicum* personale non può mai ridursi alla sommatoria delle sue manifestazioni passate, presenti e future, così come la personalità musicale di Bach mai potrà ridursi alla semplice serie di composizioni del grande musicista (Bach resta pur sempre *chi* le ha scritte).

Una stella, metaforicamente parlando, suggerisce proprio l'idea di un potere interno da cui sgorgano effetti o raggi (le stelle, come le fiamme, sembrano vive e animate, tanto è vero che per gli antichi esse erano divinità). Il sole, ad es., *non può essere ridotto a una figura*, perché anche se lo disegniamo su di un foglio di carta poi, quando lo guardiamo, non possiamo fare a meno di immaginare al suo interno un potere attivo da cui i suoi raggi sono emessi e generati (altrimenti non vediamo più il sole, ma solo un disco giallo).

Dal punto di vista della loro fenomenologia, le fiamme e le stelle hanno un modo di apparire e di manifestarsi che le rende simboli visibili di ciò che è vivo e animato, anche se, ovviamente, si tratta in questo caso di entità inorganiche che assumono soltanto la parvenza dell'essere vivente.

In questo senso gli esseri personali, come del resto in misura minore tutti gli altri esseri viventi, "brillano di luce propria" e non riflessa, nel senso che autoproducono attivamente "dall'interno" gli eventi, le opere e le azioni che li caratterizzano. Del resto talvolta non chiamiamo affettuosamente "stella" una persona che ci è particolarmente cara? E non solo, si badi, per la sua eventuale bellezza o per il suo fascino, poiché sarebbe a dir poco grottesco chiamare una persona "pianeta", anche se esistono pianeti bellissimi!

Nella storia, dunque, si manifesta il firmamento delle persone le quali, con le loro luci intense e concrete, sorgono, brillano più e meno intensamente attraverso gli eventi, le situazioni e le circostanze, e infine tramontano e scompaiono dall'orizzonte della vita e dell'esperienza.

LA VITA

LA VITA COME FENOMENO ORIGINARIO

1. *Generalità e ampiezza del fenomeno della vita*

In questo capitolo cercheremo di descrivere la vita intesa come *fenomeno originario*.

La sua originarietà va intesa, per lo meno, in due sensi: anzitutto, occorre descrivere il fenomeno per come appare *immediatamente* (originariamente) alla sensibilità complessiva, evitando di farsi contagiare da teorie, o da costrutti successivi, con cui esso è stato inquadrato e interpretato; in secondo luogo la vita apparirà, in queste pagine, come un fenomeno *inderivabile*, ossia irriducibile a qualsiasi altro elemento, o a qualsiasi altro piano esplicativo.

L'originarietà di questo fenomeno è stata sostanzialmente negata da tutti i tentativi di spiegarne scientificamente le modalità.

Infatti, in sostanza la scienza moderna tende a cercare di *spiegare* la vita partendo dall'idea che essa sia una serie di *proprietà*, o una serie di *funzioni* e di "comportamenti", del piano fisico della materia-energia organizzata.

Quando il sostrato energetico-materiale comincia ad organizzarsi in un certo modo, o a comportarsi e a strutturarsi in un certa maniera, allora emerge, dall'inorganico, il fenomeno della vita.

Un essere vivente è pur sempre composto di atomi, di molecole e di campi energetici, i quali però, a questo livello, si organizzerebbero secondo modalità particolari e caratteristiche, diverse da quelle presenti al livello inorganico, e questa specifica modalità di organizzazione della materia-energia darebbe luogo a una serie di funzioni, come il nutrirsi, l'accrescimento, la sensibilità, il pensiero, la coscienza, ecc.

Spiegare il "mistero" della vita significherebbe, secondo questa prospettiva, riuscire a spiegare il modo particolare con cui la base fisica ha cominciato a strutturarsi e a "comportarsi" in una certa maniera.

Ora, così ragionando perdiamo completamente di vista la vita come fenomeno *originario*, perché al suo posto poniamo serie di oggetti, di eventi, di strutture e di funzioni che riguardano, semmai, le condizioni del suo eventuale presentarsi, ma *non il fenomeno come tale*.

Il programma, sostanzialmente riduzionistico, della scienza moderna, sostituisce il fenomeno da spiegare con le condizioni necessarie affinché esso si manifesti: il fenomeno *in sé* non viene tuttavia descritto, e, in pratica, svanisce e si dissolve.

Quello che qui cercheremo di fare non è *spiegare* le origini della vita, o il funzionamento dei corpi viventi più o meno complessi: ci limiteremo, al contrario, a *descrivere* il fenomeno della vita per come si mostra *in se stesso*, mettendo volutamente tra parentesi tutte le condizioni fisico-naturali necessarie al suo apparire e al suo presentarsi sulla scena del mondo.

Per far questo è importante mettere anzitutto in chiaro che la vita, intesa come fenomeno originario, va intesa in tutta la sua generalità e in tutta la sua ampiezza: in altre parole, la vita in senso rigorosamente biologico non è che *un aspetto particolare* della vita considerata come fenomeno ampio e generale.

Vivi non sono soltanto i corpi *biologicamente* viventi: può essere, ad es., *viva* una particolare situazione, l'intensità espressiva della grande musica e della grande arte di ogni tempo, l'azzurro terso e significativo di certi crepuscoli, come pure un discorso vibrante di senso e di espressione; vivo può essere un sorriso luminoso e sincero, un racconto o un romanzo particolarmente riuscito, un gesto imprevedibile e sorprendente.

In generale possiamo dire che risulta abitato dal fenomeno originario della vita qualsiasi fatto, evento o situazione che risulti *intensamente espressivo*, o *espressivamente significativo* – mentre, al contrario, non viva, o “morta”, può definirsi qualsiasi congerie di elementi in se stessi privi di intensità e di espressività, per così dire meccanicamente e freddamente soltanto estesi.

Per questo la bellezza, gli spiriti dei luoghi, e tutte le svariate fattispecie di realtà immateriali, sono necessariamente connesse al fenomeno originario della vita e sono sempre a loro modo vive, anche se la vita, dal canto suo, può abitare e permeare non solo le altre realtà immateriali, ma anche eventi, fatti e oggetti appartenenti al piano fisico-naturale.

Descrivere il fenomeno originario della vita significherà, dunque, porre in luce e mostrare le caratteristiche tipiche del *quid*, peculiare e irriducibile ad ogni altro elemento, che emerge e traluce *in* ogni oggetto, evento o fatto che chiamiamo, generalmente e universalmente, vivo.

E' questo il compito che ci proponiamo nelle pagine che seguono.

2. *L'intensità della vita*

Cominciamo subito a notare un aspetto essenziale di tutto ciò che può definirsi, in senso lato, vivo.

Possiamo dire che *tutto ciò che è vivo è sempre anche (più o meno) intenso*, e che, viceversa, tutto ciò che è *intenso e significativo* non può non essere, in qualche modo, *vivo*.

L'aggettivo "vivo" viene, spesso, usato addirittura come sinonimo di "intenso" o di "significativo": per es. di un discorso riuscito, o di un suggestivo e toccante brano musicale, diciamo che è *vivo* per denotare che è intensamente espressivo, mentre, al contrario, diciamo che esso è "smorto", "meccanico" o "inerte", per alludere alla sua mancanza di espressività e di significativa intensità.

Vedremo come questa considerazione, apparentemente scontata, sia in realtà molto importante per comprendere la vita intesa come fenomeno originario.

La vita è un fenomeno anzitutto *intenso*: essa può permeare e trasfigurare l'estensione spazio-temporale, ma non può mai identificarsi con quest'ultima, cioè con ciò che è, solo e soltanto, esteso.

Se togliamo alla vita l'intensità sopprimiamo e cancelliamo, con ciò, la vita stessa.

In altre parole, possiamo individuare una sorta di connessione *necessaria* tra vita, intensità e significato: ciò che è vivo è necessariamente intenso e significativo, ciò che è significativo è necessariamente anche vivo e intenso, e, infine, ciò che è intenso è, in qualche senso, necessariamente anche vivo e significativo.

Questo rapporto intimo, questa compenetrazione profonda, tra ciò che è vivo e ciò che è intensamente espressivo e significativo, risulta evidente se pensiamo a un'altra connessione, a quella tra ciò che è vivo (in senso lato) e ciò che è "luminoso" (in senso, naturalmente, ampio e generale, e non precisamente fisico-ottico): per es., spesso usiamo dire, di un sorriso spontaneo, *vivo* e sincero, che si tratta di un sorriso *luminoso*, e, allo stesso modo, non possiamo non chiamare "luminoso" un volto espressivo e intensamente vitale.

La luce, in questo contesto, è una metafora utilizzata per indicare una forma di pura intensità, per riferirsi a ciò che mai può ridursi a fredda e opaca estensione.

Insomma, l'intensità non è una caratteristica estrinseca e accidentale della vita, ma è, al contrario, una sua proprietà *essenziale*: possiamo dire che la vita è una forma di *pura intensità*, che essa è un *quid* puramente e semplicemente intenso.

L'estensione, dal canto suo, sembra addirittura *opporsi* alla vita, nel senso che se qualcosa è *solo* esteso, esso non è veramente e autenticamente vivo: un essere è vivo solo se la sua estensione è controbilanciata, sublimata e "assorbita" da un'intensità "puntuale" e significativa.

Per questo ridurre la vita a un semplice movimento di parti estese vuol dire, in realtà, snaturarla completamente e, di fatto, *non vederla più*, poiché, evidentemente, ciò che si limita a muoversi o a spostarsi in un certo spazio ricade nell'opacità di ciò che è inerte, a meno che non risulti permeato e trasfigurato dalla pura intensità della vita.

Queste considerazioni costituiranno il nostro punto di partenza nel cercare di descrivere e di esplorare il fenomeno originario della vita.

Infatti, una volta stabilito che la vita è una forma di intensità allo stato puro e distillato (che si oppone all'estensione cercando di controbilanciarla e di "assorbirla"), una volta stabilito che l'intensità significativa costituisce una sua caratteristica essenziale e necessaria (senza la quale nulla può essere veramente e autenticamente vivo), occorre porsi una serie di domande, rispondendo alle quali potremo addentrarci nel fenomeno originario della vita.

Anzitutto dovremo affrontare il problema se la vita possa identificarsi con una qualche tipologia di *oggetti*, oppure di *eventi*.

In secondo luogo dovremo esaminare se essa possa identificarsi con particolari *strutture*, oppure con particolari *funzioni* degli oggetti e degli eventi appartenenti al piano della base fisico-naturale.

Dovremo altresì confrontarci con l'ipotesi per cui la vita potrebbe coincidere con una particolare forma di *energia* o di *forza*, intese in senso sia spirituale che naturale, e anche sul problema se l'intensità, come caratteristica essenziale del fenomeno originario della vita, possa o meno ridursi a un'intensità intesa in senso soltanto fisico-naturale, oppure se si tratti di una forma di intensità che appartiene a un diverso livello ontologico.

Sarà anche molto importante cercare di capire se la vita possa esaurirsi in una semplice *qualità*, in un semplice *epifenomeno*, degli oggetti e degli eventi, oppure se essa sia un *soggetto* peculiare, autonomo e reale, ma solo alla fine di questo capitolo potremo cercare di trovare una soluzione a questo problema.

Solo esplorando molte altre caratteristiche fenomenologiche della vita, di cui per ora ci siamo limitati a evidenziare l'intensità, potremo cercare di rispondere a tutti questi interrogativi.

3. *La vita non può identificarsi con particolari tipologie di oggetti e di eventi, né con particolari loro strutture e funzioni*

Abbiamo, dunque, cominciato col mostrare come il fenomeno originario della vita sia, essenzialmente, una forma di *intensità* allo stato puro e distillato.

Ricordiamo che è intenso ciò che si raccoglie in se stesso senza diluirsi nello spazio-tempo, o nello spazio logico: i fenomeni intensi *abitano* lo spazio (e il tempo) senza tuttavia *occuparlo*, e senza estendersi in esso – semmai nello spazio possono effondersi ed estendersi i loro *effetti*, ma non dobbiamo confondere questi ultimi con l'intensità "puntuale" che li provoca.

Ora, sia gli *oggetti* che gli *eventi*, come si ricorderà, sono destinati, dal canto loro, ad essere, di per se stessi, solo e soltanto *estes*: essi evidenziano sempre una *struttura* e una *morfologia*, che nel caso degli oggetti è fatta di parti com-presenti e sincroniche, mentre nel caso degli eventi emerge diacronicamente (nel tempo).

Di conseguenza gli oggetti, gli eventi e le strutture che li costituiscono, non possono essere intensi se vengono considerati di per se stessi, anche se possono essere portatori di particolari intensità che *attraverso* di essi emergono e si manifestano.

Ad es., l'intensità espressiva di un sorriso aperto e sincero non può identificarsi con la morfologia e con la dinamica delle labbra che si distendono in un certo modo, ma è, al contrario, una sorta di "pura luce", "puntuale" e significativa, che lampeggia attraverso gli oggetti che esistono e gli eventi che, di volta in volta, divengono e mutano.

Se dunque qualcosa trova nell'intensità una sua caratteristica fenomenologica essenziale e determinante, possiamo esser certi che non si tratta di un oggetto o di una serie di oggetti, e neppure di un evento o di una serie di eventi: di conseguenza, non potrà neppure trattarsi di una *struttura* che, come tale, si estende nello spazio (fisico o logico) o si dipana ed emerge nel tempo (e col tempo).

Una struttura, o una *morfologia*, consta sempre di una serie di parti, lati o aspetti che si estendono nello spazio-tempo o nello spazio logico, i quali non si limitano a giustapporsi casualmente, ma si relazionano l'un l'altro integrandosi in un fenomeno unitario.

Una struttura può essere intensa, sensata e significativa solo nel senso che essa è in grado di *fare emergere* un senso e un significato: ma quest'ultimo non potrà mai coincidere con una struttura che occupa spazio, essendo, piuttosto, un puro *quid* intenso che sgorga e si irradia da una morfologia fatta in un certo modo – come, per intendersi, il significato di un dipinto è un puro *quid* non strutturale che si rende visibile *attraverso* le

morfologie delle figure osservabili, o come il significato di un racconto si manifesta *attraverso* le strutture morfosintattiche, senza tuttavia avere in se stesso una morfologia.

Del resto, che la vita non possa identificarsi con particolari strutture e morfologie considerate solo di per se stesse, lo mostra anche questo semplice esperimento mentale.

Più pensiamo a qualcosa di vivo e di intenso, *meno* pensiamo a un assemblaggio di parti estese che si limitano ad occupare uno spazio: c'è, in ciò che è *soltanto* esteso e strutturato, inevitabilmente qualcosa di “robotico”, di inerte e di meccanico, a meno che la rigidità della struttura non venga fluidificata e, appunto, *vivificata*, da una sorta di *telos*, o di senso, puramente intenso e oltrestrutturale.

Ricordiamo che anche la bellezza (cfr. il capitolo relativo) è un puro *quid* intenso e inesteso che può permeare e trasfigurare certe strutture e certe proporzioni, senza tuttavia coincidere con queste ultime, poiché si tratta di un puro “che” senza struttura e senza morfologia, che traluce *dalle* proporzioni senza identificarsi con esse: in tal senso vale per la vita ciò che vale per la bellezza, e anche per tutte le altre realtà immateriali che andiamo di volta in volta considerando (come le persone, gli spiriti dei luoghi, ecc.).

Che esista una connessione necessaria tra vita e intensità, e che l'intensità costituisca una caratteristica essenziale e determinante della vita, vuol dire che quest'ultima non può essere una “cosa”, o un'“entità”, che è, tra l'altro, *anche* intensa (nessun oggetto o evento è intenso considerato solo in se stesso): piuttosto, la vita è, *coincide con* l'intensità irraggiata da ciò che è vivente, per cui se noi sottraiamo una tale intensità a ciò che vive otteniamo, come residuo, un semplice corpo esteso, il quale non è più vivo.

Inoltre, se la vita, come fenomeno anzitutto intenso, non può identificarsi con oggetti, eventi o strutture che li fondano e li costituiscono, dobbiamo anche escludere che essa possa identificarsi con particolari *funzioni* di oggetti o di eventi.

Infatti, a meno di non intendere, per funzione, una semplice interdipendenza tra fenomeni, oppure qualcosa di specificamente e peculiarmente matematico, ogni funzione coincide, solitamente, con una qualche forma di *operazione* (come vedere, pensare, camminare, ecc.). Se diciamo che “la vita è una funzione della materia”, intendiamo dire che essa si identifica con la materia che *funziona* in un certo modo, cioè con la materia che compie certe *operazioni*, per così dire “comportandosi” in certe maniere specifiche e peculiari.

In fondo ogni funzione si riduce ad un “funzionare”, ad un “funzionamento”, perché, se anche viene considerata come semplice capacità non esercitata, non è nient'altro se non un modo di funzionare considerato allo stato solo potenziale.

Ora, una modalità di funzionamento, di qualsiasi natura essa sia, può dar luogo a particolari *eventi emergenti*, che non erano prima presenti nel sostrato originario.

Per es., dal corpo che si muove in un certo modo, e che funziona in un certo modo, può emergere il *camminare*. Lo stesso discorso può valere per il nutrirsi, per il respirare, per il pensare, ecc.

Ora, tutte queste *funzioni* della materia che si comporta e agisce in un certo modo sono a loro volta *eventi* che si distendono in una struttura composta di fasi temporali: non c'è respirare senza l'avvicinarsi dei respiri in un certo ritmo, non c'è pensare senza l'alternanza dei pensieri che fluiscono, non c'è nutrirsi senza una serie di atti corporei che si susseguono.

Nel momento in cui una funzione non viene esercitata, essa si risolve in una *capacità*, la quale implica una struttura oggettuale a riposo che attende di essere attivata (ad es. le pareti dello stomaco in attesa di digerire), e una serie di eventi *possibili* che, anche se attualmente non si realizzano, devono pur essere *potenzialmente* ammessi perché la capacità possa dirsi presente e reale.

E così torniamo alle solite, perché, come ormai ben sappiamo, gli oggetti, gli eventi e le strutture che in essi si manifestano non possono essere intensi se vengono considerati solo *in quanto tali*: essi possono, semmai, generare, produrre, o manifestare, particolari intensità fisiche o spirituali, ma queste ultime non possono essere a loro volta oggetti, eventi, strutture o funzioni.

Ad es., restando nell'ambito di intensità puramente fisico-naturali, è possibile, ovviamente, camminare *più o meno intensamente*, o più o meno "fortemente": il *grado di intensità* della camminata non è tuttavia, in se stesso considerato, un oggetto o un evento, ma un *puro quantum* "puntiforme", in se stesso privo di struttura e di morfologia – mentre è un evento il fatto che questo *quantum* accade per un certo periodo, moltiplicando la puntiformità della sua intensità per un certo segmento di estensione spazio-temporale.

Allo stesso modo, è un evento, o un accadimento, il fatto che la vita compaia per un certo periodo e a certe condizioni, ma la vita in se stessa considerata resta pur sempre un *quid* puramente intenso, che non può ridursi a una semplice modalità di funzionamento o a una serie di operazioni considerati come *eventi* emergenti di *oggetti* che si comportano in un certo modo – piuttosto, da questi oggetti che, comportandosi in un certo modo, generano eventi nuovi ed emergenti, sgorga, o emerge, l'intensità significativa del fenomeno originario della vita.

E' evidente, dunque, che il problema ora si sposta, e diventa un altro: infatti il problema, a questo punto, consiste nel domandarsi se la vita, intesa come intensità allo stato puro e distillato, possa ridursi, o risolversi, in un semplice *epifenomeno*, in un semplice predicato accidentale della materia che funziona in un certo modo, la quale potrebbe generare, o produrre, questa forma di intensità (un po' come la luce, intesa in senso ottico, viene interamente prodotta da una serie di eventi di natura fisica).

Insomma la vita, intesa come fenomeno originario, è un soggetto autonomo che emerge *attraverso* gli oggetti e gli eventi, o si tratta di una forma di intensità puramente accidentale ed epifenomenica, come dire una specie di "luminescenza" interamente prodotta dai fatti del mondo?

Solo descrivendo altre caratteristiche del fenomeno originario della vita potremo sperare di dare una risposta a questo essenziale problema.

4. *La spontaneità della vita e il suo carattere sorgivo. La comparsa dell'interiorità*

Oltre all'intensità, un'altra caratteristica notevole della vita intesa come fenomeno originario è la *spontaneità* e il carattere *sorgivo*.

Qualcosa è tanto più vivo quanto più è "fresco" e spontaneo, e quanto meno esso è determinato da cause esterne che lo obbligano ad agire in un certo modo.

La coercizione determinata da cause esterne soffoca la spontaneità dell'essere vivente e si oppone alla sua genuina vitalità, per cui qualcosa è tanto *meno* vivo quanto più viene *determinato* ad agire dall'esterno, cioè quanto meno esso è genuinamente spontaneo.

Ora, è spontaneo ciò che *procede intimamente da se stesso, autooriginandosi*, costituendo cioè *la sorgente, la fonte sorgiva delle proprie manifestazioni esteriori*.

E' vivo ciò che si autoorigina, in modo autonomo e attivo, da un'intensità "*centrale*" profonda e celata, la quale produce tutt'intorno effetti o "raggi": come se le manifestazioni esteriori del vivente fossero irraggiate, emanate, da una *sorgente* che proviene "dall'interno", cioè dal centro ontologico stesso dell'essere vivente (vedremo in seguito come questa sorgente non possa identificarsi con una semplice zona interna intesa solo fisicamente, come ad es. possono essere i nuclei delle stelle).

Al contrario, se ciò che sembra vivente si riduce a una marionetta mossa e determinata da elementi esterni ed estrinseci rispetto al suo centro profondo, allora noi ci troviamo di fronte ad una *parvenza di vita*, ad una vita solo apparente che non è veramente, completamente viva – come non è veramente vivo, ad es., il comportamento stereotipato e

prevedibile di chi agisce per semplice contagio emotivo, sull'onda di ciò che pensano o dicono gli altri.

Insomma, se noi ci riferiamo alla vita come fenomeno originario, cercando di descriverlo *in se stesso*, non possiamo fare a meno di coglierne l'aspetto sorgivo di autooriginazione, nel senso che qualcosa è tanto più vivo quanto più esso è, per così dire, *causa sui*, cioè quanto più esso sgorga, genuinamente e spontaneamente, dall'intimo di se stesso.

La vita, dunque, è una forma di *pura intensità spontanea* - perciò si tratta di un fenomeno *originario*, nel senso che scaturisce e zampilla dal suo stesso "fondo".

Per questo motivo dove compare il fenomeno della vita compare sempre una qualche forma di *interiorità* - mentre ciò che è inorganico o inerte non possiede una vera e propria interiorità, a meno di non confondere quest'ultima con una semplice zona interna intesa in senso fisico.

Tanto più qualcosa è autenticamente, genuinamente vivo, tanto più la sua interiorità è ricca e profonda; c'è sempre, in ciò che è vivo in senso lato, una sorta di duplicità tra le sue manifestazioni "esteriori" e un'interiorità non completamente rivelata.

E' importante, a questo proposito, cercare di capire cosa significa "interiorità" nel momento in cui parliamo di ciò che è vivo o vivente.

Prima, tuttavia, è necessaria una considerazione preliminare: possiedono un'interiorità *solo e soltanto i soggetti*, mentre gli oggetti, gli eventi e i fatti (intesi come loro combinazioni) ne risultano privi.

Tutti i soggetti hanno un'interiorità, non solo gli esseri viventi intesi in senso fisico-biologico: gli spiriti dei luoghi e della natura, i significati delle opere d'arte, la bellezza come realtà immateriale, ecc., sono dotati di interiorità (come in parte abbiamo specificato, e come meglio specificheremo più avanti).

Dove l'interiorità comincia ad emergere, cominciamo a non trovarci più sul piano dei semplici oggetti, dei semplici eventi e dei semplici fatti.

Proprio per questo è abbastanza scontato ritenere che gli esseri viventi non si possano ridurre a oggetti, nel senso che, pur manifestandosi in corpi materiali che divengono, cominciano ad essere in qualche maniera soggetti, e non possono coincidere ciò che è solo e soltanto oggettuale (e eventuale).

Più qualcosa è vivo, più è un soggetto e meno è un oggetto - la vita allo stato puro non è in alcun modo reificabile, e non ha nulla della conclusa definizione delle entità oggettuali,

poiché, come già sappiamo, gli oggetti non sono mai di per se stessi intensi, mentre la vita è una forma di pura intensità.

Ebbene, notare la presenza dell'interiorità in molti fenomeni, i quali travalicano ampiamente ciò che si definisce vivente in senso prettamente biologico, ci aiuterà a capire come, solitamente, quando si parla di interiorità ci si limita ad averne un concetto assai riduttivo.

La filosofia e la psicologia moderne, di norma, dicono che l'interiorità altro non è che il luogo dell'esperienza interna di un soggetto, in cui appaiono, per es., i sentimenti, gli stati e i moti dell'animo, le sedimentazioni dell'inconscio, ecc.

Succede, in questa definizione a nostro avviso troppo ristretta, più o meno la stessa cosa che accade nelle definizioni moderne dei soggetti: questi ultimi, come abbiamo visto, vengono identificati con elementi quali la consapevolezza, la coscienza, l'autocoscienza, ecc., mentre noi abbiamo, come si ricorderà, addirittura escluso la presenza della coscienza come condizione necessaria dell'essere un soggetto (i significati determinanti delle opere d'arte, per es., secondo il nostro modo di vedere sono soggetti, e, ovviamente, non sono esseri coscienti o autoconsapevoli).

Ora l'interiorità, come caratteristica essenziale e determinante di tutto ciò che è vivo e vivente, è, a nostro giudizio, qualcosa che procede ben oltre gli stati psicologici e l'eventuale presenza di un'"esperienza interna".

Anche gli spiriti dei luoghi e la bellezza hanno un'interiorità, eppure non avrebbe molto senso sostenere che essi sono esseri coscienti, o che provano sentimenti e stati d'animo (almeno nel senso in cui noi intendiamo questi elementi).

Dunque cerchiamo di allargare il significato di ciò che si suole chiamare "interiorità", la quale si manifesta in tutto ciò che è vivo in senso lato.

Cos'è veramente l'interiorità, e in che senso si differenzia da una semplice zona interna intesa in modo semplicemente fisico, logico o mentale?

Anzitutto dobbiamo partire dalla seguente considerazione: l'interiorità non è un semplice *luogo*.

Un luogo è uno spazio, fisico, mentale o logico, che resta neutrale rispetto a ciò che lo occupa e lo attraversa: in una scatola vuota, ad es., possiamo inserire varie cose anche molto diverse, e, in buona sostanza, il luogo dove esse alloggiano è indifferente alla loro natura e alla loro struttura. Se un luogo riesce a condizionare ciò che lo attraversa e ciò che lo abita, è perché esso *non è solo e soltanto un luogo*, ma comincia ad essere un *ambiente* qualificato e in qualche modo determinato.

Ora, ridurre l'interiorità a un semplice luogo (ad es. al "teatro mentale" in cui accadono gli eventi dell'esperienza interna), significa snaturarla completamente, poiché se essa fosse un semplice contenitore, un semplice "spazio", cesserebbe di essere il *quid* che *determina e irradia le sue manifestazioni "esteriori"* – per es. l'interiorità umana non coincide coi sentimenti o coi moti dell'animo, ma li eccede e li travalica, poiché è ciò che li causa e li origina.

Abbiamo visto che tutto ciò che è vivo zampilla da una fonte spontanea e decisiva che costituisce il suo fulcro ontologico impercettibile, il quale *produce e genera* gli eventi esteriori (il corpo vivente, le azioni, le opere, ecc.).

In questo senso possiamo dire che l'interiorità è l'*intensità sovrabbondante* in cui si raccoglie, in una sorta di punto inesteso e celato, il significato essenziale che origina e determina, *senza mai rivelarsi compiutamente e restando misterioso e inespresso*, la serie di manifestazioni "esteriori" di un soggetto vivo e vivente.

Così possiamo dire che è *veramente* vivo solo ciò che non può ridursi a pura estensione oggettuale diluita, solo ciò che trae origine da una *centralità "incandescente"* che è un puro *quid* ontologicamente denso e significativo, semplice, intenso e non frastagliato in una struttura e in una morfologia.

Possiede un'interiorità qualsiasi fenomeno *che non si esaurisce nella serie delle sue manifestazioni "esteriori" passate, presenti e future*, dove per "esteriori" si intendono tutti i fatti, gli oggetti e gli eventi che appartengono anche al suo interno fisico, logico o mentale. L'interiorità, così intesa, è un *senso eccedente e inesplicato* che *supera* i sensi parziali e specifici di ogni sua manifestazione, e che resta sempre almeno in parte celato.

Per questo essa non può coincidere con un semplice luogo, o con la semplice serie dei fenomeni dell'esperienza interna di un soggetto, proprio perché si tratta di ciò che genera e irradia questi fenomeni, senza tuttavia esaurirsi in essi – come se ogni significato specifico e particolare provenisse da un centro ontologico ultrasignificativo che ne costituisce la fonte sorgiva.

Cerchiamo, a questo proposito, di capire perché gli oggetti e gli eventi di ciò che è inorganico, e che non è vivo, non possiedono un'interiorità, che invece è una caratteristica tipica di tutto ciò che è vivo in senso lato.

Perché, ad es., una *pietra* non possiede alcuna interiorità?

Semplicemente perché possiamo tranquillamente immaginare che la pietra coincida con l'insieme strutturato di tutte le sue caratteristiche passate, presenti e future, e con l'insieme di tutte le strutture e di tutti gli eventi contenuti nel suo interno fisico. Anche se questi

eventi e queste strutture fossero *infiniti* di numero, essi si troverebbero lì, nella pietra, per cause estrinseche di vario tipo, mentre manca completamente, in questo caso, un *quid* esuberante, eccedente e ultrasignificativo che, con la sua spontanea attività, sia in grado di generarle e di irradiarle dalla propria centralità ontologica, un *quid* che *non sia nessuna delle caratteristiche definibili del fenomeno, e che si distingue da ogni serie di manifestazioni o di eventi anche passati o futuri, come anche da ogni serie composta da un numero infinito di elementi.*

Per questo l'interiorità non coincide, semplicemente, con una serie di contenuti non ancora emersi e non ancora manifesti, e per ora solo potenziali, perché, torniamo a ripetere, essa è il *quid* spontaneo e vivo che li genera, li causa e li irradia – e per questo la pietra non possiede un'interiorità, anche se le sue manifestazioni in un momento dato non esauriscono l'insieme delle strutture e degli eventi che la compongono.

Dunque l'interiorità (di qualcosa o di qualcuno) non può mai identificarsi con un semplice spazio interno di tipo fisico, logico o mentale: nessuno troverà mai l'interiorità (di qualcosa o di qualcuno) da qualche parte in un "interno" (di qualsiasi tipo), come possiamo trovare, ad es., un oggetto, un evento o una struttura.

Possiamo anche dire che l'interiorità è *infinitamente interiore a se stessa*, ed è, sostanzialmente, imprendibile e inafferrabile.

Dov'è l'interiorità di una persona, di un essere vivente, o dello spirito di un luogo? Essa non è, a rigor di logica, proprio da nessuna parte e in nessun luogo specifico, proprio perché si tratta, per così dire, di un "interno assoluto", di un *fulcro ontologico* che, pur sostenendo "dall'intimo" gli eventi che genera e che irradia, non può trovarsi in nessuno spazio precisamente definibile ed esteriormente individuabile.

Se noi ci atteniamo a queste osservazioni sull'interiorità, possiamo comprendere in che senso anche la bellezza e gli spiriti dei luoghi, oltre alle persone, possiedono un'interiorità. Pensiamo, ad es., allo spirito della notte, all'espressività significativa del firmamento notturno in una notte silenziosa, tersa e limpida. Ebbene la notte, come si offre originariamente alla nostra sensibilità complessiva, è satura e ricolma di un *significato sovrabbondante* che la permea, la sostiene e la trasfigura, per cui nel profondo della notte abita una *densità significativa* che nessun significato parziale, nessuna parola umana e nessuna espressione dicibile e definibile potrà mai esaurire ed esplicitare.

Ebbene, la notte è *viva* proprio perché in essa pulsa e respira un'interiorità infinitamente interiore a se stessa, una densità espressiva raccolta e inesplicita nella sua più riposta essenza.

Lo stesso vale, cambiando esempio, per l'autentica bellezza di un paesaggio meraviglioso: come abbiamo visto nel capitolo relativo, la bellezza è una sorta di *splendore profondo*, inesaurito dal suo semplice manifestarsi, per cui il paesaggio suggestivo e meraviglioso è abitato da una densità espressiva che non potrà mai diluirsi e sciogliersi totalmente in una struttura particolare, in un evento o in una serie di eventi, o in un significato precisamente dicibile e interamente manifesto – e questa densità espressiva costituisce l'interiorità della sua bellezza.

Allo stesso modo, nessuna *persona* può esaurirsi nella semplice sommatoria delle strutture e degli eventi del suo passato, del suo presente e del suo futuro, o nella semplice serie delle sue prestazioni, delle sue opere e delle sue azioni, per cui l'interiorità di un essere personale è una sovrabbondanza significativa inesplicata che, superando qualsiasi elemento definibile, genera e irradia ogni manifestazione "esteriore" e visibile (in senso lato).

Forse la caratteristica fenomenologica più interessante dell'interiorità (di qualcosa o di qualcuno) è la sua *densità significativa*, per cui nell'interiorità si raccoglie un *significato eccedente* che non può mai risolversi o sciogliersi completamente nel mondo, o in un mondo (se per "mondo" intendiamo una serie di oggetti, di eventi, di strutture o di fatti).

Proprio per questo è importantissimo osservare che l'interiorità *non può essere un puro potere, o una forma di nuda e vuota energia*.

Infatti noi ben sappiamo, alla luce delle analisi e delle descrizioni dei capitoli precedenti, che l'energia, la forza e il potere sono fenomeni sostanzialmente *vuoti*, se vengono considerati solo in se stessi e in quanto tali: essi, infatti, si esauriscono nella *capacità di produrre effetti*, per cui se l'interiorità fosse una forma di puro potere, o di pura energia, essa perderebbe proprio la sua caratteristica più notevole e rilevante, che è quella di costituire una *pregnanza significativa ricca e qualificata*. Ad es., l'interiorità dello spirito della notte non può esaurirsi nella vuota capacità di dare luogo a tutti gli eventi circostanti, perché altrimenti non sarebbe *in se stessa* significativa, non sarebbe un *quid qualificato e individuato* unico e irripetibile, ma si ridurrebbe a un fenomeno nudo e diafano, del tutto simile a qualsiasi altra forma di energia, di forza o di potere presente nei fatti di natura: invece è *proprio il contrario*, perché l'interiorità della notte è una ricchezza significativa sapida, densa ed espressiva, una vera e propria "personalità" che anima e vivifica la notte dal suo intimo, cioè dal suo centro ontologico.

Insomma, l'interiorità (di qualcosa o di qualcuno) è un *quid qualificato e precisamente individuato, significativamente ricco e denso*: essa può, semmai, irradiare, emanare campi

di energia fisica o spirituale, ma non può coincidere con la vuota povertà di ciò che è solo e soltanto una pura forma di potere, di forza o di energia.

5. *La profondità ontologica di ciò che è vivo*

Dunque abbiamo visto che la vita, intesa come fenomeno che originariamente si offre alla nostra sensibilità complessiva, è una forma di *pura intensità spontanea e sorgiva*, che sgorga e viene irradiata da un “fondo” ontologico in cui si raccoglie un’eccedenza di senso, una ricchezza significativa inesaurita da ogni propria manifestazione.

Questa sovrabbondanza di senso è l’interiorità di tutto ciò che è vivo in senso lato, un’interiorità introvabile in qualsiasi luogo precisamente definito.

Se noi scopriremo che l’interiorità (di qualcuno o di qualcosa) è un semplice insieme di oggetti, di fatti e di eventi che, per così dire, se ne starebbero “nascosti da qualche parte” in un interno di qualche tipo (fisico, logico, mentale ecc.), con ciò la vita, intesa nella sua genuina originarietà, *sparirebbe tutta d’un tratto*, e ci troveremmo di fronte soltanto a una sua fasulla parvenza.

E’ quello che succederebbe, ad es., se si scoprisse che gli esseri umani altro non fossero che robot opportunamente programmati, per cui “dentro” di loro ci sarebbe soltanto una serie definita di contenuti preimmessi all’origine, senza alcun elemento sorgivo e spontaneo.

Sicuramente è possibile imbattersi in simili parvenze di vita. I computer, per es., talvolta *sembrano* vivi, poiché il loro comportamento *sembra* sorgivo e spontaneo. Ma sicuramente così non è, e si tratta di una parvenza generata dal fatto che la maggior parte delle persone che li usano non conosce le istruzioni e le prescrizioni contenute al loro interno.

Se l’interiorità dei fenomeni si riducesse a una serie di contenuti “nascosti” ignorati dagli osservatori, nulla avrebbe un’interiorità *autentica*, e nulla sarebbe *veramente* vivo.

Al contrario, se l’universo stesso sgorgasse da una sovrabbondanza significativa sorgiva e spontanea, irreificabile e irriducibile a una serie di eventi, di oggetti e di fatti, allora esso stesso sarebbe, come le antiche visioni ilozoistiche ritenevano, un essere vivente dotato di “anima” e di interiorità (del resto, sembra proprio impossibile non considerarlo tale nel momento in cui viene permeato e trasfigurato dal fenomeno immateriale della bellezza).

Ebbene, se noi consideriamo la presenza dell’interiorità come una caratteristica essenziale e determinante della vita, non tardiamo a comprendere che quest’ultima è un fenomeno

ontologicamente denso e profondo, un fenomeno dotato di profondità ontologica come di una sua caratteristica importante e imprescindibile.

Ricordiamoci che un fenomeno è ontologicamente denso e profondo quando il suo centro espressivo, il suo fulcro determinante e significativo, *non è solubile in un reticolo di oggetti, di eventi, di strutture o di fatti*, ponendosi come un *puro quid* sempre in parte misterioso e inespresso, di cui sono visibili le emanazioni o i “raggi”.

Ricordiamoci, inoltre, del nesso che sempre esiste tra ciò che è autenticamente significativo e ciò che è *misterioso*, dove per misterioso intendiamo ciò il cui nerbo essenziale non può esaurirsi in una datità mondana osservabile e definibile.

Che il fenomeno originario della vita sia ontologicamente denso e profondo significa che c'è sempre, in ciò che è vivo in senso lato e generale, qualcosa che non si esaurisce nella datità del fenomeno, come dire un *plus* di significato e di senso che non è, e che non sarà mai, convertibile in una qualche forma di manifestazione esteriore.

Per questo anche se una persona morisse dopo aver vissuto il massimo possibile di anni, e dopo aver realizzato tutto ciò che la sua vocazione avvertiva l'urgenza di realizzare, resterebbe comunque il fatto che sparirebbe dal mondo *qualcuno*, e non una semplice energia o capacità, vuota e indeterminata, di realizzazione e di produzione di eventi e di fenomeni – nessuna persona può esaurirsi e trasfondersi totalmente in ciò che fa o in ciò che realizza, così come in nessuno dei fenomeni definibili che comunque la riguardano.

Questa “non solubilità” nel reticolo del mondo – inteso come insieme di oggetti, di eventi e di fatti – riguarda tutti i soggetti, dunque tanto gli esseri personali quanto la vita intesa come fenomeno originario, anche perché tutti i soggetti, come significati intensi e decisivi dell'essere, sono vivi e partecipano al fenomeno originario della vita.

Per questo la vita non è solo problematica (cosa che purtroppo ognuno sperimenta sulla propria pelle) ma è anche per sua natura *misteriosa*.

Ricordiamo che mentre un *problema* ammette una soluzione all'interno del mondo, o di un mondo particolare, un *mistero* è una sorta di orizzonte irraggiungibile e mai compiutamente esplorabile con le umane categorie di interpretazione e di comprensione.

Ora, se noi riduciamo la vita a una semplice modalità di organizzazione e di “comportamento” della materia-energia, basterà capire i motivi per cui il sostrato materiale comincia a “comportarsi”, a strutturarsi e ad organizzarsi in un certo modo, erogando certe sue particolari funzioni, per spiegare la vita concepita come semplice *problema* scientifico.

Peccato che, così facendo, il fenomeno originario della vita scompaia completamente, nel momento in cui, al suo posto, vengono considerate certe condizioni in presenza delle quali esso appare e si manifesta.

Ma se noi, al contrario, consideriamo la vita nella sua ricchezza fenomenica essenziale, se noi *descriviamo* un tale fenomeno per come si presenta *in se stesso*, non possiamo fare a meno di avvertire, con la nostra sensibilità originaria e complessiva, il suo carattere sorgivo e ontologicamente profondo, come uno zampillare spontaneo da un fondo inesplicabile e non rivelato, irrisolvibile in un reticolo di fatti e di eventi: per questo c'è sempre qualcosa di misterioso, e non di semplicemente problematico, in ogni essere vivo o vivente, come in ogni soggetto veramente e autenticamente significativo.

6. *Il carattere stellare e autocentrato della vita*

La profondità ontologica del fenomeno originario della vita, inteso come pura intensità sorgiva e ontologicamente profonda, comporta il suo carattere “stellare” e autocentrato, il quale, del resto, è una caratteristica tipica di tutti i soggetti e di tutte le realtà immateriali.

Se la vita coincidesse con una serie di oggetti, di eventi, di strutture o di funzioni, essa si estenderebbe nello spazio-tempo e non costituirebbe un vero e proprio centro significativo, il quale, come ben sappiamo, manca a ciò che è soltanto oggettuale, strutturale o eventuale.

Solo una forma di pura intensità può costituire una centralità determinante, concentrata e raccolta in se stessa, ossia non diluita nello spazio-tempo, o in uno spazio mentale o logico.

Ebbene, proprio in questo senso la fenomenologia della vita implica il suo manifestarsi come un *quid* che si autoorigina dal suo “centro determinante”, il quale moltiplica la propria puntiformità per tutti i corpi e i fenomeni estesi che esso abita immaterialmente.

Un corpo vivente, o un fenomeno vivo, è “sostenuto” dalla vita come da un fulcro decisivo, come da un'intensità non diluita che lo permea intimamente, e che non coincide con le semplici modalità di organizzazione di ciò che è solo e soltanto esteso.

Per questo la vita esibisce un carattere “stellare” e autocentrato, nel senso che si pone come una centralità essenziale che irradia tutt'intorno effetti o “raggi”, come un'intensità che assorbe e ricomprende in sé ogni estensione spazio-temporale da essa permeata e vivificata.

Ora, nel momento in cui noi parliamo di “anima” nel senso letterale di “ciò che anima”, cioè come sinonimo di vita (e non come sinonimo di individualità di un essere personale, la quale tuttavia è comunque viva e partecipa del fenomeno della vita), possiamo dire che la differenza tra l’“anima” e il “corpo” altro non è che un caso particolare di differenza tra intensità ed estensione. L’“anima”, nel senso generale di ciò che vivifica e rende vivi, abita immaterialmente il corpo, nel senso che moltiplica la propria “puntiformità” per *tutti* i luoghi del corpo fisico inteso come oggetto esteso, senza tuttavia trovarsi in nessun luogo specifico e determinato, proprio perché si tratta di una forma di pura intensità spontanea e sorgiva, irriducibile a qualsivoglia oggetto, evento, struttura o funzione.

Un corpo animato, o un fenomeno vivo, non può mai essere ricondotto, o ridotto, a un semplice ente esteso che si comporta e che funziona in un certo modo, perché, così intendendolo e così riducendolo, perdiamo di vista proprio il carattere essenziale del suo essere *vivo*: cioè la presenza, nel fenomeno esteso, di un puro *quid* sorgivo, spontaneo e intenso, il cui centro ontologico non è mai risolvibile in un semplice insieme di oggetti e di eventi che si trovi in un luogo specifico, preciso e determinato.

Una persona, un sorriso sincero e spontaneo, una situazione, il senso profondo ed espressivo di un brano musicale o di una poesia, sono autenticamente *vivi e significativi* solo se le strutture che li costituiscono sono assorbite, ricomprese e sublimite in una “pura intensità” profonda, che, per così dire, in un certo senso smaterializza e alleggerisce ciò che, senza di essa, sarebbe solo e soltanto un ente composito e strutturato.

7. L'irriducibilità della vita a una forma di intensità di tipo fisico-naturale. La vita non è una forma di forza, di attività o di energia, ma un puro quid qualificato e individuato

Abbiamo dunque stabilito, per ora, che il fenomeno originario della vita è una forma di pura intensità spontanea e sorgiva, ontologicamente densa e profonda, “stellare” e autocentrata, la quale si autoorigina da un fondo non rivelato, da un’interiorità significativamente densa, sovrabbondante e inesplicita.

A questo punto dobbiamo affrontare un problema davvero molto delicato, che ci porterà, successivamente, a parlare della vita in senso fisico-biologico, confrontando la vita intesa in questo senso con la vita considerata nella sua ampiezza più lata e generale.

Il problema è il seguente: se la vita è una forma di pura intensità, può o meno trattarsi di un’intensità che rientra nelle tipologie tipiche del mondo fisico-naturale, inteso come il contesto di ciò che è riducibile a materia-energia organizzata?

In altri termini, l'intensità significativa di ciò che è vivo può identificarsi con l'intensità di una qualità visibile e percepibile, o con un *quantum* di forza o di energia che possa essere misurato o rilevato da eventuali macchinari sperimentali, o avvertito dagli organi di senso considerati solo di per se stessi?

Per cercare di risolvere questo problema, occorre ricordare brevemente le varie tipologie di intensità *di ordine fisico-naturale* (che abbiamo descritto e analizzato nell'undicesimo capitolo della prima parte), cercando poi di capire se il fenomeno originario della vita possa rientrare in qualcuna di esse, oppure se si tratti di un fenomeno la cui intensità appartenga all'ordine spirituale delle realtà immateriali e dei soggetti.

Ricordiamo, dunque, che l'intensità di ordine fisico-naturale si manifesta in *quattro forme tipiche*, che sono: 1) l'intensità delle *qualità semplici o non strutturali* (come una sfumatura di colore, il particolare timbro qualitativo di una sonorità, o simili), le quali, come puri *quid* senza struttura e senza morfologia, possono manifestarsi secondo diverse gradazioni di vivacità; 2) i gradi di potenza, forza, efficacia, con cui possono essere descritti e misurati certi eventi naturali, come ad es. è possibile misurare, con opportune scale di riferimento, la forza o l'intensità di un terremoto, di una caduta, di una pressione esercitata da un corpo, ecc.; 3) l'*energia* come viene intesa dalla fisica teorica o sperimentale (connessa a concetti come il lavoro, la forza, la potenza, la massa, ecc.); 4) l'*energia*, la *forza* e il *vigore* intesi come esperienze della corporeità vissuta, come quando, ad es., ci si sente "pieni di energia", o, al contrario, spossati e deboli.

Ora, se la vita è una forma di intensità con le caratteristiche che abbiamo prima descritte e analizzate, il problema è se essa possa rientrare in una delle quattro tipologie di intensità tipiche dell'ordine fisico-naturale.

Se ciò non è possibile, ne dobbiamo concludere che la vita appartiene a un diverso piano ontologico, al livello immateriale della pura intensità del senso e del significato (come quando diciamo, ad es., che è intenso e significativo un brano musicale particolarmente profondo ed espressivo).

Cominciamo quindi con vagliare una prima possibilità: il fenomeno originario della vita può essere intenso come lo è una qualità semplice o non strutturale?

Se ci pensiamo bene, questa possibilità è esclusa: infatti, abbiamo visto che la vita è una forma di intensità *ontologicamente densa e profonda*, nel senso che si autoorigina da un'interiorità significativamente sovrabbondante rispetto a tutte le sue manifestazioni esteriori. Al contrario, il grado di vivacità di una qualità semplice (di una sfumatura di colore per es.), considerato solo e soltanto di per se stesso è un puro *quantum* privo di

densità ontologica, nel senso che qui manca del tutto un'interiorità che eccede il suo semplice manifestarsi. Il grado di vivacità di un colore considerato nel suo aspetto puramente sensibile, prescindendo da eventuali significati estetici che non riguardano il colore come tale, ma la bellezza che lo permea e lo trasfigura, è *solo e soltanto un puro grado di vivacità che coincide col proprio manifestarsi*, per cui in questo caso si tratta di un'intensità "vuota", per così dire senza centro e senza nucleo.

Talvolta si dice che un colore è *vivo*, o *vivace*, quando la sua intensità puramente ottica catalizza e *richiama a sé* il fenomeno della vita, come se il colore, spiccando ed emergendo su di uno sfondo neutro, *cominciassse a vivere di vita propria*, cioè ad essere permeato e abitato da una ricchezza significativa autonoma e sorgiva che procede e sgorga dal proprio stesso fondo: con ciò, tuttavia, siamo già usciti dal piano di un'intensità puramente ottica, anche perché può essere vivo ed espressivo anche un colore appena visibile nell'oscurità, mentre, viceversa, può non esserlo un colore otticamente intenso (per es. una forte luce al neon spersonalizzata e fredda).

Così come un *bel* colore non è più *soltanto* un colore, così un colore vivo e vivace è pregno di un'intensità espressiva che procede ben oltre il contesto di ciò che è meramente fisico, o meramente ottico.

La vita, insomma, non può mai essere intensa nello stesso senso in cui lo è un suono più o meno forte o un colore più o meno vivace (considerati nel loro essere soltanto ottico o acustico), perché in questo modo essa si ridurrebbe a un nudo *grado* di intensità che si esaurisce nella propria immediata datità e coincide con essa: verrebbe meno, in questo caso, la sua pregnanza significativa, la sua ricchezza espressiva sempre in parte celata e misteriosa.

Se per es. un brano musicale è *vivo ed espressivo*, ciò vuol dire che esso irradia un'intensità *ricca di significato, densa e profonda*, la quale, ovviamente, supera largamente, situandosi su un diverso piano ontologico, la semplice intensità dei suoni *acusticamente* intesi, misurabile in un certo numero definito di decibel.

Allo stesso modo, l'essere *vivo e intenso* di un capolavoro delle arti figurative non può ridursi al grado di nitore, più o meno marcato, dei colori *otticamente* visibili.

Dunque l'intensità della vita, intesa come fenomeno originario, non può identificarsi col semplice grado di intensità di una qualità semplice e non strutturale che appartenga all'ordine fisico-naturale: con ciò si negherebbe il nesso necessario che lega la vita alla pregnanza e alla ricchezza di significato, una pregnanza e una ricchezza che superano sempre le proprie manifestazioni e che sono sempre in parte celate e misteriose.

Oltretutto, il fatto che la vita sgorgi costantemente da un'interiorità profonda, esclude che essa possa essere una semplice *qualità*, un semplice *predicato*, perché, come si ricorderà, le qualità e i predicati mancano sempre di profondità ontologica e di interiorità, per cui in essi non può esserci differenza tra il loro essere e il loro apparire: esamineremo questo aspetto verso la fine di questo capitolo, comunque per ora è bene anticiparlo, perché, naturalmente, se la vita non può coincidere con una semplice qualità (di qualcosa), non potrà neppure identificarsi con una qualità semplice e non strutturale.

Ora, però, proseguiamo nel nostro confronto tra il fenomeno della vita e le forme di intensità fisico-naturali.

La seconda tipologia di queste ultime è l'intensità considerata come un grado di forza, o di efficacia, con cui possono essere descritti e misurati certi eventi naturali, come ad es. è possibile misurare, con opportune scale di riferimento, la forza o l'intensità di un terremoto, di una caduta, di una pressione esercitata da un corpo, ecc.

Possiamo, per es., affermare che un temporale è stato più o meno forte, o intenso, semplicemente descrivendo la quantità di danni o di devastazioni da esso provocati su un certo territorio.

Il problema, quindi, è capire se l'intensità della vita *possa esaurirsi in una serie di effetti di qualche tipo*, che, secondo certe stime o rilevazioni, vengono considerati più o meno notevoli.

Ancora una volta non tarderemo a scoprire che la risposta a una simile domanda non può che essere negativa.

Infatti, ridurre la vita alla sommatoria di una serie di effetti più o meno rilevanti significa in realtà snaturarla, ossia non vedere più la sua originaria genuinità fenomenologica. Infatti, se la vita coincidesse con una serie di effetti più o meno notevoli, essa *si svuoterebbe totalmente della sua ricchezza interiore*: in pratica il suo centro ontologico denso, profondo, non esisterebbe più, e la vita si risolverebbe completamente in una serie di manifestazioni puramente *esteriori*.

Tornando all'esempio del brano musicale *vivo ed espressivo*, possiamo dire che nelle pieghe delle strutture acustico-musicali che lo formano traspare e respira una ricchezza significativa irriducibile ad alcunché di dicibile e di esteriorizzabile, una ricchezza sovrabbondante che, ovviamente, è sicuramente in grado di produrre effetti (come sensazioni, rivolgimenti emotivi, ecc.) in chi ascolta e percepisce il brano stesso: ma sarebbe del tutto fuorviante ridurre l'intensità viva del brano alla semplice sommatoria

degli effetti che essa provoca in chi lo ascolta (semmai quest'intensità è la loro *causa*, è ciò che li origina e li risveglia).

Allo stesso modo, l'essere *vivo* di una persona non può esaurirsi in una serie di effetti visibili e rilevabili, come opere, azioni, funzioni psico-fisiche, ecc., perché, se così fosse, l'intensa vitalità della persona si svuoterebbe di ogni profondità ontologica, e, in definitiva, la sua vita e la sua vitalità si ridurrebbero a "gusci vuoti", a puri involucri di eventi e di accadimenti senza centro e senza pregnanza significativa - è pregnante di significato ciò che *contiene*, all'"interno" delle proprie manifestazioni, una sovrabbondanza che non può esaurirsi nelle sue irradiazioni.

La vita, insomma, se noi ci atteniamo al modo in cui essa si presenta originariamente alla nostra sensibilità complessiva, è un *quid* che irradia effetti dalla propria stessa profondità, e, come tale, essa non può disfarsi e sfilacciarsi in una sommatoria di eventi o di accadimenti più o meno considerevoli e rilevanti.

Semmai possiamo azzardarci a sostenere che essa è un *quid capace di* produrre eventi o accadimenti, per cui, in quest'ultimo senso, la vita coinciderebbe con un'*attività* o, detto in altri termini, con una qualche forma di *forza* o di *energia*.

E così siamo giunti all'ultimo tipo di intensità fisico-naturale, la quale è l'*energia* come viene intesa dalla fisica teorica o sperimentale (connessa a concetti come il lavoro, la forza, la potenza, la massa), oppure è l'*energia*, la *forza* e il *vigore* intesi come esperienze della corporeità vissuta, come quando, ad es., ci si sente "pieni di energia", o, al contrario, spossati e deboli.

Il problema, ora, è se il fenomeno originario della vita possa o meno coincidere con una forma di attività, di energia o di forza, intese in senso fisico-naturale ma anche, a voler essere esaurienti nelle nostre analisi, immateriale o spirituale – e qui estenderemo le nostre considerazioni anche a un'eventuale energia che travalica quella presente nell'ambito della natura fisica.

E', a mio avviso, particolarmente importante soffermarsi su questo aspetto, per giungere, come vedremo, ad escludere anche quest'ultima possibilità, e per mostrare che la vita, come del resto tutte le realtà immateriali che stiamo descrivendo e analizzando, *non è affatto riducibile a una qualche forma di energia, di capacità o di forza*.

Nell'undicesimo capitolo della prima parte abbiamo preso le debite distanze da ogni metafisica del potere, dell'energia e della forza, da cui dissentiamo in modo netto e deciso.

La metafisica del potere, della forza e dell'energia, consiste nella tendenza a fare dell'energia, o della forza, una sorta di *deus ex machina* in grado di spiegare ogni fenomeno che ci capiti a tiro e a segno.

L'energia sembra qui diventare la parola magica in grado di spiegare tutto e il contrario di tutto, sicché, infine, le cose finiscono col dissolversi in una sorta di indistinzione vaga e ben poco rigorosa.

Sulla metafisica della forza, o dell'energia, si fonda ogni forma di *vitalismo*, il quale si inebria e si crogiola nel continuo riferimento a una non bene identificata *forza vitale* che travolge ogni argine e supera ogni limite, come se la vita fosse una specie di pura attività che supera ogni possibile fenomeno definito.

La metafisica dell'energia altro non è che una deriva tardoromantica, con la sua tendenza a privilegiare elementi indistinti e vaghi che diventano chiavi capaci di aprire tutte le porte.

Tirando in ballo concetti pseudo-scientifici e privi di ogni rigore, sentiamo dire che "tutto è energia", come se l'energia fosse una sorta di divinità in grado di spiegare l'origine di ogni cosa (per non parlare delle degenerazioni tipiche di certa sottocultura new age, le quali, riferendosi ad approssimative divulgazioni del pensiero orientale, parla di "energie", "aure", "corpi sottili", ecc., rimescolando tutti i fenomeni del mondo conosciuto in una sorta di pasticcio cosmico e universale).

Siccome l'energia non è una "cosa", siccome essa non è un oggetto o un evento visibile di per se stesso, essa viene ammantata e rivestita con ogni sorta di significato: in realtà così facendo si esce dall'ambito delle definizioni rigorose e delle descrizioni accurate, entrando in un contesto immaginario e immaginifico in cui l'energia viene fantasticamente e oniricamente sovraccaricata di ogni senso possibile.

Ma ora torniamo al rapporto tra il fenomeno originario della vita e il concetto di energia: il problema è se la vita possa *identificarsi* con una qualche forma di energia, di potere o di forza.

Per cercare di rispondere a questo interrogativo, dobbiamo rifarci alla definizione di energia che ben conosciamo, che è quella adoperata e utilizzata dalla fisica teorica e sperimentale, e che è valida sia nell'ipotesi per cui l'energia venga considerata un fenomeno reale e concreto, sia nell'ipotesi per cui si tratti di un puro concetto convenzionale.

L'energia, definita rigorosamente, altro non è che *la capacità di compiere un lavoro, ossia di produrre effetti o eventi di qualche tipo*.

Essa può essere cinetica o potenziale, può presentarsi in varie e svariate forme, come l'energia elettrica, quella termica, ecc., ma, al di là della capacità di compiere un lavoro di qualche genere, l'energia non è proprio *nient'altro*.

Per questi motivi, anche se essa non è una "cosa", un oggetto o un evento, e anche se possiede un grado di *intensità* più o meno elevato, l'energia è un fenomeno *privo di profondità ontologica*: il che significa, detto semplicemente, che l'energia si esaurisce nel nudo e vuoto potere di produrre effetti, e che non è *niente più di questo*.

Manca completamente, nel concetto di energia, un'interiorità intesa come sovrabbondanza ed eccedenza di senso rispetto al proprio manifestarsi come serie di effetti dispiegati: a meno che, come nelle fantasie vitalistiche e tardo romantiche, non la si ammanti con immagini ed elementi che la superano e la travalicano, ma così facendo in realtà usciamo dall'energia per porci su piani che ampiamente la oltrepassano.

Nel capitolo dedicato alle persone abbiamo visto che queste ultime non possono essere ridotte a forme di potere, o di energia.

Ogni persona è un essere *assolutamente unico*, dotato di una personalità proprio sua e inconfondibile, un essere qualificato che non può disfarsi, o esaurirsi, in un puro *quantum* di potere, cioè in una semplice capacità di produrre una serie di effetti o di fenomeni.

Per es., un grande pianista non può esaurirsi nella sua capacità di suonare il pianoforte: egli è pur sempre *chi* lo suona e *chi* possiede una simile capacità, la quale viene irradiata dal *quid* qualificato e unico del suo *essere*, come da un "motore immobile" che diffonde, tutt'intorno, eventi o "raggi".

Detto altrimenti, le persone sono *fulcri qualificati unici e individuati*, sono *individui* allo stato puro e distillato, il cui centro ontologico non può sciogliersi e diluirsi in una serie di effetti prodotti, né, tanto meno, nella semplice *capacità di produrli*.

Una persona è sempre *qualcuno*, qualcuno capace di fare qualcosa: essa emana, irradia dal suo nucleo ontologicamente denso questa capacità, la quale, dal suo canto, è solo e soltanto una pura capacità, e dunque, considerata in modo avulso da chi la possiede, è un fenomeno privo di profondità ontologica.

Per questo quando qualcuno muore, ci lascia o ci abbandona, non avrebbe proprio senso dire che siamo stati abbandonati da una capacità, da una forza o da un'attività, cioè da fenomeni generici, indeterminati e ontologicamente vuoti che non potranno mai esaurire la ricchezza significativa di *chi* ci ha lasciati.

Ebbene, lo stesso discorso è valido per il fenomeno originario della vita.

Infatti, se la vita *coincidesse con* una forma di energia, di potere, di attività o di capacità, essa perderebbe tutta la profondità e tutta la ricchezza ontologica che la qualifica e la contraddistingue, per cui, in definitiva, verrebbe meno il nesso necessario tra ciò che è vivo e ciò che è autenticamente significativo.

Non a caso, spesso succede che chi opera una simile identificazione finisce, dopo un primo momento di iniziale entusiasmo, con l'approdare ad esiti pessimistici, disillusi e delusi, allorché la vita giunge a coincidere con la *vuotezza desolante* di un nudo potere senza senso e senza scopo (come ad es. la volontà schopenhaueriana, o il semplice perdurare nell'esistere come scopo ultimo della selezione naturale, ecc.).

Indubbiamente la vita, in tutte le sue forme e in tutte le sue manifestazioni, irradia ed emana, come un *quid* qualificato e ontologicamente ricco, campi di energia fisica o spirituale, per cui essa, effettivamente, è capace di molte cose e produce innumerevoli effetti (ed eventi).

Ma se essa coincidesse con questa sua forza e con questi suoi poteri non sarebbe più nulla di per se stessa, diventando un fenomeno ontologicamente povero e vuoto, senza nessuna specificità individuata e qualificata, proprio come una persona che si esaurisse completamente nelle proprie abilità o nelle proprie capacità, senza più porsi come *chi* le genera e le produce.

Ma torniamo al nostro ormai noto esempio del brano musicale vivo ed espressivo.

L'essere *vivo* del brano musicale significa il suo porsi come una profonda *fonte* di sensi e di significati, i quali sgorgano incessantemente da un centro significativo sovrabbondante e inesaurito: come *conseguenza* di ciò il brano sarà *anche* potente ed energico, nel senso che irradierà una notevole energia spirituale in grado di influire sugli animi di chi lo ascolta; ma il suo essere vivo non potrà mai esaurirsi in questa energia e coincidere con essa, restando pur sempre la *sorgente* che la genera.

In tal senso la vita non solo non coincide con qualsivoglia forma di attività o di energia fisico-naturale, ma non può neppure identificarsi con forme di energia o di forza puramente spirituali, restando comunque la fonte che le produce.

In altre parole, la vita è un' *essenza individuata*, un *puro quid perfettamente qualificato*, ricco e saturo di profondità espressiva, e dunque è proprio il contrario di un fenomeno ontologicamente vuoto e indeterminato come possono essere l'energia, l'attività o la forza (le quali, semmai, sono "raggi" che la vita stessa continuamente irradia).

Lo stesso, identico discorso vale a proposito dell'*energia*, della *forza* e del *vigore* intesi come esperienze della corporeità vissuta, come quando, ad es., ci si sente "pieni di

energia”, o, al contrario, spossati e deboli: anche in questo caso la vita non può ridursi alla semplice e nuda energia, intesa come capacità di produrre effetti di qualche genere.

Infatti, essere o sentirsi “pieni di vita”, avvertirsi vivi o vitali, *non significa soltanto sentirsi capaci di fare tante cose*, né sentirsi solo e soltanto potenti (anche una macchina è capace di fare molte cose e può essere molto potente, e di vivo o vitale non ha proprio assolutamente niente). Sentirsi “pieni di vita” significa *sentire la vita dentro di sé*, avvertire dentro di sé una *pienezza qualificata significativa e ricca* che attende di manifestarsi *attraverso* una serie di effetti o di eventi, i quali non la esauriranno mai, ma *nei quali* emergerà la sua luce inconfondibile e unica.

Semmai chi sente in sé la pienezza qualificata, ricca e sovrabbondante, della vita, sarà *anche capace, di conseguenza*, di fare tante cose, e sarà *anche* “pieno di energia”, ma ciò non significa che la vita si identifichi con l’energia o la forza, restando comunque la loro fonte o la loro sorgente – anche perché, a ben pensarci, possiamo sentirci pieni di vita e riccamente vitali anche senza fare assolutamente niente, godendoci, per così dire, la pienezza della vita nel suo puro essere in sé; così come, viceversa, possiamo imbatterci in forme di potere e di forza cupe, pesanti e insensate, che sono proprio la *negazione* di ogni vita e di ogni autentica e iridescente vitalità.

8. *L'immaterialità della vita. La sua realtà*

In questo paragrafo cercheremo di mostrare come la vita, intesa nel modo in cui si offre originariamente alla nostra sensibilità complessiva, sia un fenomeno immateriale.

Abbiamo, nelle pagine precedenti, ampiamente mostrato come la vita non sia un oggetto (o una serie di oggetti), non sia un evento (o una serie di eventi), né sia riducibile a una particolare struttura o a una particolare funzione o operazione degli oggetti e degli eventi; essa, inoltre, è irriducibile a qualsivoglia tipologia di intensità di ordine fisico-naturale, e anche a *qualsiasi* forma di attività, di potere o di energia (intese in qualsiasi senso possibile).

Il nesso necessario tra ciò che è *vivo* e ciò che è *significativo*, tra ciò che è vivo e ciò che in senso lato è “luminoso”, ci ha portato verso una forma di intensità ricca e ontologicamente profonda, dotata di un’interiorità sovrabbondante, per sensi e significazioni, rispetto ad ogni sua manifestazione esteriore.

Questo vuol dire che l’intensità della vita non può esaurirsi in un *quantum* di forza o di intensità meramente fisica: in altre parole, la vita è intensa come intenso è uno sguardo

profondo ed espressivo, o come intensa è la bellezza di un quadro o la grazia e la nobiltà di un gesto.

Si tratta di un'intensità di tipo spirituale analoga alla pura intensità del senso e del significato, la quale risplende senza diluirsi nello spazio-tempo (spazialità immateriale).

E' chiaro che, così parlando della vita e di ciò che è vivo, ci riferiamo a un fenomeno ampio e generale il quale non deve essere confuso con le definizioni che le scienze biologiche danno dei corpi viventi.

I corpi *biologicamente* viventi, infatti, appartengono sicuramente al piano della materia-energia organizzata, e quindi all'ambito "materiale" o naturale: in questo senso la biologia parla della vita come di una proprietà emergente della materia-energia, definendola come un insieme di funzioni, di operazioni e di "comportamenti" specifici e peculiari rispetto a quelli propri della natura inorganica.

In tal senso un "corpo biologicamente vivente" è un ente particolare che è capace di svolgere una serie di funzioni sue proprie, che nessun altro corpo è in grado di svolgere (come per es. nutrirsi, riprodursi, sentire, pensare, ecc.).

In questo modo, tuttavia, noi perdiamo di vista la vita nel suo offrirsi e manifestarsi *originario* – la quale, tra l'altro, non riguarda solo e soltanto gli esseri biologicamente viventi, ma anche la bellezza e l'espressività del mondo inorganico, o lo splendore profondo e significativo delle opere d'arte, più che mai realmente e concretamente vive.

Al posto della vita originariamente data viene posta la serie di condizioni del suo presentarsi in un ambito determinato, identificando il fenomeno originario della vita con queste condizioni: così le definizioni scientifiche della vita *sostituiscono* all'originarietà di quest'ultima serie di eventi, di oggetti, di strutture e di modalità di organizzazione che sono certamente importanti per il *presentarsi* del fenomeno, ma che *non sono il fenomeno considerato come tale*.

Questo è l'esito del processo di "prosciugamento" del mondo reale da ogni ricchezza significativa che non sia riducibile al contesto degli oggetti, degli eventi, delle strutture e delle loro funzioni: sono questi gli unici elementi che il pensiero scientifico considera reali, mentre tutto il resto va a finire nella mente o "nella testa" degli uomini, nel loro "immaginario" individuale o collettivo.

Ora, siccome a noi interessa descrivere il fenomeno ampio e generale della vita per come si offre nella sua genuina originarietà, dobbiamo sottolineare e rimarcare la sua assoluta *immaterialità*.

Gli organi di senso fisicamente specializzati, così come eventuali macchinari sperimentali appositamente costruiti, non saranno mai in grado di rilevare e di captare la vita nel suo presentarsi originario: essi rileveranno e capteranno solo e soltanto il comportamento, o il modo di “comportarsi” e di “funzionare”, di *corpi* o di “cose” viventi, di corpi o di “cose” abitati immaterialmente dall'intensità ontologicamente profonda della vita.

Ma una tale intensità, come l'intensità *significativa* di un capolavoro artistico o dell'azzurro di certi crepuscoli, potrà essere notata e rilevata solo *direttamente dall'"anima"*, cioè soltanto dalla nostra sensibilità originaria e complessiva.

Tra l'altro, se noi ci riferiamo alla vita come a una forma di pura intensità significativa, dobbiamo notare che essa dispiega, in relazione agli oggetti e agli eventi che permea e abita, la spazialità immateriale tipica di tutti i soggetti e di tutte le realtà spirituali. Ricordiamo che queste ultime abitano immaterialmente le entità spazio-temporali attraverso cui emergono e si manifestano, in modo tale da moltiplicare la propria intensità puntiforme per tutti i luoghi dell'estensione, senza però che questa loro intensità *occupi* spazio alcuno: le realtà immateriali permeano le entità estese illuminandole con la propria individualità e colorandole con la propria luce, senza che tuttavia sia possibile trovarle da qualche parte in qualche luogo spazio-temporale, come si potrebbero trovare cose, oggetti, eventi o qualità specifiche – esse sono, paradossalmente, *ovunque e in nessun luogo* rispetto ai segmenti di estensione di volta in volta abitati.

Così la vita trasfigura, con la propria intensità significativamente ricca e profonda, *ogni* luogo o punto dei corpi o degli eventi vivi, senza tuttavia *occupare* alcune porzione di spazio (nessuno ha mai trovato la vita, o l'"anima" nel senso di “ciò che anima”, da qualche parte in qualche luogo preciso).

Quando ci siamo riferiti alla vita come a una forma di intensità allo stato puro e distillato, con ciò l'abbiamo paragonata alla pura intensità del senso e del significato, cioè a un'intensità di ordine totalmente altro rispetto a qualsiasi fenomeno del piano fisico-naturale: è chiaro che essa non è un “corpo sottile e imponderabile” che in qualche maniera avvolgerebbe i corpi grossolani e visibili, né è alcuna entità fantasmatica e diafana che stranamente sfuggirebbe, perché finissima e sottilissima, all'indagine sperimentale.

Simili fantasie, fumose e indeterminate, finiscono col ridurre la vita al piano fisico della materia-energia, come se la vita fosse una qualche fattispecie di energia peculiare e finora non rilevata, o una qualche specie di materia troppo fine e delicata per poter essere captata dai microscopi anche molto potenti.

Il fatto è che il fenomeno originario della vita non potrà *mai* essere rilevato da sensori specifici naturali o artificiali (di qualsiasi sorta e di qualsiasi tipologia), perché esso non è uno strano fantasma che, forse, certi strani congegni utilizzati dagli spiritisti (o da chiunque altro) potrebbero rendere visibile.

Si tratta di una pura intensità *del tutto immateriale*, analoga, ripetiamo, all'intensità espressiva del significato di una poesia o di uno sguardo profondo, che, ovviamente, non avrebbe senso tentare di catturare e di carpire semplicemente guardando più a fondo il livello della natura fisica: *esplorando questo piano e considerandolo solo in se stesso noi non la troveremo mai*, neppure col più sofisticato dei microscopi elettronici, perché per vederla occorre *cambiare livello* e passare a una diversa stratificazione ontologica, a una stratificazione che risulta visibile solo dalla sensibilità originaria e complessiva dell'animo umano (anche *attraverso* il livello fisico-naturale, senza però essere a quest'ultimo mai riducibile).

Se noi ci riferiamo al modo spontaneo e originario in cui la vita si offre alla nostra sensibilità complessiva, non tardiamo a ravvisare in essa tutte le caratteristiche delle realtà immateriali e dei fenomeni spirituali che andiamo esplorando e descrivendo (cfr. il secondo capitolo della prima parte).

Tra queste caratteristiche occorre citare, oltre all'intensità e alla spazialità immateriale, anche la possibilità di manifestazione attraverso *diversi gradienti di intensità*: qualcosa può essere *più o meno vivo*, così come può essere più o meno bello o più o meno significativo – nel paragrafo successivo cercheremo di scoprire il motivo per cui questa possibilità sembrerebbe esclusa per la vita intesa in senso soltanto biologico, e scopriremo che questa esclusione è in fondo più apparente che reale.

Inoltre, come tutti i soggetti e come tutte le realtà immateriali, il fenomeno originario della vita può solo apparire, scomparire, e variare il grado di nitore delle proprie manifestazioni. Essendo pura intensità significativa senza struttura e senza morfologia, e dunque non essendo un oggetto o un evento, la vita non può in se stessa mutare e trasformarsi: essa è un fenomeno atemporale e atemporale che appare e scompare *attraverso* il divenire e la storia delle forme viventi e di tutto ciò che è vivo e significativo, come una luce, più o meno intensa, può di volta in volta illuminare lo scorrere impetuoso di una cascata o di un corso d'acqua (la vita scende sui mutamenti, li illumina e li trasfigura, ma di per stessa non muta e non diviene).

Concluderemo questo paragrafo con un accenno alla *realtà* della vita intesa come fenomeno ampio, profondo e originario.

E' chiaro che la realtà di un tale fenomeno può benissimo essere messa in dubbio da tutti coloro che non si fidano, e che non si affidano, alla sensibilità complessiva e originaria dell'uomo. Gli ombrosi cultori del sospetto e della diffidenza non tarderanno a sostenere che, là fuori nel mondo reale che ci circonda, possiamo vedere solo oggetti, eventi e qualità percepibili dai sensi o rilevabili da apparati specificamente predisposti, mentre la vita come è stata descritta in queste pagine potrebbe essere solo una fantasia presente "nella nostra testa" o nella nostra mente: per es., è chiaro che l'interiorità, intesa come centro ontologico significativamente sovrabbondante rispetto ad ogni propria manifestazione, non essendo riducibile ad alcun evento tangibile e ad alcuna struttura constatabile non può essere dichiarata reale da chi, programmaticamente, decide di considerare tale solo ciò che è misurabile, precisamente determinabile o chiaramente visibile o rilevabile da sensori determinati e specifici.

Se decidiamo di sottostare a queste dichiarazioni programmatiche dobbiamo anche dire che nessun *soggetto*, come noi lo abbiamo inteso in queste ricerche, può essere considerato reale.

Il fatto è che la *realtà* della vita, come quella di tutti i soggetti e di tutti i fenomeni immateriali da noi descritti e analizzati, non può non essere colta se ci affidiamo al suo corposo *esser presente* in ogni situazione sensata e significativa in cui quotidianamente ci imbattiamo.

I *soggetti*, come fulcri decisivi e determinanti di ciò che è vivo ed espressivo, i significati densi e pregnanti delle cose, delle situazioni e delle opere d'arte di ogni tempo e di ogni luogo, le persone come esseri autonomi e responsabili (e non solo come corpi "funzionanti" ed efficienti), abitano ogni situazione vissuta da ogni persona concreta. *Essi costantemente ci vengono incontro e ci attorniano affollandosi là fuori*: non considerarli reali significa, in fondo, decidere di non vederli più - se ci riferiamo alla visione ad ampio raggio della nostra sensibilità più intima e profonda, e non solo al vedere inteso in senso ristretto e precisamente sensoriale.

La realtà dei soggetti, insomma, si impone sul piano *esistenziale*, e non certo sul piano di una mondanità prosciugata e ridotta a un puro reticolo di fatti e di eventi: ma sul piano del mondo originario, ricco e compiuto, in cui noi tutti *concretamente* viviamo, questa realtà non può essere ignorata e rifiutata.

Anzi, accettando la prospettiva *concretamente esistenziale* (e non logicamente e freddamente astratta) i soggetti, e con essi la presenza di ciò che è vivo e significativo nell'orizzonte che conferisce senso all'umano esistere, sono proprio ciò che è *massimamente* reale, se per tale intendiamo ciò che è extrasoggettivo ed extramentale e ciò che resiste in maggior misura al divenire e al flusso temporale.

I fenomeni autenticamente vivi, infatti, essendo dotati di un'interiorità attiva e autonoma, sono ontologicamente densi e profondi: essi sono inesauribili da ogni schema mentale e da ogni umana categoria interpretativa, e sono inassimilabili a qualsivoglia contenuto di coscienza interno o soggettivo – altrimenti, se la loro interiorità si riducesse a una proiezione mentale dell'osservatore, non si tratterebbe di vita *autentica*, ma solo di una fasulla parvenza.

In tal senso la vita, e con essa le persone e gli esseri concretamente viventi - in senso ampio e generale e non soltanto semplicemente biologico - abitano più che mai "là fuori" e ci vengono continuamente e costantemente incontro in ogni atto sensato di concreta esistenza: non considerarli *realmente* vivi vorrebbe dire rinchiudersi nel solipsismo esasperato di una lucida e fredda follia che, di fatto, impedirebbe ogni entusiasmo a sua volta concreto e reale - i folli e gli alienati, del resto, talvolta non considerano reale neppure il mondo fisico-naturale, per cui, in sostanza, *la realtà del mondo fisico, insieme a quella dei soggetti vivacemente concreti che lo abitano e lo popolano, è ciò che ogni uomo sano di mente non può non cogliere e non accogliere*, pena la perdita del senso e del significato di ogni umana esperienza.

9. *La vita in senso biologico e il suo rapporto con la vita intesa come fenomeno originario e generale*

Il fenomeno della vita è ampio e generale: esso può permeare e trasfigurare i più diversi contenuti, e, anzi, possiamo dire che è sempre presente in *tutto* ciò che è intensamente significativo, o espressivamente profondo e pregnante.

Esiste tuttavia una particolare classe di entità con cui, per così dire, questo fenomeno intrattiene un rapporto particolarmente stretto e intimo, una classe di entità che dispiegano, con la vita, una relazione in certo modo particolare e speciale.

Ci riferiamo a quei fenomeni che il pensiero scientifico, e umano in generale, ha classificato come corpi biologicamente viventi, i quali costituiscono la vita in senso prettamente e strettamente *biologico*.

In *questo* senso si definisce la vita come una proprietà emergente della materia-energia organizzata: la vita è *biologicamente* presente allorché la materia-energia comincia a manifestare proprietà nuove e peculiari, come la nutrizione, la riproduzione, l'accrescimento, ed eventualmente anche la sensibilità, la percezione, la coscienza, la memoria, il pensiero, ecc.

Ora ci chiediamo: qual è il rapporto tra il fenomeno ampio e generale della vita e gli esseri viventi in senso biologico? E qual è la differenza tra le situazioni in cui la vita si presenta in ambiti non strettamente biologici e l'organizzazione della materia biologica?

Insomma, qual è la differenza tra la viva intensità che permea, ad es., la stellata notturna in una notte tersa e limpida, e l'essere vivente di un vegetale, di un animale o, più in generale, di un corpo animato?

I corpi animati e gli esseri biologicamente viventi sono oggetti ed eventi appartenenti al piano della materia-energia, i quali possono essere scientificamente studiati e sensibilmente percepiti dagli organi di senso, o da macchinari appositamente predisposti: la *vita* che li permea e li abita, invece, può essere avvertita e rilevata solo dalla sensibilità originaria dell'animo umano, perché, evidentemente, gli organi sensoriali considerati solo in se stessi, oppure i sensori artificiali di eventuali macchinari, possono avvertire solo certi corpi, o certi flussi energetici, che si comportano o funzionano in un certo modo, come ad es. un cuore che batte, un animale che corre, ecc. – ed evidentemente si presuppone *già in partenza* che questi corpi, che funzionano e si comportano in un certo modo, siano appunto *animati*, cioè *vivi*, e che non lo siano più allorché certe loro funzioni vengano meno (come quando il cuore cessa di battere, o un organismo di respirare).

Insomma la sensibilità specifica degli organi sensoriali, o di certi macchinari appositamente costruiti, può dirci se un corpo “funziona” o “si comporta” in un certo modo, ma non potrà mai dirci *direttamente* se è vivo o vivente – se ce lo comunica è perché l'associazione tra la vita e certe funzioni della materia-energia viene stabilita a priori, e quindi viene presupposta.

Il problema dunque può porsi in questi termini: per quale motivo esiste una classe di fenomeni che vengono definiti viventi in senso biologico, mentre per tutti gli altri fenomeni questa definizione non è valida?

Il motivo può *apparire* semplicissimo: perché solo alcuni corpi sono capaci di espletare certe funzioni particolari, come respirare, riprodursi, crescere, ecc.

In realtà dicendo questo si è detto ben poco, perché si è solo indicato che i corpi che possiedono certe funzioni particolari sono costantemente abitati dal fenomeno della vita,

ma il problema è che questo fenomeno abita sempre anche le entità intensamente significative, o profondamente espressive, che di biologicamente vivente non hanno proprio nulla: e allora?

Capire le differenze tra gli esseri biologicamente viventi e gli altri fenomeni vivi - cioè tra ciò che è *vivo* in senso lato e ciò che, più specificamente, è *vivente* - significa cercare di capire la peculiarità del rapporto che il fenomeno originario della vita dispiega con certi particolari esseri, cioè con gli esseri che si nutrono, respirano, pensano, ecc.

Il fenomeno originario della vita è il medesimo, ma ciò che cambia è il tipo di rapporto che esso intrattiene con certi esseri particolari e specifici – vedremo che ciò che cambia sarà, per così dire, il *modo dell'abitare*, nel senso che la vita, intesa come fenomeno ampio e generale, abita gli esseri biologicamente viventi *in modo diverso dagli altri esseri*.

Per cercare di vederci più chiaro dobbiamo partire da un'osservazione abbastanza semplice e scontata, la quale potrebbe sembrare in contrasto con alcune considerazioni precedentemente compiute: sembra esserci una differenza netta tra i corpi *biologicamente* viventi e gli esseri vivi in senso lato e generale, nel senso che *mentre la vita in senso lato ammette gradazioni di intensità, questa possibilità sembrerebbe esclusa per la vita in senso biologico*.

In altre parole, un corpo biologicamente vivente non può essere *più o meno* vivo: o è vivo oppure non lo è, secondo il principio del *tertium non datur*.

Al contrario le situazioni, i significati, la bellezza o la profonda espressività dei paesaggi e delle opere d'arte, così come i discorsi sentiti e significativi, possono essere *più o meno* vivi.

Sembrerebbe dunque, a prima vista, che la vita in senso originario, che noi abbiamo descritto e analizzato, ammetta, come tutte le realtà immateriali, la variazione dei gradi di nitore e di intensità con cui si manifesta, cosa che, invece, sembrerebbe esclusa per le forme viventi intese in senso prettamente biologico.

A sua volta la vita in senso biologico sembrerebbe poter essere, per così dire, illuminata e trasfigurata dalla vita intesa in senso lato e generale. In fondo non basta vivere biologicamente per essere *intensamente e fino in fondo* vivi. Ci possono essere forme biologiche di vita stereotipate e quasi inerti dal punto di vista ampio e generale, e, cambiando esempio, uno sguardo o un sorriso possono essere *più o meno* vivi e intensi, per cui la vita biologica sembrerebbe, talvolta, fungere da base, o da sostrato, di una vita "spirituale" di livello superiore che si mostra e si manifesta *attraverso* essa.

Occorre dunque, anzitutto, cercare di capire il motivo per cui la vita biologica sembra non ammettere gradienti di intensità nel proprio manifestarsi.

La tesi che cercherò di sostenere è che non esistono “due vite” distinte e separate, che il fenomeno della vita è profondamente unitario, e che esso implica *sempre* diverse gradazioni nell'intensità con cui si mostra.

Ma cominciamo a puntare il nostro obiettivo sugli esseri *biologicamente* viventi.

Abbiamo visto che essi non possono essere *più o meno* vivi in senso specificamente biologico-naturale.

Il perché ciò avvenga non è poi così difficile da scoprire: ciò che è solo *biologicamente* vivente viene infatti identificato con la presenza di certe *funzioni fondamentali*, in assenza delle quali, si dice, la vita biologica non può manifestarsi.

In altri termini, la definizione di vita biologica prescinde in realtà dal *fenomeno concreto* della vita, la cui presenza viene data per scontata se certe condizioni sono presenti: se si definisce vivo un corpo che respira, si nutre ed è capace di accrescimento spontaneo, oppure un corpo in cui le cellule nervose sono attive e operanti, noi identifichiamo la vita con la presenza di certe funzioni o operazioni basilari, le quali ovviamente o ci sono o non ci sono, perché, evidentemente, non c'è una via di mezzo tra il respirare e il non respirare, così come, del resto, tra l'essere e il non essere vivi.

Bisogna però anche dire che qui non si tratta di una decisione arbitraria o convenzionale: è chiaro che non possiamo *decidere*, a nostro arbitrio e talento, se qualcosa è o non è vivo.

Chiunque intuisce immediatamente che un essere dotato di alcune funzioni specifiche, come la respirazione, la nutrizione, una certa sensibilità, ecc., è un essere concretamente vivente: in assenza di tali funzioni la vita per così dire “evapora” e si dissolve, e questo è un dato di fatto reale, non una decisione arbitraria e convenzionale.

Forse proprio per questo avviene un'identificazione di fenomeni in realtà diversi, la quale si accentua enormemente in tutte le definizioni scientifiche della vita: il fenomeno originario della vita, che abita in un modo specifico e peculiare i corpi dotati di alcune funzioni particolari, *viene identificato con queste funzioni*. Il fatto che il venir meno di queste ultime comporti *necessariamente* la sparizione della vita porta a ritenere che essa *coincida con* le funzioni necessarie per il suo presentarsi.

Questo spiega il motivo per cui la vita *biologicamente* intesa non sembra ammettere gradi di intensità più o meno vividi: se noi *identifichiamo* la vita con una serie di funzioni specifiche, senza tener conto che esse *non sono la vita come tale*, è evidente che i

gradienti di intensità non sono più possibili, perché, evidentemente, o un corpo respira o non respira, o il suo cuore batte oppure non batte, e quindi qui ci troviamo in presenza di alternative nette e drastiche.

Così ragionando dimentichiamo il fatto che le funzioni basilari della vita biologica, in quanto oggetti ed eventi della materia-energia organizzata, sono essenziali per il presentarsi del fenomeno originario della vita *in certe sue specifiche modalità*, che si tratterà in seguito di individuare e di descrivere – ma ciò che è sbagliato è *identificare* queste funzioni col fenomeno stesso.

In altri termini, le cosiddette “funzioni vitali” sono *sempre* abitate *in un certo particolare modo* dalla vita intesa in senso ampio e generale, ma ciò non vuol dire che quest’ultima sia ad esse riducibile.

Se ci rendiamo consapevoli della differenza sempre presente tra le funzioni vitali e il fenomeno generale della vita, ci accorgiamo che i corpi viventi sono permeati dalla vita in senso ampio e generale, e che *quest’ultima si manifesta variando le sue gradazioni di intensità anche nei corpi biologicamente animati*.

Infatti, anche gli organismi biologici possono essere più o meno vivi e significativi in senso ontologico e generale, o meglio, per dirla in modo un poco più sfumato, anche attraverso di essi la vita si può esprimere in modo più o meno intenso e pregnante.

Se la vita in senso organico e biologico è elementare e ripetitiva, se tende a ridursi al mero presentarsi di certe funzioni stereotipate e standardizzate, essa manifesta un *basso gradiente di profondità ontologica*, per cui può essere giudicata poco intensa e significativa proprio perché il suo gradiente di profondità è basso – così come una luce fioca viene giudicata oscura in rapporto a gradi di luminescenza più vividi e intensi.

Tuttavia, quello che non possiamo fare a meno di notare è che, al presentarsi di certe funzioni organiche e biologiche, *appare almeno un certo grado di profondità ontologica*: certamente può anche trattarsi di un grado basso o appena avvertibile, che, messo a confronto con intensità maggiormente profonde, può apparire insensato e poco significativo. Per questo motivo è abbastanza scontato ritenere che non basti essere corpi biologicamente viventi per essere *veramente e fino in fondo vivi*: il che vuol dire che se ci limitiamo alla pura presenza di certe funzioni biologiche elementari, il grado di profondità ontologica e di intensità vitale in senso ampio e generale è, nel complesso, minimo.

Ad ogni modo gli esseri viventi, anche nelle loro manifestazioni più semplici, cominciano già a non essere più solo e soltanto corpi o oggetti, ma sono sempre, sia pure in misura talvolta appena avvertibile, anche *soggetti*.

Insomma, gli organismi biologici sono *sempre* permeati dall'intensità significativa e profonda della vita, la quale può benissimo variare i propri gradienti di intensità anche in questo caso: un organismo biologico può benissimo essere *più o meno vivo* in senso ampio e generale, anche a seconda di "come è andata la giornata", o in concomitanza di certe fasi del suo sviluppo e del suo divenire, ecc.

Osservando poi le cose dal punto di vista del vivere civile, sociale e culturale, possiamo chiamare non pienamente vivi i gesti ripetitivi che vengono compiuti per coazione o per contagio emotivo, mentre le produzioni spontanee, autonome e creative dello spirito umano sono certamente più significative e profonde: qui però "non veramente vivi" vuol dire "vivi ad un basso gradiente di intensità", poiché in realtà anche un comportamento ripetitivo e stereotipato, se è proprio di un essere *vivente*, manifesta pur sempre un livello di pregnanza e di espressività infinitamente superiore a quello di una pura passività automatica.

Il che significa, detto in altre parole, che *nessun essere vivente è vivente in senso soltanto biologico*, e che la vita in senso *soltanto* biologico in realtà è un'astrazione mentale priva di realtà: dove compaiono le funzioni basilari degli organismi viventi compare *comunque* un certo grado, sia pur basso o minimo, di interiorità e di profondità ontologica, per cui, come prima si diceva, nessun essere vivente è solo e soltanto un oggetto o una serie di eventi (ogni organismo biologico, anche il più umile e inappariscente, comincia già ad irradiare l'iridescenza espressiva di un *soggetto* emergente, il che non accade nei corpi della materia inorganica).

Insomma il fenomeno originario della vita è *unitario*, e può sempre variare i gradi di intensità delle proprie manifestazioni: anche in presenza delle più elementari funzioni vitali appare un certo grado di interiorità, intesa come sovrabbondanza di senso rispetto ad ogni possibile manifestazione oggettuale-eventuale.

Gli organismi biologici, dal canto loro, sono costantemente attraversati da "variazioni di luminosità" del fenomeno originario della vita che *attraverso* essi si mostra e si manifesta, e che emerge *ad un grado minimo* anche qualora siano presenti le funzioni vitali più semplici ed elementari: se noi però, come accade nelle spiegazioni di tipo logico-scientifico, perdiamo di vista il fenomeno come tale e lo identifichiamo con queste funzioni, abbiamo l'impressione che la vita intesa solo biologicamente non ammetta diverse gradazioni di intensità – con ciò dimentichiamo che, in realtà, *non esiste una vita solo e soltanto biologica*, perché tutto ciò che biologicamente vive possiede un'interiorità

significativa, e un'emergenza di soggettività, che impedisce di ridurlo a una semplice serie di oggetti, di eventi, di funzioni e di "prestazioni".

10. *Il modo con cui la vita abita gli organismi biologici è diverso rispetto a quello con cui essa permea e trasfigura gli oggetti e gli eventi inanimati*

Abbiamo visto, nel paragrafo precedente, che il concetto di una vita *soltanto* biologica altro non è che un'astrazione mentale, perché *in realtà* non esistono esseri vivi *soltanto* biologicamente.

La vita è un fenomeno originario, ampio e unitario, dotato di interiorità e di profondità ontologica: laddove compaiono certe proprietà emergenti della materia, certe funzioni particolari e specifiche che sono tipiche degli organismi biologici, compare subito anche il fenomeno immateriale della vita, il quale, come tutte le realtà immateriali, può solo apparire e scomparire, nonché variare i gradi di intensità e di nitore delle proprie manifestazioni.

Detto questo, dobbiamo però cercare di comprendere la differenza tra ciò che è biologicamente vivente e ciò che è vivo in senso lato e generale.

Infatti, anche se abbiamo visto che nessun essere è vivo in senso *soltanto* biologico, il contrario è possibile: è cioè possibile che la vita permei e trasfiguri anche oggetti ed eventi appartenenti alla materia inorganica e inanimata – addirittura, come abbiamo visto in precedenza, è vivo tutto ciò che è intensamente espressivo, o profondamente significativo. Insomma gli esseri biologicamente viventi, anche se non sono mai vivi in senso solo biologico, sembrerebbero essere un sottoinsieme di tutto ciò che è, o può essere, vivo: quindi dovrà pur esserci una differenza tra questi esseri e la vita come fenomeno che riguarda le cose e le situazioni che, di per se stesse, non vivono organicamente e biologicamente.

In effetti una differenza c'è, e, a nostro giudizio, essa riguarda il *modo dell'abitare*: la vita, come fenomeno ampio e generale, abita gli organismi biologici *in modo diverso* rispetto a quello con cui essa permea ciò che non è biologicamente vivo.

Si tratta di una differenza che può essere descritta fenomenologicamente se apriamo bene gli occhi della nostra sensibilità complessiva e se ci affidiamo serenamente a ciò che essa ci comunica.

Ebbene, gli organismi viventi mostrano di essere *intrinsecamente abitati dalla vita*, nel senso che la vita è un loro principio *costitutivo*, *senza il quale essi sarebbero oggetti diversi da ciò che sono*.

La vita *inabita dall'interno* gli organismi biologici, provocando in essi trasformazioni essenziali e radicali, che sono estremamente appariscenti anche al momento della morte, quando questi esseri, abbandonati dalla vita, si alterano profondamente e ricadono nell'inerzia dell'inorganico (come vedremo e descriveremo nel capitolo dedicato alla fenomenologia della morte).

I corpi inorganici, al contrario, possono essere abitati solo *estrinsecamente* dal fenomeno della vita. Certamente essi vengono talora permeati da questo fenomeno, come pietre sommerse dall'oceano, le quali sono interamente trasfigurate dalla trasparenza dell'acqua che le sommerge senza tuttavia subire in se stesse trasformazione alcuna: le pietre restano ciò che sono sia in presenza che in assenza dell'acqua che in sé le ricomprende, e, una volta asciutte, sono, più o meno, tali e quali a prima, cioè corpi inorganici in se stessi privi di interiorità e di densità ontologica.

Lo stesso accade ai corpi celesti di una notte stellata tersa e suggestiva: sicuramente lo *spirito della notte* è *vivo* e significativo, perché esso ricomprende profondamente tutti i corpi celesti senza identificarsi con nessuno di essi, e manifestando un'interiorità densa e ricca, una sovrabbondanza celata e misteriosa che, come una sorgente inesauribile, continuamente irradia sensi e significati. Tuttavia, in questo caso, è il puro *quid* della notte immateriale ad essere vivo, mentre i corpi celesti, dal canto loro, vengono permeati dalla vita in modo solo estrinseco, perché *in se stessi* restano ciò che sono, cioè corpi inorganici privi di interiorità e di profondità ontologica.

In altre parole, possiamo dire che la vita *circonfonde* i corpi inorganici e li trasfigura *dall'esterno*, lasciandoli tuttavia in se stessi inalterati; mentre, al contrario, essa *si infonde* negli organismi biologici e *li inhabita dall'interno*, trasformandoli radicalmente e facendo sì che *essi stessi* possiedano un'interiorità e una profondità ontologica di cui sono privi i corpi solo inorganici.

Questa inabitazione della vita dall'interno avviene soltanto laddove la materia-energia si organizza in determinati modi specifici e peculiari, che sono quelli propri della materia biologica: solo in questo caso il fenomeno generale della vita si insedia *nei* corpi, mentre altrimenti esso può solo, per così dire, "abbracciare dall'esterno" le cose e gli eventi.

Tornando alla nostra notte stellata tersa ed espressiva, possiamo dire che, in questo caso, uno spirito vivo e significativo scende sui corpi celesti e li trasfigura. Il fatto però che questi

corpi siano circonfusi e trasfigurati da qualcosa di vivo e di significativo *non li altera e non li trasforma*: in se stessi essi restano ciò che erano prima, cioè masse materiali inorganiche prive di interiorità.

Gli organismi biologici, invece, risultano veramente agiti e trasformati dalla vita, per cui ogni essere biologicamente vivente è abitato da una *profondità* e da un'interiorità che costantemente interagisce col livello fisico-naturale, condizionandolo e trasformandolo.

In tal senso possiamo dire che i corpi inorganici sono *chiusi* alla dimensione immateriale e spirituale, almeno nel momento in cui vengono considerati *in se stessi*. Su di essi può distendersi la “chiara luce dello spirito”, come una trasparenza significativa che li salva dai loro limiti e li trasfigura: ma questa luce in fondo non li tocca intimamente, non li sollecita e non li plasma dall'interno.

Nei corpi biologicamente viventi, invece, avviene una specie di miracolo: avviene, o comincia ad avvenire, una sorta di “tocco”, di sollecitazione, della “materia” da parte dello “spirito”, dell'ordine fisico-naturale da parte del piano ontologico immateriale.

Solo in questi esseri l'intensità immateriale del significato diventa un *potere fisico*, in grado di produrre eventi e azioni di ordine anche naturale – altrimenti essa resta un'intensità appartenente solo e soltanto ad un altro ordine, come abbiamo visto nel penultimo capitolo della prima parte.

Questa inabitazione dello spirituale nel materiale, anche se può apparire un concetto superato in senso filosofico, è qualcosa che *si mostra fenomenologicamente* in modo ben vivido e concreto, e che non può essere ignorato se ci poniamo sul piano *concretamente esistenziale*.

Allorché, ad es., la pura intensità significativa della bellezza viene recepita da un essere vivente più o meno evoluto, avviene il miracolo di un condizionamento tra ciò che è puramente immateriale e l'organizzazione strutturata di un organismo biologico: la densa e ricca pregnanza di ciò che è *significativo* (sul piano ontologico immateriale) “tocca le corde dell'animo”, provocando emozioni che si traducono in impulsi nervosi, movimenti corporei, ecc. (o, ancora, il semplice fatto di sentire una parola provoca la trasmissione di un *puro significato* in grado di scatenare reazioni e controreazioni).

Anche per questo motivo possiamo dire che gli organismi biologici manifestano un'*apertura allo spirituale* che, sostanzialmente, manca nei corpi inorganici. Questa condizione di apertura è tanto più evidente quanto più gli esseri viventi diventano evoluti, nel momento in cui, cioè, essi diventano sempre più *sensibili*.

La *sensibilità*, infatti, è una sorta di delicatezza, di tenerezza nel senso letterale del termine: lo spirito può irrompere nella “materia” solo laddove essa è tenera, delicata e sensibile, mentre in ciò che è macchinalmente e materialmente chiuso, e “duro come la pietra”, quest’irruzione è impossibile.

Nelle forme di vita più semplici ed elementari il “grado di apertura” è minimo: esse, talora, sembrano quasi meccanismi senz’anima. Ma in fondo anche il vivente più semplice manifesta una sensibilità almeno leggermente imprevedibile, sicché il barlume di un’interiorità e di una dimensione ontologicamente profonda è presente (più o meno) in tutto ciò che biologicamente vive – per questo, ripetiamo, nessun essere vivente può ridursi a un semplice oggetto, o a un semplice insieme di eventi, di strutture e di comportamenti.

A mano a mano che gli organismi si evolvono e si sviluppano, aumenta la loro “tenerezza” e la loro sensibilità: essi, a poco a poco, *si aprono allo spirito*, nel senso che in questi casi la materia diventa un humus fertile e fecondabile *anche dalle realtà immateriali*, le quali appartengono a un ordine ontologico altro e diverso rispetto a quello degli oggetti, degli eventi e delle strutture del piano fisico-naturale.

Come avvenga questa interazione resta un mistero che forse nessuno sarà mai in grado di risolvere: tuttavia non possiamo fare a meno di notare questa sorprendente intersezione di piani laddove ci confrontiamo con la concreta fenomenologia di ciò che è biologicamente vivo e vivente.

11. *La vita non è una semplice qualità o predicato, ma è un soggetto ontologicamente denso e significativo.*

Per concludere questo capitolo, cercheremo di dare una risposta al problema che era stato delineato nel terzo paragrafo.

Avevamo escluso che la vita, intesa come pura intensità sorgiva e spontanea, potesse identificarsi con oggetti, eventi, strutture, funzioni o “comportamenti”.

Il fenomeno originario della vita si presenta come un *quid* privo di struttura e morfologia, il quale, come tutte le realtà immateriali, permea e trasfigura ciò che è vivente, manifestandosi “in filigrana” *attraverso* di esso.

Di conseguenza, si ricorderà, la vita non è una “cosa intensa”, ma è, il che è assai diverso, *la stessa intensità* che appunto, *vivifica* le cose.

A questo punto, tuttavia, resta il problema se la pura intensità della vita, che comunque appare sempre legata a *qualcosa che vive*, possa essere considerata un semplice *epifenomeno*, una semplice *qualità* delle cose viventi, come, tanto per intenderci, potrebbe essere il colore di un oggetto colorato.

La domanda potrebbe anche configurarsi in questo modo: esiste la vita, o esiste soltanto ciò che vive? E, così configurata, è una domanda assai simile a ciò che ci si era chiesti a proposito della bellezza (esiste la bellezza, o ci sono soltanto le cose belle?).

Insomma, la vita è un semplice predicato di qualcos'altro, oppure è un *soggetto* peculiare dotato, per così dire, di una "sostanzialità" fondante e decisiva?

Per cercare di rispondere a questo interrogativo dobbiamo, prima di tutto, mettere in chiaro il significato di ciò che abbiamo chiamato "sostanzialità" fondante e decisiva.

E' chiaro che la vita non può essere alcunché di "sostanziale" se con questo termine intendiamo qualcosa di "cosale" e di reificato.

Abbiamo ampiamente visto, nel corso delle nostre ricerche, che i soggetti *non sono "cose" o sostanze rigide e chiuse*: essi, come tutte le realtà immateriali, sono in se stessi aperti e irreificabili, sono, per così dire, "pure luci" in grado di attraversare e di permeare ogni altro contenuto.

In questo contesto, dunque, la parola "sostanza" non vuol dire cosa separata e a sé stante, ma, il che è molto diverso, *significato pregnante e determinante* di qualcosa, come quando, parlando della "sostanza di un discorso", intendiamo alludere al "*significato decisivo* che attraverso le parole, e le strutture morfosintattiche, intensamente ed espressivamente emerge".

Nel contesto concreto del mondo reale, inteso originariamente nel suo manifestarsi globalmente compiuto, il problema della sostanzialità fondante e decisiva della vita non significa la possibilità, da parte della vita, di presentarsi *separatamente* da ciò che vive.

Siccome qui svolgiamo un discorso fenomenologico, e non metafisico, il problema è descrivere ciò che appare e si manifesta, ed è evidente che nessuno ha mai visto la vita librarsi distinta e separata da ciò che vive (così come nessuno ha mai visto un essere personale disincarnato dal suo corpo attivo e operante).

La possibilità di una "vita allo stato puro" non può essere esclusa, ma non può neppure essere dimostrata logicamente, e tanto meno fenomenologicamente, come è impossibile mostrare o dimostrare l'eventuale esistenza di un essere personale separato dal suo corpo vivente.

Dunque il problema se la vita sia “sostanza” o “accidente”, soggetto o predicato, in chiave fenomenologica può tradursi nel seguente interrogativo: la vita è un fenomeno *fondante e autocentrato, ontologicamente denso e profondo*, oppure essa rientra in ciò che *fenomenologicamente* è una qualità o un predicato, in ciò che dunque, come ormai ben sappiamo, non è mai un vera e propria centralità decisiva, manifestando un *carattere periferico, eccentrico e privo di densità e di profondità ontologica?*

Le qualità, a differenza dei soggetti, non sono mai autocentrate, ma sono, al contrario, laterali e periferiche rispetto a un centro espressivo che non coincide con esse.

Le qualità mancano di centralità, e tendono *sempre* a gravitare intorno a *centri significativi* determinanti.

Esse, inoltre, sono prive di profondità ontologica, nel senso che il loro essere coincide col loro apparire: è esclusa, nel caso delle qualità, la presenza di un'*interiorità* profonda e sovrabbondante rispetto alle proprie manifestazioni esteriori, per cui le qualità sono condannate ad essere ciò che sembrano, mancando di qualsiasi densità riposta e celata.

Ora, se noi pensiamo al fenomeno originario della vita, che abbiamo in questo capitolo descritto e analizzato, non tarderemo a scoprire che esso ha tutte le caratteristiche di ciò che *fenomenologicamente* è un soggetto.

La vita, infatti, è un *quid* senza forma e senza morfologia, puramente intenso e inesteso, che abita immaterialmente lo spazio e trasfigura atemporalmente il tempo; è un *quid* autocentrato, che costituisce un *senso determinante e decisivo*, a guisa di un nucleo d'intensità centrale che emana tutt'intorno effetti o “raggi”; è qualcosa di ontologicamente denso e profondo, irriducibile a una serie di superfici dicibili, schematizzabili e strutturalmente definibili, dotato di un'*interiorità*, cioè di una sovrabbondanza di senso inesaurita da ogni propria manifestazione esteriore - per cui si tratta di un fenomeno che non è mai interamente solubile e risolvibile in un reticolo di fatti, di oggetti, di strutture e di “prestazioni” o “comportamenti”, e che si distingue da ogni qualità possibile per il fatto di possedere una profondità ontologica di cui le qualità sono prive.

Per questo il fenomeno originario della vita è dotato di una pregnanza e di un carattere fondativo, essenziale, che impediscono di ridurlo a un semplice elemento secondario: essa, in altre parole, ha una natura “stellare”, come “stellari” sono tutti i soggetti e tutte le realtà immateriali.

Qualsiasi soggetto, inteso come significato decisivo e determinante di qualcosa, non è risolvibile in una serie strutturata e molteplice di superfici, e dunque si raccoglie in un centro profondo e *interiore* da cui non si diffonde mai completamente: in tal senso ogni

soggetto “è una stella”, nel senso che *brilla sempre di luce propria*, diffondendo, tutt’intorno, iridescenze che si frangono e si rifrangono nelle qualità, negli oggetti e negli eventi circostanti, senza tuttavia mai esaurire la sovrabbondanza significativa da cui provengono.

Ora, la vita manifesta più che mai questo carattere “stellare” e autocentrato.

Infatti, anche se a prima vista la *cosa* viva sembrerebbe costituire una sorta di “centro solido”, in realtà è proprio *l’intensità che la vivifica* a far sì che tutte le parti e le sezioni della cosa confluiscano verso un fulcro assolutamente unitario e non diluito.

Ciò che è vivo è raccolto e compattato in una profondità significativamente ricca, “puntiforme” e inestesa, che sublima e assorbe in sé qualsiasi estensione dispersa: così tanto più qualcosa è vivo, tanto meno esso viene percepito come un aggregato formato da un assemblaggio di parti, come se i vari settori della cosa si alleggerissero al punto da perdere qualsiasi connotazione pesantemente meccanica.

La vita è il “centro fondante” della cosa viva, è il *quid* “puntiforme” e inesteso che trasfigura intimamente l’estensione “cosale” e diffusa, smaterializzandola e sublimandola nella propria significativa espressività.

In tal senso la vita non può mai ridursi a una semplice qualità, a un semplice predicato accidentale di ciò che vive: essa ha un carattere pregnante e *sostanzialmente decisivo*, nel senso che *fonda* i viventi in senso biologico, ricomprendendo nel proprio fulcro espressivo e nel proprio “campo gravitazionale” anche le cose e le situazioni inerti e inorganiche (nel momento in cui scende su di esse e le trasfigura).

Per questo quando la vita scompare non abbiamo affatto l’impressione di una semplice proprietà, o di una semplice funzione, che smette di essere “erogata” o emessa dagli oggetti e dagli eventi: al contrario, allo spegnersi della vita *qualcosa di essenziale* esce di scena e se ne va, lasciando, come residuo opaco, l’estensione abbandonata.

FENOMENOLOGIA DELLA MORTE

1. *Il fenomeno della morte*

In questo capitolo parleremo della morte come *fenomeno*: ciò significa che non saranno qui in gioco idee o concezioni filosofico-metafisiche della morte, ma semplici descrizioni del modo in cui essa appare sullo scenario dell'esistenza.

Non si tratta di elaborare teorie intellettualistiche sull'essenza della morte, o di lambiccarsi con pseudoconsolazioni escogitate per far di necessità virtù.

E' chiaro che la morte "non si vive", per dirla con Wittgenstein o con Epicuro, ma tutte queste teorie si riferiscono alla morte come condizione d'esperienza in prima persona, a meno di non intendere, per morte, l'essere *disperati* mentre si vive, nel qual caso, addirittura, si potrebbe dire che la morte si sperimenta *solo* durante la vita.

Quello che qui interessa è il modo con cui la morte si mostra come *fenomeno osservabile e visibile dalla sensibilità originaria e complessiva*.

In tal senso la morte è visibilissima: essa si mostra negli organismi viventi sotto forma di *decesso*, e si appalesa anche in ciò che non è biologicamente vivente allorquando una situazione, una storia, un'esperienza, si svuotano di ogni significato e di ogni valore (e così può morire anche un'intera fase della nostra vita).

Descrivere il più accuratamente possibile il modo in cui la morte si manifesta è molto importante *per meglio comprendere la vita*, poiché, vedremo, la manifestazione della morte di qualcuno, o di qualcosa, è proprio ciò che evidenzia e illumina il puro *quid* intenso che rende qualcosa vivo e significativo.

E dunque cominciamo a tratteggiare gli aspetti più notevoli della morte intesa come fenomeno osservabile.

2. *Gli oggetti e gli eventi finiscono, ma non muoiono. La morte è sempre una forma di disabitazione e di "disanimazione"*

Cominciamo con l'osservare che la morte *non è la semplice fine di qualcosa*, e non si identifica neppure con una fine definitiva e ineluttabile – anche se a volte, sul piano semplicemente linguistico, questa identificazione avviene, ma in questo caso la *parola*

morte viene usata in un senso diverso rispetto a quello della morte intesa come fenomeno originario e peculiare.

Gli *oggetti* e gli *eventi* possono a un certo punto disgregarsi, estinguersi e cessare di esistere, ma *essi non muoiono*.

La camminata che ho fatto ieri a una cert'ora e in un certo luogo non si ripresenterà mai più, essa si è estinta una volta per sempre, però non avrebbe alcun senso sostenere che "è morta".

Allo stesso modo non muore un oggetto che definitivamente si disgrega e sparisce, semplicemente esso cessa di esistere, finisce.

Verrebbe naturale, a questo punto, pensare che la morte riguardi solo gli *organismi biologici*, mentre evidentemente non riguarda le entità inorganiche e inerti.

Evidentemente ha senso parlare di morte solo laddove si presenta la vita: però abbiamo visto, nel precedente capitolo, che la vita non è soltanto un fatto biologico, ma è un fenomeno che può permeare e trasfigurare anche ciò che non è organicamente vivente, come una notte stellata tersa, limpida e significativa.

Può morire solo ciò che è vivo, ma non tutto è vivo in senso solo biologico: viceversa, una camminata ha a che fare con le funzioni biologiche di un corpo umano, ma essa non muore quando finisce.

In realtà nessun oggetto e nessun evento muore *nel momento in cui viene considerato solo di per se stesso*, cioè *soltanto* come oggetto o *soltanto* come evento.

Se prestiamo la dovuta attenzione e se apriamo bene gli occhi della nostra sensibilità complessiva, ci accorgiamo che ha senso parlare di morte solo laddove si presenta una forma di "*disanimazione*", cioè di disabitazione di un sostrato cosale-eventuale da parte di un *quid* significativamente intenso e immateriale: solo laddove una *pura intensità significativa* abbandona inesorabilmente gli oggetti e gli eventi che essa permeava e trasfigurava, lasciando, come residuo, *cose e situazioni soltanto estese*.

Dove appare il fenomeno della morte c'è sempre di mezzo, in qualche maniera, un *cadavere*: esso è un sostrato solo esteso, "disabitato" e "disanimato" da qualcosa che prima lo trasfigurava completamente, salvandolo dal suo essere *solo* un oggetto o *solo* un evento.

Un cadavere non è soltanto un organismo biologico che ha cessato di vivere.

Anche una vecchia casa definitivamente abbandonata da coloro che la animavano e la abitavano è in un certo senso un cadavere. Ci sono "cadaveri di situazioni", in cui, ad es., al dileguarsi della passione un rapporto diviene inerte e "vuoto d'anima", anche se dal

punto di vista esteriore e “meccanico” tutto sembra funzionare tale e quale a prima (si fanno le stesse cose, si va al cinema o a teatro come se niente fosse, ma non c’è più lo “spirito” che c’era prima).

Proprio qui balza agli occhi la grande differenza tra una *trasformazione profonda e radicale* e una semplice differenza di funzione o di “comportamento”.

Infatti tutto può continuare a *funzionare* come prima dal punto di vista esteriore, sul piano cioè delle cose fatte e dei comportamenti esibiti.

Può ad es. restare l’involucro funzionale e formale di un rapporto morto e finito, cioè “vuoto d’anima”: eppure esso è diventato un *tutt’altro rapporto* perché *qualcosa se ne è andato*, qualcosa che non può ridursi a una semplice funzione esteriormente descrivibile o codificabile. *Se ne è andata l’“anima” del rapporto, l’intensità viva che prima lo rendeva significativo.*

E’ ciò che succede a un paesaggio reso chiaro e trasparente dalla luce tersa e limpida di una bella giornata: quando la luce se ne va e subentra il grigiore monotono il paesaggio diventa *tutt’altro*, pur restando identico dal punto di vista morfologico, strutturale e funzionale.

Il cadavere – di un essere prima vivente, di una situazione, di un rapporto umano, e così via – è una struttura divenuta inerte, rigida e soltanto estesa, che è stata abbandonata dall’intensità che, prima, ne trasformava totalmente il senso.

In tal senso possiamo dire che il fenomeno originario della morte ha sempre a che fare con qualcosa di “materiale” (in senso lato) che viene abbandonato da un fenomeno immateriale o spirituale: se non si verifica questa “disanimazione” allora non ci si trova di fronte alla morte, ma solo di fronte alla *fine* di qualcosa.

Prendiamo, a titolo esemplificativo, la morte di una persona.

Quando una persona muore “qualcosa” di essenziale scompare irrimediabilmente e abbandona inesorabilmente il corpo, il quale ricade a un livello soltanto cosale-eventuale: ciò che resta è una specie di dimora abbandonata consistente in un oggetto spazialmente esteso e in una serie di eventi estesi temporalmente (come i processi fisico-chimici della materia inorganica, ecc.).

Apparentemente la morte di una persona sembrerebbe poter consistere nel venir meno di una serie di funzioni, o di modalità di organizzazione, del pensiero e della materia.

Ma in realtà, se ci fidiamo di ciò che fenomenologicamente appare alla nostra sensibilità complessiva, scopriamo che, identificando la morte di qualcuno col venir meno di certe

funzioni specifiche o di certe modalità di strutturazione, perdiamo di vista proprio ciò che è essenziale e determinante.

Infatti, se alla morte di qualcuno venissero meno solo certe modalità di sentire, di avvertire o di pensare, non sarebbe una *persona* a morire, ma si limiterebbe a “guastarsi” una “macchina supercomplessa”, una sorta di congegno in qualche maniera “robotico”, senza alcuna autentica *interiorità*.

Per morire non devono soltanto interrompersi certe funzioni o certe modalità di organizzazione della materia-energia, come il pensare (in un certo modo), il percepire (in un certo modo), il respirare, il nutrirsi ecc.: deve venir meno, cioè scomparire inesorabilmente, *chi* pensa e avverte in un certo modo, deve dileguarsi l'essere personale come *quid* ineffabile e ontologicamente sovrabbondante rispetto a qualsiasi manifestazione risolvibile in un oggetto, in un evento, in una funzione o in un comportamento.

L'essenziale che scompare alla morte di qualcuno, per dirla con la saggezza dei mistici di ogni tempo e di ogni luogo, non è né una struttura né una funzione, né una cosa né un “comportamento”, ma è un *quid* intenso e inesteso che può essere, semmai, richiamato e cacciato via dalle cose e dai comportamenti, dalle strutture e dalle funzioni.

Il brusco interrompersi di certe funzioni, così come la distruzione o la disgregazione di certi oggetti, non è mai, di per sé, una vera e propria *morte*. In questo senso quest'ultima non può ridursi a un semplice “guasto”: c'è una differenza essenziale tra la morte come decesso e il guasto funzionale, per cui sarebbe veramente riduttivo, oltre che offensivo per la persona che ci ha lasciato, dire che un morto è, soltanto, un corpo che “non funziona più” - questo può andar bene tutt'al più per ciò che può succedere a una macchina, ma una macchina rotta non è un cadavere e la rottura di un congegno meccanico non ha nulla a che fare con la morte.

Il cadavere non è, fenomenologicamente parlando, la stessa cosa che non funziona più come prima, ma è, il che è molto diverso, *tutt'altra cosa* da ciò che era prima.

Un'automobile guasta, anche irrimediabilmente guasta, resta la stessa cosa di prima, solo che, semplicemente, essa non funziona o “non va più”: in poche parole un'automobile guasta non è un cadavere, perché non è, dopo il guasto, diventata tutt'altra cosa – è più o meno la stessa cosa che non eroga più alcune sue funzioni. Per questo una macchina guasta non genera alcuna ripugnanza e alcuno sconcerto particolare, mentre lo sconvolgimento provocato dalla visione di un cadavere deriva anche dal fatto di trovarsi di fronte a un'assurda e radicale trasformazione di qualcosa in tutt'altro.

La stessa inquietante trasformazione si verifica quando l'io autocosciente abbandona il sostrato del corpo animato, quando ad es. una persona regredisce a livelli puramente biologici, nel senso che continua a vivere biologicamente senza più essere permeata dalla trasparenza e dalla consapevolezza di una soggettività autocosciente: qui non abbiamo più di fronte la stessa persona, ma un semplice corpo animato divenuto *tutt'altro* rispetto all'individualità personale che dapprima lo trasformava e lo rendeva spiritualmente significativo (salvo supporre che l'individualità personale sia ancora in qualche maniera presente senza poter emergere e manifestarsi).

Quando qualcosa muore scompare, irrimediabilmente e definitivamente, sempre un significato, un senso decisivo, uno "spirito": ciò che resta è una sorta di carcassa senz'anima, fredda, vuota e desolata.

3. Possono morire anche le situazioni, le storie, i sentimenti e i significati.

Tra le cose che possono morire non figurano soltanto gli organismi biologici.

Esistono fenomeni che muoiono, e che non si limitano a finire come invece fanno gli oggetti, gli eventi, le strutture e le funzioni.

Può morire, ad es., una particolare situazione, una fase della nostra vita o della nostra storia personale, può scomparire definitivamente il significato di un'esperienza o di un sentimento.

Può capitare di tornare in un certo luogo del nostro passato e di trovarlo più o meno uguale dal punto di vista esteriore e morfologico, cioè dal punto di vista degli oggetti e degli eventi che lo costituiscono: tutto sembra, più o meno, come prima, eppure nulla è più come prima. Quello che ritroviamo è una sorta di scenario vuoto, in qualche maniera disabitato e deserto.

In questo caso, cosa è successo? A ben vedere, in questo caso è per così dire morta una situazione: l'intensità significativa che permeava e illuminava una fase della nostra storia personale è ormai "evaporata" totalmente, e anche se ci mettessimo a fare le stesse identiche cose di un tempo, mai riusciremmo a ricreare la stessa esperienza, ossia a richiamare l'inconfondibile spirito che un tempo rendeva significativo l'intero contesto.

Qui bisogna fugare alcuni equivoci.

L'essenziale che in questo caso sparisce, rendendo lo scenario vuoto e desolato, non è tanto un certo insieme di oggetti o un certo insieme di eventi, perché in realtà potrebbero

ancora ripresentarsi gli stessi oggetti e gli stessi eventi di un tempo, o comunque eventi ed oggetti quasi identici a quelli originari.

Non è neppure semplicemente venuto meno soltanto un fenomeno dell'esperienza interna, o un semplice modo di vivere l'esperienza: o meglio, certamente una modalità di esperienza è venuta meno, ma la *causa* di questo venir meno è proprio la scomparsa irrimediabile e definitiva di un senso o di un significato che rendeva possibile una certa risposta emotiva, e che illuminava con la propria luce, trasfigurandola completamente, l'intera situazione vissuta.

Quello che resta è, per così dire, il "cadavere di una situazione": lo spirito che animava la situazione è scomparso irrimediabilmente, rendendo ormai impossibili vissuti emozionali di un certo tipo.

Lo stesso può capitare quando muore un'intera fase della nostra vita o un frammento di storia personale, come quando sentiamo dire che è morta "una parte di me". Una serie di azioni e di situazioni vissute *non risplende più*: si è irrigidita e opacizzata, perdendo la ricchezza significativa che prima la trasfigurava.

Ancora, può morire un particolare sentimento, per esempio l'amore per una certa persona. In questo caso tutto può continuare a procedere come prima sul piano delle cose fatte e delle azioni esteriori, eppure "qualcosa" è fuggito inesorabilmente, "qualcosa" che rendeva possibile una certa reazione emozionale ed emotiva, alimentandola e nutrendola: è venuta meno l'"anima" di un rapporto umano, la quale, con la sua pura luce atemporale e non diveniente, illuminava e stabilizzava l'inquieto divenire degli eventi e delle esperienze.

In definitiva, può morire solo ciò che è pervaso dall'immaterialità reale di un *senso* e di un *significato*, allorché un tale significato, di per sé decisivo ed essenziale, scompare definitivamente, lasciando, dietro di sé, uno scenario vuoto e freddo.

E' quello che può succedere anche al *mondo*, o a un mondo particolare: quando il mondo (o un mondo) diviene insensato, quando esso si trasforma nel deserto del significato, ci troviamo di fronte a una pura massa estesa di oggetti e di eventi "senz'anima": di fronte a noi, allora, c'è il grande cadavere di un mondo senza senso, di un mondo dove tutto è come prima, dove tutto funziona come prima, ma dove *nulla* è più come prima.

4. *La morte degli organismi biologici. Ancora sulla vita come essenza qualificata immateriale (ripresa e completamento della tematica del capitolo precedente)*

Nel capitolo precedente ci eravamo soffermati a considerare la vita in senso strettamente *biologico*, e avevamo visto che, in realtà, quest'ultima non si presenta mai allo stato puro, perché in realtà non esistono esseri vivi *soltanto* biologicamente: la vita è un fenomeno generale dotato di interiorità e di profondità ontologica, e se, talvolta, sembra non possedere profondità, è perché mostra un *basso* gradiente di intensità che, confrontato con gradienti più espressivi e profondi, viene giudicato poco espressivo e superficiale.

Tornando ora alla nostra fenomenologia della morte, anche qui possiamo dire che, mentre può morire tutto ciò che è abitato dall'intensità immateriale di uno "spirito", di un senso e di un significato, la morte riguarda *anche* gli organismi biologicamente viventi: anche in questo caso accade che una pura intensità significativa, più o meno "fresca", sorgiva e spontanea, abbandona inesorabilmente il sostrato materiale, lasciando, come residuo, elementi soltanto cosali-eventuali.

Ci eravamo chiesti, nel capitolo precedente, cosa differenzia la vita in senso biologico dalla vita intesa come fenomeno lato e generale: si trattava di una differenza del *modo dell'abitare*, nel senso che gli organismi biologici sono, a differenza degli oggetti e degli eventi inanimati, *aperti allo spirito*, nel senso che essi non sono soltanto trasfigurati estrinsecamente (circonfusi) dall'intensità del significato, ma sono anche *trasformati intrinsecamente* (inabitati) da quest'ultima, per cui negli organismi viventi la pura immaterialità dei fenomeni spirituali manifesta un *potere attivo di azione e di trasformazione della materia* che invece manca completamente a tutto ciò che non riguarda l'ambito biologico.

Ora, anche la morte, quando viene intesa nel senso del *decesso* degli organismi viventi, non significa solamente il venir meno di un'intensità significativa essenziale che si ritrae dagli oggetti e dagli eventi lasciandoli strutturalmente inalterati (come quando, ad es., muore il senso e il significato del mondo o di un'esperienza): in questo caso il venir meno della pura intensità della vita comporta anche una *trasformazione radicale della morfologia degli oggetti e degli eventi residuali*.

Colpisce, nell'essere *biologicamente* vivente, l'*unità profonda* che lega insieme e, per così dire, assorbe in sé tutti i suoi componenti, un'unità "immateriale" e operante che non può ridursi ad alcun costituente definito.

Ebbene, al momento del decesso quest'unità "svapora", "evapora" tutta d'un tratto, e a questo punto le parti dell'aggregato cominciano a disaggregarsi e ad andarsene ognuna per suo conto.

Certo alla morte di un organismo biologico qualcosa di "meccanico" (in senso lato) si arresta: Il cuore si ferma, il flusso di ossigeno alle cellule si interrompe, ecc.

Ma non avviene *soltanto* questo, perché, fenomenologicamente parlando, l'evento del decesso non mai viene vissuto come una rottura in senso più o meno "meccanico", ma sempre come la scomparsa di qualcosa di essenziale e di fondativo.

Al contrario la rottura di ciò che è meccanico e inorganico non viene mai vissuta come lo scomparire di un'essenza qualificata.

Una macchina guasta non è *essenzialmente* diversa da una macchina che funziona: è, più o meno, la stessa macchina che ora non riesce a muoversi mentre prima si muoveva.

Non avrebbe invece alcun senso, e suonerebbe paradossale e grottesco, affermare che un essere vivente "funziona", "va", mentre un morto "non funziona" o "non va più": qui il movimento che si interrompe, il "guasto" più o meno meccanico, è la causa efficiente della scomparsa di qualcosa di essenziale che prima c'era e che ora non c'è più.

In questo caso la vita degli organismi biologici è proprio ciò che *anima* un corpo prima inorganico. Si tratta di una gravidanza significativa che abita gli spazi senza occuparli, e che è irriducibile a qualsiasi struttura articolata che organizzi un qualche tipo di movimento (altrimenti non ci troveremmo di fronte a qualcosa di vivo, ma a una macchina supercomplessa, priva di autentica interiorità): essa non è un modo di muoversi e di "funzionare" dell'estensione, ma un'essenza qualificata immateriale che trasfigura e trasforma *totalmente* l'intera estensione inorganica.

Tornando, infine, alla morte intesa come decesso degli organismi biologici, possiamo dire che essa è un caso particolare della morte come fenomeno lato e generale, della morte intesa come scomparsa della pura intensità significativa della vita dal contesto dei corpi, degli oggetti, delle situazioni e degli eventi: l'unica differenza è che, nel caso del decesso degli organismi viventi, questa scomparsa non provoca solo una loro "disanimazione" estrinseca ed esteriore, ma implica un'alterazione radicale, una degenerazione grave della stessa *struttura* di ciò che muore.

LA LUCE

1. *La luce, il significato e le realtà immateriali*

Descrivendo e analizzando i fenomeni di cui si occupano queste ricerche, non può passare inosservato un loro aspetto notevole e rilevante: mi riferisco alla *luminosità* come caratteristica tipica di *ogni* realtà immateriale.

Non c'è fenomeno spirituale che, in un senso che si tratterà di approfondire e di esplicitare, non sia in qualche maniera "luminoso", ossia che non *risplenda* di un chiarore che, ovviamente, non potrà essere inteso in senso puramente fisico-naturale.

Tutto ciò che è vivo e significativo è, a suo modo, (più o meno) *chiaro e brillante*. Luminose sono le persone quando assurgono a un sufficiente livello di trasparenza e di presenza a se stesse, luminoso è qualsiasi fenomeno *bello* ed espressivo, perché, come si ricorderà, la bellezza è sempre connessa a una sorta di luce che risplende.

Non è possibile, dunque, fare a meno di notare una connessione necessaria, e non puramente estrinseca e casuale, tra le realtà immateriali, il significato e la luce.

Anzi, il nesso è talmente stretto, talmente intimo, che ogni *soggetto* costituisce, nel grande firmamento del mondo, in qualche maniera una *stella* che, come tutte le stelle, *brilla* e *rifulge* di iridescenze proprie e autonome.

Gli oggetti e gli eventi, dal canto loro, possono essere *autenticamente* significativi, e dunque autenticamente *luminosi*, solo se vengono permeati e trasfigurati dai soggetti e dalle realtà immateriali: di per se stessi non lo sono mai, a meno di non intendere la loro luminosità in un senso specificamente e meramente fisico-ottico.

In questo capitolo, dunque, noi cercheremo di esplorare il fenomeno della *luce* inteso in senso lato e originario.

Varranno, per la luce, le stesse considerazioni svolte a proposito della vita: così come quest'ultima non può restringersi e identificarsi soltanto con ciò che è vivo in senso biologico, allo stesso modo il fenomeno originario della luce non dovrà essere limitato a ciò che è luminoso in senso fisico-naturale.

Si tratterà di descrivere, aprendo bene gli occhi della nostra sensibilità complessiva, le caratteristiche della luce intesa anche come fenomeno spirituale, considerandone la realtà e l'immaterialità.

Dovremo inoltre cercare di capire se la luce, considerata in senso lato e originario, sia una semplice qualità, un semplice attributo delle realtà immateriali, oppure se essa sia un *soggetto* autonomo e peculiare, in grado di compenetrarsi e di fondersi totalmente con gli altri soggetti e con gli altri fenomeni spirituali che abbiamo, nelle pagine precedenti, descritto e analizzato.

2. *La luce come fenomeno spirituale: la sua realtà e la sua immaterialità*

Ci sono fenomeni che, dall'inizio dei tempi, si sono presentati all'uomo nella loro globale e compiuta originarietà.

Questi fenomeni si manifestavano, anzitutto e prima di ogni riflessione critico-analitica, come aspetti che coinvolgevano ogni livello e ogni stratificazione del mondo e della realtà: fenomeni di tal genere sono, ad esempio, la *vita* e la *luce*.

E' solo dopo il lungo lavoro restringente e "prosciugante" operato dalla mente logico-analitica che questi fenomeni si sono *ridotti* a specifici e limitati elementi dell'ambito fisico-naturale, inteso come insieme di *fatti* di natura rigorosamente definibili, misurabili e quantificabili.

Parlare della luce intesa come fenomeno lato e originario, dunque, significa riferirsi alla luce come *essenza* generale e universale la quale può, per così dire, "incarnarsi" in qualsivoglia materia particolare (così come la vita può riguardare gli organismi biologici, ma anche qualsiasi fenomeno che sia intensamente espressivo e significativo).

Per questo è possibile parlare di luce *ad ogni livello*, come essenza che prescinde dalla materia in cui di volta in volta si realizza.

C'è insomma un significato della luce che non dipende dal sostrato particolare in cui esso si incarna, come c'è un significato del mare e del cielo come forme indipendenti dalla materia di cui essi sono composti (il mare può essere quello "vero e proprio", ma anche un mare di guai o un mare di nuvole, il cielo può anche essere l'empireo dei santi e dei beati o il cielo ultramateriale del paradiso o della speranza).

Il nostro compito sarà cercare di descrivere la natura e le funzioni della luce intesa come fenomeno universale e originario, per svolgere, oltretutto, anche una comparazione tra la luce intesa in senso spirituale e immateriale e la luce relativa ai contesti della fisica.

Tanto per cominciare osserviamo che, sovente, gli aggettivi "luminoso", "trasparente", "chiaro" o "splendente", vengono adoperati in ambiti che travalicano ampiamente il contesto dell'ottica.

Si può parlare, ad es., di un sorriso luminoso, di un volto splendente di ricca e rutilante vitalità; uno sguardo carico di espressione non può esimersi dall'irradiare una *luce* profonda e intensa; uno splendore terso, trasparente, è quello emanato dalle note delle opere clavicembalistiche di J.S.Bach, mentre una luce materica, impetuosa e torbida può legarsi ad altre tipologie di espressione musicale, ecc.

L'aspetto interessante è che è impossibile non considerare, in senso lato e generale, luminoso, qualcosa che è, in qualche modo, espressivo e significativo - e, in tal senso, possono rifulgere di "luce oscura" anche contenuti che, talvolta, appaiono "demoniaci" e poco rassicuranti (perfino le tenebre, a loro modo, certe volte risplendono).

Parliamo, dunque, di "luce spirituale o immateriale", in tutti i casi in cui si mostra uno splendore, o un chiarore, che *soltanto la sensibilità complessiva di tutto l'essere personale può notare e cogliere* coi suoi "sensori finissimi"; mentre la luminosità spirituale non potrà mai, in linea di principio, essere captata o rilevata dagli organi di senso considerati soltanto di per se stessi, oppure da macchinari sperimentali specificamente predisposti. Così è in via di principio impossibile che un sensore localizzato, naturale o artificiale che sia, capti e rilevi il gradiente di luminosità spirituale di un brano musicale, di un sorriso vivo ed espressivo, o di uno sguardo profondo (a meno di non immettere, nel macchinario, determinate associazioni già prestabilite).

In questo senso lo splendore spirituale è *immateriale*, poiché, pur abitando e trasfigurando l'estensione del sostrato fisico o energetico, non è mai riducibile ad esso, appartenendo ad un piano ontologico specifico e peculiare.

Un tale fenomeno, oltre che immateriale, è *reale*: infatti esso non è riducibile ad alcun *evento* dell'esperienza semplicemente interna di un soggetto, e ad alcun *oggetto* mentale, anche se può permeare e trasfigurare, oltre ad altri elementi, eventi e oggetti appartenenti all'ambito, sostanzialmente chiuso e "lacustre", della mente e della soggettività.

Ad es., lo splendore spirituale di una melodia suggestiva ed espressiva è una caratteristica *della melodia*: esso appartiene *alla melodia*, come un puro *quid* che la abita e la permea, *quid* che non può mai essere *pensato di per sé*, come invece accade per gli oggetti mentali (a meno di non confonderlo col *concetto* di splendore immateriale, ma allora il discorso è ben diverso); allo stesso modo, non si tratta in questo caso di un sentimento, o di uno stato d'animo, intesi come eventi dell'esperienza interna di qualcuno, perché, semmai, i sentimenti e le emozioni che qualcuno può provare sono reazioni *causate dallo splendore* – il quale, tra l'altro, può anche non causare un bel niente in un animo freddo,

chiuso e insensibile, e ciò nonostante continua a costituire una caratteristica *reale* della melodia.

3. *La funzione della luce, sia in senso fisico-naturale che in senso immateriale e spirituale: luce luminosa e luce oscura*

A tutti i livelli la funzione della luce è quella di *aprire uno spazio*, di renderlo visibile e quindi esperibile ed esplorabile.

In una stanza buia noi avvertiamo la presenza degli oggetti, ma la condizione non è ancora quella di una completa apertura, mentre quando accendiamo la luce abbiamo agio di esplorare in lungo e in largo lo spazio tutt'intorno: l'apertura prima solo avvertita ma per così dire soffocata dal buio ora la possiamo percorrere in modo agevole e deciso.

La luce allarga, dilata, vitalizza un'apertura prima solo intuita ma in qualche modo bloccata e non ancora pienamente vivibile (non completamente esperibile).

A questo punto, tuttavia, ci imbattiamo nella differenza tra la luce in senso puramente fisico-ottico e la luce intesa in senso spirituale e immateriale.

La luce fisico-ottica, finché è considerata *di per sé*, ossia solo in quanto tale, apre uno spazio *mondano e naturale*, cioè aperto solo all'interno del mondo della materia-energia organizzata, ma sostanzialmente chiuso ad altre dimensioni e ad altri livelli ontologici.

Se la luce è solo e soltanto ottica, essa può anche essere fortissima e accecante ma, sostanzialmente, *non comunica nulla di più rispetto alla propria luminosità "nuda e cruda"*, cioè rispetto al proprio gradiente di luminescenza inteso in senso fisico.

Anzi, una luce accecante e inespressiva, puramente neutra, può essere in realtà del tutto *opaca e chiusa*, nel senso che può non comunicare niente, ma proprio niente di significativo ed espressivo.

Il livello fisico-naturale, nel momento in cui viene considerato *solo di per se stesso*, è sostanzialmente *chiuso*, ossia esprime soltanto (di per sé preso e considerato) la dimensione interna del mondo come caverna, come se il mondo naturale fosse, per così dire, una grande stanza isolata da pareti opache, non ancora permeate dal valore del significato.

Quando invece si passa al livello della *luce immateriale e spirituale*, quest'ultima può, improvvisamente, permeare e trasfigurare la luce fisico-ottica, in modo che quest'ultima *si illumini a sua volta* di un significato espressivo: si ottiene così una *luce luminosa*, mentre la luce intesa in senso soltanto ottico può essere anche del tutto *oscura* dal punto di vista

espressivo e significativo (e in fondo la luce solo naturale non è mai, in realtà, veramente e fino in fondo luminosa, dunque non realizza pienamente l'essenza significativa della luce). Inoltre la luce spirituale può anche permeare e trasfigurare dati sensibili *non ottici*, per esempio materiale acustico (suoni) o altro: si dice infatti che è "luminosa" anche l'espressione di un volto sorridente e sincero, oppure può essere chiaro e luminoso un brano musicale.

Il "gradiente di luminosità spirituale" può anche essere molto alto nel momento in cui è basso e si attenua il gradiente della luce ottica, come nel blu espressivo e quasi-notturno del crepuscolo, dove i fiori sembrano risplendere di un'eloquente intensità, saturi e ricolmi di significato.

La luce espressiva delle stelle, di per se stessa fioca e tenue in senso puramente naturale, è densa e carica di significazioni spirituali e immateriali.

Ma può anche accadere che una luce forte e intensa, come quella del sole improvviso in uno squarcio di nubi, sia attraversata e trasfigurata dal significato.

E' dunque evidente che la luce intesa in senso spirituale *non coincide con la luce intesa in senso puramente fisico*, e che quest'ultima può o meno, a sua volta, essere illuminata dalla luce spirituale: può così esserci una "luce luminosa e significativa" oppure una "luce oscura e inespressiva".

Ora, qual è la funzione della luce intesa in senso immateriale e spirituale?

E' la stessa di quella fisica, *ma relativamente ad un più alto ed elevato livello di realtà*.

Anche in questo caso, infatti, la luce "apre uno spazio verso...", schiude qualcosa "in direzione di...", per cui ogni *senso* è appunto una "freccia", una direzione.

Lo spazio naturale come pura estensione *chiusa* (la caverna del mondo, il mondo-caverna) viene attraversato da un varco e da uno "spiraglio", per cui esso *si apre a sua volta* lasciando entrare l'intensità del significato: in questo caso lo spazio mondano comincia a respirare, mentre considerato di per se stesso esso è claustrofobico e soffocante (anche se, forse, sono pochi i casi in cui viene considerato soltanto di per sé).

La *bellezza*, in questo senso, è spiritualmente *luminosa*: essa è un'*apertura*, un varco profondo e trasparente verso...verso cosa o verso dove? Nessuno lo sa, tuttavia la bellezza è una continua comunicazione con un "al di là", in qualsiasi senso si voglia intenderlo, o meglio inteso in senso lato e misterioso (non si tratta certo dell'al di là codificato e canalizzato dalle religioni costituite): se qualcosa è bello, esso non è più solo e soltanto un oggetto e un evento che coincide con i propri limiti e con le proprie

caratteristiche definibili, e dunque esso risplende e si trasfigura in un'*apertura* di senso ariosa, illimitata e viva.

4. *La profondità ontologica della luce spirituale: il suo significato misterioso e ineffabile*

La luce immateriale e spirituale, al contrario di quella che appartiene al contesto mondano della fisica e dell'ottica, è un fenomeno ontologicamente denso e profondo: essa contiene una ricchezza significativa che non può mai diluirsi e disfarsi in ciò che può essere detto e definito, oppure in ciò che si mostra compiutamente e totalmente.

Ciò che è *immaterialmente* risplendente e luminoso è pregno di un senso, di un significato, che non si rivela nel qui-e-ora della dimensione mondana, di un significato che non può ridursi a un oggetto, a un evento, o a un fatto direttamente constatabile.

Così la luce spirituale reca con sé, per dirla con J.L.Borges, "l'imminenza di una rivelazione che non si produce", come se essa annunciasse la presenza di un astro significativo il quale non è ancora visibile, celandosi oltre l'orizzonte in un punto da cui, tuttavia, si diramano i suoi raggi.

Ciò che risplende di fulgore spirituale *si apre a qualcosa che supera i suoi costituenti definibili in termini di oggetti e di eventi che sono fatti in un certo modo*: altrimenti esso non risplenderebbe, perché lo splendore implica l'autotravalicarsi di ciò che risplende, il suo superamento come contenuto definito e (de)limitato.

Se la luce immateriale e spirituale si ritrae dal mondo e dalle cose, allora le cose del mondo *si chiudono nelle proprie morfologie*, coincidendo coi propri limiti, irrigidendosi e raggelandosi. Il mondo stesso infine si rinserra e si irrigidisce, diventando una sorta di prigione senza via d'uscita: è, questo, ciò che succede a un mondo senza senso, a un mondo che si è trasformato nel deserto del significato.

Un mondo insensato è un mondo privo di luce espressiva e significativa: esso è un mondo solo e soltanto esteso, che ha perso ogni forma di intensità immateriale e spirituale.

Un mondo sensato e significativo, invece, è un mondo *aperto*, nel senso che esso è trasparente ed è *promettente*, poiché può essere vissuto come un trampolino di lancio verso dimensioni ignote ma positivamente feconde e attraenti: un mondo non può essere significativo se non è in qualche maniera luminoso, se esso non *risplende* di un chiarore che lo supera e lo oltrepassa come insieme di strutture e di oggetti che, di per se stessi, inevitabilmente sono quello che sono, coincidendo con i propri limiti e con i propri costituenti definiti.

Per questo la luce spirituale e immateriale *apre la caverna del mondo*, donando al mondo una possibilità libera che gli permette di vivere e di respirare.

La luce spirituale, dunque, avvolgendo e trasfigurando le cose significative, le ricomprende e le inserisce in un orizzonte ampio e vasto, la cui ricchezza non è mai totalmente svolta e dispiegata nella datità visibile.

Il problema è che il “luogo” indicato e adombrato dalla luce immateriale non è mai interamente comprensibile e definibile: la densità ontologica e la ricchezza del chiarore spirituale fanno sì che quella spirituale sia sempre una luce *profonda*, che contiene, incapsulate nella propria enigmatica espressività, ampiezze non rivelate.

Tuttavia la luce immateriale di cui andiamo discorrendo è, oltre che profonda, al contempo *chiara e tersa*: essa, anche se non rivela interamente ciò che promette, è *affidabile e non ambigua*, perché, in fondo, noi sentiamo che ciò che è *veramente* significativo non può mai essere in ultima analisi torbido e traditore, poiché esso promette un'integralità positiva in grado di superare ogni male transitorio e momentaneo - la linea dell'ultimo orizzonte è sempre limpida e azzurra, mentre ogni foschia, o ogni nube minacciosa, è pur sempre un elemento che si interpone *fra* l'osservatore e l'orizzonte celeste.

A questo proposito è interessante notare una sorta di rovesciamento del rapporto tra la luce e le cose illuminate, nel momento in cui si passa dalla luminosità fisico-ottica al chiarore spirituale e immateriale.

Nell'ambito puramente mondano e naturale la trasparenza e il chiarore della luce *otticamente* intesa sono, in fondo, semplici *mezzi* per riuscire a vedere e a notare le forme e le strutture che occupano lo spazio circostante, e che si distendono nell'ambiente fisico-naturale: in questo caso la luce è un mezzo, mentre la visione delle forme è il fine.

Se noi invece ci eleviamo al piano ontologico spirituale e immateriale scopriamo che, al contrario, sono le strutture e le morfologie ad essere i mezzi adoperati per richiamare una luce di per sé tersa e limpida, ma anche enigmatica e misteriosa: in questo caso il fine, lo scopo ultimo delle belle forme, è *proprio il manifestare un chiarore e una trasparenza di per se stessi espressivi e significativamente ricchi*, i quali superano ontologicamente le forme in direzione di una semplicità ineffabile superiore ad ogni struttura e ad ogni morfologia possibile.

E' come se, sul piano ontologico dello spirito e delle realtà immateriali, il rapporto tra luce e strutture si invertisse rispetto al piano del mondo fisico e naturale: in quest'ultimo le forme sono più importanti della luce, mentre nel primo la luce le oltrepassa con la sua

chiara e tersa ricchezza ontologica, promettendo misteriose vastità che, pur essendo a noi sconosciute, mai potranno risultarci nemiche.

5. *La luce spirituale è un soggetto, e non una semplice qualità, o un semplice epifenomeno accidentale*

Dunque abbiamo visto che la luce, intesa come fenomeno lato e originario, è ciò che *apre* uno spazio: se si tratta della luce come fenomeno fisico-naturale l'apertura non è mai compiuta e totale, poiché è un'apertura soltanto intramondana, nel senso che il mondo di per sé *resta chiuso*, come una grande stanza isolata dalle pareti opache e non trasparenti. Al contrario, se noi passiamo al piano della luce spirituale e immateriale - intesa come fenomeno *reale* che può essere notato e rilevato soltanto dalla sensibilità complessiva di tutto l'essere personale - allora i fatti del mondo, e il mondo stesso come insieme di tutti i fatti esistenti, *si aprono a loro volta*, trasfigurati da un chiarore, da una trasparenza tersa e limpida, che li supera in una direzione misteriosa che nessun linguaggio umano può esplicitare e definire.

Per questo la luce spirituale è sempre in qualche modo *oltremondana*, poiché ciò che risplende di senso e di significato non coincide mai con i limiti della propria morfologia e della propria struttura, il che vale anche per il mondo nella sua totalità, il quale, come ogni altra cosa, può avere un *senso* solo se si travalica in direzione di un *quid* che lo oltrepassa (in realtà nulla può avere un senso se viene considerato solo di per se stesso e in se stesso).

Il fenomeno, reale e immateriale, della luce significativa e spirituale, se correttamente descritto e analizzato nelle sue caratteristiche, non può ridursi a una semplice qualità, o a un semplice predicato, delle cose, degli oggetti, degli eventi e dei fatti.

Il perché lo si può facilmente intuire, evitando di continuare a ripetere le caratteristiche fenomenologiche dei soggetti e delle qualità che, a questo punto delle nostre ricerche, dovrebbero risultare ben chiare.

La luce spirituale e immateriale, a differenza di quella fisico-ottica, è dotata di una *profondità ontologica* che le qualità e i predicati, intesi come fenomeni reali e concreti e non come astrazioni logico-linguistiche, non possono possedere.

Si tratta di un puro *quid* senza struttura e senza morfologia, significativamente intenso e inesteso, che abita l'estensione delle cose e degli eventi senza tuttavia occuparla: ovviamente la sua intensità non può appartenere alle forme e alle tipologie dell'intensità di

ordine fisico-naturale, perché, nel caso della luce immateriale, si tratta dell'intensità del senso e del significato, la quale non può produrre effetti di alcun genere sul piano della causalità fisica.

Lo splendore spirituale, come tutti i soggetti, è un *quid* decisivo e "sostanziale", nel senso che esso è, come il nucleo incandescente di una stella, perfettamente *autocentrato*.

Apparentemente sono gli eventi e gli oggetti che risplendono immaterialmente a costituire un centro in se stessi: ma in realtà, a ben guardare, qui la vera centralità decisiva è proprio costituita dalla luce espressiva che li permea e li trasfigura - la luce spirituale racchiude, anche se in modo sobrio e riservato, nella propria espressività una *compiutezza* definitiva.

E' come se ciò che *risplende* di senso e di significato fosse immerso in un "campo immateriale" che contiene, nella propria pregnanza espressiva, *tutto* il dicibile e l'indicibile, in modo supercompatto e non diluito: questa supecompattezza supera qualsiasi rarefazione logico-linguistico-concettuale, e si intuisce come un *quid* che lampeggia istantaneamente senza distendersi in alcuna struttura di parti sincroniche e compresenti.

Nel chiarore immateriale e significativo che permea e trasfigura i fatti del mondo c'è *tutto* ciò che può essere detto o compreso nel passato, nel presente e nel futuro, anche se, naturalmente, questa totalità si avverte in modo inesplicito, come una sorta di densità espressiva tacita e silenziosa.

Lo splendore spirituale apre la caverna del mondo, la quale, a questo punto, appare scompensata rispetto a un centro significativo che la attira verso di sé e la supera: questo centro fondante e decisivo, tuttavia, è *nello stesso splendore* che, qui e ora, ricomprende e pervade i fatti, permettendo che gli animi aperti e sensibili li considerino, appunto, in una nuova luce.

LO SFONDO METAEMPIRICO

1. Dio e il divino dal punto di vista fenomenologico

Siamo giunti all'ultimo esempio di realtà immateriale che ci proponiamo di ritrarre e di mostrare, analizzandone gli aspetti più salienti e notevoli.

Evidentemente continueremo col nostro approccio fenomenologico e *descrittivo*: qui non si tratta di spiegare assolutamente niente, ma soltanto di *descrivere* ciò che si mostra, nella sua evidenza immediata, alla sensibilità originaria e globale dell'intera persona.

In quest'ultimo capitolo ci confronteremo con la tematica *religiosa*, senza perderci nelle tortuose vie delle discussioni e delle eventuali dimostrazioni razionali dell'esistenza o dell'inesistenza di Dio, le quali altro non fanno che chiudere gli occhi della sensibilità complessiva per aprire quelli mentali, ricreando, nell'oscurità tetra e incolore di un grigiastro e diafano "schermo ideale", un *altro* mondo che non è quello unitario, globale e reale in cui tutti noi concretamente viviamo.

Ora, dal punto di vista della semplice descrizione fenomenologica, la prima distinzione che occorre fare è quella tra ciò che le religioni monoteistiche chiamano *Dio*, e ciò che in senso lato può, grosso modo, essere chiamato *divino*.

I due fenomeni, che a prima vista potrebbero essere identificati, sono in realtà assai diversi.

Infatti, se dovessimo classificare *Dio* come fenomeno, se dovessimo cioè dire in quale classe di fenomeni rientra, non c'è dubbio che esso si appaleserebbe e si mostrerebbe come un *oggetto mentale*.

Anche se Dio, come ente sommo e massimo, non può essere in alcun modo *immaginato*, esso è comunque, *prima di tutto e immediatamente*, un contenuto di pensiero del genere umano, cioè un oggetto ideale che può essere visto, o per lo meno intravisto, solo dall'occhio mentale, così come si può vedere un concetto o una definizione puramente logica.

Un tale concetto può poi scadere nel contesto sensibile dell'*immaginazione*, nei casi in cui, in qualche maniera, la fantasia popolare prova a *immaginarsi* un tale essere, ritraendolo in forma mitica o mitologica, ecc.

Detto in altri termini, l'unico contesto in cui Dio può essere trovato è l'ambito delle coscienze e delle menti del genere umano, in cui appare per lo meno il suo *concetto*, cioè un contenuto mentale che ha tutte le caratteristiche degli *oggetti ideali*, nel senso che, come tutti gli oggetti, esso è considerabile di per se stesso, è chiuso e impenetrabile ad altri oggetti, ed esibisce una struttura di parti com-presenti nello spazio logico o mentale - come quando, ad es., definiamo Dio come "l'essere di cui è impossibile pensarne uno maggiore", secondo la nota definizione di Anselmo d'Aosta e della teologia razionale classica.

A questo punto, tuttavia, ci imbattiamo nella differenza tra coloro che affermano e coloro che negano l'*esistenza extramentale* di Dio.

Secondo chi nega la sua esistenza Dio si limita a coincidere col concetto, con l'idea o con l'immagine mentale, che di Dio hanno gli uomini, mentre chi crede alla sua esistenza nega una tale coincidenza: per il credente, per chi nutre un'autentica e viva fede in Dio, quest'ultimo non si identifica col suo concetto ed è irriducibile a un oggetto mentale, mentre per l'ateo il problema si risolve senza tante complicazioni, semplicemente *identificando* Dio col suo concetto, con la sua immagine o con la sua idea.

In altri termini, il credente ritiene che Dio sia inconcepibile dall'intelletto limitato dell'uomo, che sia impossibile coglierne l'infinita e inesauribile ricchezza della sua più profonda essenza, e che il suo concetto sia soltanto una sorta di segno, di simbolo, per *significare* una realtà assoluta extraconcettuale, inimmaginabile e inconcepibile, che esiste eminentemente fuori dalla coscienza e dalla mente.

La teologia razionale ha anche provato a *dimostrare* che al concetto o all'idea di Dio debba *corrispondere* un ente effettivamente esistente al di fuori dalla mente umana, anche se l'essenza intima e profonda di un simile ente resta quasi totalmente sconosciuta, e non può essere irretita e carpita da alcun umano concetto.

Ora, a noi non interessa affatto capire se, sul piano logico o dimostrativo, abbia un qualche senso ritenere valide o invalide le prove per dimostrare l'esistenza di Dio.

Per adesso ci interessa una cosa molto più semplice: ci interessa semplicemente *mostrare* che Dio *appare* nel contesto, chiuso e "lacustre", delle menti umane, sotto forma di un concetto, di un'idea, di simboli o di eventuali contenuti immaginari, a cui può eventualmente corrispondere un ente extramentale di per sé sconosciuto, il quale nel mondo reale *non appare*.

Non appare alcun fenomeno, "là fuori" nel mondo concreto in cui l'uomo agisce e opera, che possa in qualche maniera corrispondere all'idea o al concetto di Dio, tanto è vero che

all'effettiva esistenza di Dio possiamo solo *credere*, sperando che qualcosa di reale, in un contesto altro e sconosciuto, possa in qualche maniera corrispondere a ciò che appare nella chiusura della nostra coscienza.

Siccome a noi interessano solo i *fenomeni*, i quali non possono non apparire perché altrimenti rinnegherebbero se stessi, decidiamo di sospendere ogni possibile giudizio sull'eventuale esistenza di ciò che travalica il contesto fenomenico del mondo originario e globale che si offre e si manifesta alla sensibilità complessiva degli esseri personali.

Dal punto di vista *fenomenologico*, dunque, Dio si mostra *soltanto* come un contenuto di coscienza, come qualcosa che appare *soltanto* nel contesto concettuale o immaginario degli esseri umani.

Molto diverso da Dio inteso come oggetto immaginario o ideale, invece, è il fenomeno del *divino* o del *numinoso*.

Gli uomini, da tempo memorabile, hanno avvertito e notato con la loro sensibilità originaria e complessiva, che in certi luoghi, o in certi spazi o situazioni, si manifesta una *presenza solenne, misteriosa e significativa*, la quale permea e trasfigura certi ambienti *senza identificarsi con la sommatoria degli oggetti, degli eventi e dei fatti rilevabili e definibili*, come se *attraverso* certi contesti si manifestasse un'*eccedenza di significato* irriducibile ad alcun ente specifico e particolare.

La percezione di una simile presenza significativa ha dato origine alla differenza tra luoghi sacri e luoghi profani, dove per "sacro" si intende uno spazio in cui la causalità naturale è sospesa e superata da un piano ontologico superiore ed enigmatico, che, improvvisamente, irrompe nell'ambito fisico-naturale acquietando la sua efficienza pragmatica, e mettendo a tacere, in un silenzio carico di senso e di espressività, ogni voce prosaica e mondana.

Ebbene, secondo ciò che intendiamo mostrare in questo capitolo, una simile ultrapresenza, irriducibile a qualsiasi entità di ordine definito e particolare, costituisce un *fenomeno reale e immateriale che si manifesta concretamente nel mondo*, e che non è in alcun modo riducibile a un oggetto ideale o a un evento dell'esperire interno di questo o quel soggetto, costituendo uno *sfondo invariante e metastorico* che, al massimo, può essere più o meno avvertito dalle varie soggettività, le quali costituiscono, per così dire, "sistemi di chiuse e di paratie" che possono di volta in volta aprirsi o serrarsi, notando o non notando un tale sfondo, oppure notandolo in misura più o meno vivace e marcata.

Un simile fenomeno non deve assolutamente venire confuso con Dio inteso come oggetto immaginario o mentale, poiché un simile oggetto si manifesta nel chiuso delle menti e

delle soggettività, mentre ciò che decidiamo di chiamare *sfondo metaempirico* non è un oggetto ideale, non è un concetto né un contenuto dell'immaginazione o della fantasia, ma ha tutte le caratteristiche delle nostre ormai ben note realtà immateriali, le quali abitano l'orizzonte dei fatti del mondo esterno e concreto.

2. La "radiazione metaempirica di fondo"

Vorrei cominciare questo paragrafo ricordando al lettore la vicenda di una delle più importanti scoperte scientifiche del ventesimo secolo.

Questa scoperta riguarda l'ambito del mondo fisico-naturale, e non ha alcun rapporto con le realtà immateriali di cui ci andiamo occupando: tuttavia, useremo un simile riferimento al mondo fisico come metafora per parlare di un fenomeno analogo che riguarda, però, un diverso e più elevato piano ontologico.

Ebbene, nel 1965 i fisici americani Penzias e Wilson scoprirono che l'universo è riempito dalla cosiddetta *radiazione cosmica di fondo*.

Questa scoperta fu del tutto casuale. I due scienziati stavano studiando le proprietà del rumore radio dovuto all'atmosfera, nell'ambito di un progetto di costruzione di un satellite per telecomunicazioni. Essi rilevarono un "disturbo" uniforme alle frequenze delle microonde che non poteva essere dovuto ad alcun rumore strumentale, o ad alcuna sorgente radio nota. Il segnale era isotropo, ovvero la sua intensità era sempre la stessa, indipendentemente dalla direzione verso cui si puntava l'antenna.

Dopo un'attenta analisi i due fisici giunsero alla conclusione di avere individuato una radiazione di fondo di natura extraterrestre.

Fu un gruppo di fisici teorici dell'università di Princeton a capire immediatamente che il disturbo scoperto era in realtà il calore residuo del Big Bang, cioè dell'esplosione primordiale che, secondo le attuali teorie cosmologiche, ha dato origine all'universo.

Il mondo fisico è permeato e totalmente riempito da questa radiazione di fondo, la quale non proviene da alcun evento definito e particolare che si possa trovare attualmente nel cosmo.

Ora, l'aver ricordato questa scoperta è a nostro avviso molto interessante perché *qualcosa di simile avviene su un piano ontologico completamente diverso*, cioè sul piano spirituale delle realtà immateriali.

E' cioè possibile, in un certo senso, parlare di una "radiazione metaempirica di fondo" che permea l'intero universo fisico tralucendo *attraverso* di esso: si tratta della *presenza*

misteriosa e significativa che eccede e supera qualsiasi fenomeno definito e qualsiasi significato specifico e determinato, che la nostra sensibilità complessiva è in grado di cogliere in certe situazioni e in certi ambienti i quali, come “antenne”, in qualche modo la captano e la richiamano.

Una simile presenza è del tutto *immateriale*, poiché non è percepibile da alcun sensore specifico naturale o artificiale, da alcun organo di senso localizzato e da alcun macchinario appositamente predisposto: solo i “sensori dell’anima” sono in grado di notarla e di avvertirla in modo perfettamente chiaro e distinto, anche se in certe condizioni interiori ed esteriori ben precise – come a dire che le “antenne” devono essere accuratamente predisposte e orientate per ottenere una buona ricezione.

Come la radiazione cosmica di fondo, anche quella metaempirica è sostanzialmente isotropa, nel senso che, non provenendo da alcuna sorgente localizzata e definita, è, come tutte le realtà immateriali, *onni e non localizzata*: se viene recepita più in alcune situazioni e meno in altre, ciò è dovuto a certi oggetti, eventi o fatti del mondo i quali, come vetri smerigliati più o meno trasparenti e talora quasi del tutto opachi, possono costituire filtri o diaframmi che, interponendosi fra l’osservatore e lo sfondo metaempirico, talvolta schermano e occultano la sua presenza.

Il fenomeno originario dello sfondo metaempirico si è sempre offerto a tutti gli uomini e a tutti i popoli della storia, i quali, semmai, lo hanno diversamente *interpretato*: ma, nella sua primeva originarietà, esso è sempre stato irriducibile a qualsiasi linguaggio umano e a qualsiasi interpretazione possibile.

Per questo si tratta di un fenomeno completamente diverso da ciò che gli uomini chiamano Dio, il quale, come abbiamo visto precedentemente, è un contenuto di coscienza che si mostra all’interno delle menti che lo pensano.

Lo sfondo metaempirico, al contrario, si manifesta nell’orizzonte esterno del mondo concreto e reale: come vedremo, e come intuitivamente già possiamo presagire, non si tratta in questo caso di un oggetto sensibile o ideale, né di un evento dell’esperienza interna di questo o di quel soggetto, ma di un puro *quid* privo di struttura e di morfologia, che permea e trasfigura, abitandoli immaterialmente, gli oggetti, gli eventi e i fatti dell’estensione fisico-mondana.

3. *La tematica della differenza ontologica; essa, anche se forse non può essere logicamente dimostrata, si mostra fenomenologicamente*

Da molto tempo i filosofi e i teologi si sono interrogati sul problema della *differenza ontologica*. In questa sede eviteremo di addentrarci nelle dispute che si sono dipanate per secoli al riguardo, altrimenti non la finiremmo più e ci perderemmo in un labirinto intellettualistico in cui un'altra, eventuale strada aperta altro non farebbe che confonderci maggiormente le idee, in un periodo in cui è giunto il momento di *semplificare* e di purificare, tramite le descrizioni fenomenologiche, gli intrichi e i gineprai logico-analitici.

Il problema della differenza ontologica è, in fondo, il problema teologico-metafisico fondamentale.

Esso può essere sintetizzato in questo interrogativo: l'essere è o non è riducibile, coincide o non coincide, con la sommatoria, o con la correlazione reciproca, di tutte le entità che esistono?

In altri termini: ha senso parlare dell'essere come di "qualcosa" che eccede e travalica le entità di volta in volta esistenti? Oppure l'essere è una semplice astrazione mentale e grammaticale, e niente di più?

Un altro modo per esprimere e significare la differenza ontologica consiste nel chiedersi se, ad es., la frase "Socrate esiste" significa semplicemente *ribadire Socrate*, o se c'è "qualcosa di più" in quest'espressione, come se il Socrate *esistente* si manifestasse per così dire "in rilievo", *spiccando* nel suo offrirsi, *essendoci veramente*, senza essere solo e abbandonato a se stesso, ma risultando *sostenuto, sorretto* (nel suo darsi e nel suo offrirsi) da "qualcosa" di significativo che non è un oggetto, un evento o un fatto.

L'essere sostiene le creature sorreggendole e contenendole, o si tratta di una pura astrazione concettuale priva di esistenza sua propria, il che comporterebbe la solitudine radicale delle cose che sono, il loro coincidere con se stesse e il loro poter contare solamente su se stesse?

Ora, per secoli i logici, i teologi e i filosofi si sono interrogati su questa problematica, cercando di risolverla con l'analisi logica e razionativa, con dispute verbali e nominali di sapore leguleio e forense.

Ebbene, secondo gli assunti programmatici di queste ricerche, noi abbiamo deciso di non seguire la via logico-argomentativa, che in ultima analisi è negatrice e sostitutiva (nel senso che nega il mondo concreto sostituendolo con un sistema di astrazioni, con un altro mondo visibile solo nel chiuso della mente e della soggettività).

Di conseguenza sospenderemo il giudizio su ogni “prova logica” eventualmente in grado di dimostrare l’esistenza effettiva, o la non esistenza, del fenomeno della differenza ontologica tra l’essere e le cose che esistono – così come, del resto, non siamo in questa sede minimamente interessati al problema *logico* di dimostrare l’esistenza di Dio come ente extramentale.

Quello che vogliamo fare è molto più semplice: è far vedere come, a dispetto di tutto l’argomentare logico-analitico al riguardo, *la differenza ontologica tra l’essere e ciò che esiste si mostra fenomenologicamente*, nel senso che, “là fuori” nel mondo concreto e reale che da sempre circonda gli uomini vivi e concretamente operanti, si manifesta il fenomeno originario dello *sfondo metaempirico*, di “qualcosa” che eccede e supera, concretamente e vividamente, qualsiasi entità particolare definita e limitata, compreso l’universo fisico come insieme di tutte le entità passate, presenti e future.

L’offerirsi e il manifestarsi dello sfondo metaempirico coincide, in fondo, col manifestarsi di una differenza ontologica ineliminabile tra l’essere infinito, profondo e insondabile da ogni umana immagine o categoria, e il mondo, o i mondi, che di volta in volta appaiono e scompaiono (mentre i mondi sono, a modo loro, almeno in qualche misura sempre chiusi e avvitati su se stessi, l’essere è inesauribile e infinitamente *aperto*).

4. *Come la differenza ontologica si mostra e si manifesta nel mondo conosciuto*

Dunque cominciamo a cercare di descrivere la fenomenologia con cui la differenza ontologica si mostra nel mondo, sotto forma di uno sfondo metaempirico che supera ed eccede qualsiasi fenomeno delimitato e circoscritto.

Abbiamo chiamato “sfondo” un simile fenomeno proprio perché esso si rivela non tanto al presentarsi e all’affastellarsi degli enti particolari e molteplici, ma, al contrario, appare e si manifesta *sul loro sfondo*, proprio nel momento in cui l’esuberanza dei fenomeni particolari si acquieta e si attenua.

In altri termini, la presenza misteriosa e significativa che supera tutti gli enti particolari è sempre una sorta di ultimo orizzonte, il quale si rivela e si mostra al diradarsi delle cose che sono, come uno sfondo che si rende presente nel vuoto e nell’assenza di ogni impedimento e di ogni interferenza.

Proprio togliendo di mezzo gli enti particolari *appare “qualcosa”* che non è un ente particolare, e che si rende avvertibile solo “in levare”, cioè al diradarsi e al tacitarsi degli oggetti, degli eventi e dei fatti col loro tumulto e col loro clamore.

Cerchiamo ora di descrivere le situazioni concrete in cui una simile presenza si mostra. Perché essa si renda avvertibile occorrono per lo meno *due condizioni*: una che riguarda il soggetto, e una che riguarda gli ambienti e le situazioni in cui il soggetto si colloca.

La condizione che riguarda il soggetto può definirsi come *silenzio dell'anima e della soggettività*. Occorre mettere a tacere il tumulto incessante dei contenuti del mondo interno o soggettivo, occorre, come i mistici di ogni tempo e di ogni luogo hanno da sempre insegnato, *fare il vuoto dentro di sé*.

Se continuamente inseguiamo i desideri, gli impulsi, gli stati d'animo e i sentimenti più vari e svariati la mente e la soggettività saranno sempre *ingombre* di enti particolari, e dunque lo sfondo metaempirico risulterà occultato e schermato.

La mentalità moderna, fortemente imbevuta di psicologismo e di sensismo, si vanta di avere "liberato gli impulsi" troppo a lungo compressi e repressi, senza capire che, per accedere ai piani e agli strati ontologici più elevati e significativi, è essenziale non tanto la repressione degli elementi carnali (che, in fondo, se non esageratamente dilatati sono i più inoffensivi), quanto la messa a tacere delle tempeste emotive e psicologiche, le quali, spesso e non troppo volentieri, agitano e tengono a lungo occupate la mente e la soggettività.

"Fare il vuoto" significa anche liberarsi da ogni *oggetto mentale* che venga scambiato per la verità e per la realtà, compreso perfino il concetto di Dio, il quale, come abbiamo visto, altro non è che un contenuto di coscienza tra i molti altri.

Ammesso che sia possibile, almeno in una certa misura, svuotare la soggettività per predisporre all'ascolto dello sfondo metaempirico, ammesso cioè che si riesca a preparare un'"antenna ben orientata e disposta a una buona ricezione", occorre che si verifichi anche una *seconda condizione*, la quale riguarda le situazioni del mondo esterno in cui ci si trova.

Parlando in iperbole, è evidente che difficilmente si avvertirà la presenza dello sfondo metaempirico in un supermercato affollato, formicolante e gremito di persone che fanno provviste per la settimana successiva, il sabato pomeriggio.

Ma se noi, raccogliendoci nel vuoto dell'anima e predisponendoci all'ascolto, ci rechiamo in certi luoghi in cui tace il clamore di tutto ciò che è prosaico e mondano, ecco che "qualcosa" comincia ad apparire e a manifestarsi.

In certe condizioni molto particolari, in cui la causalità naturale sembra stranamente sospesa e in cui ci *estraniamo* veramente da qualsiasi oggetto, evento o fatto circostante, i sensori finissimi della nostra sensibilità originaria cominciano ad avvertire *una presenza*

che eccede qualsiasi ente particolare, irriducibile a qualsiasi cosa definita che sia possibile trovare da qualche parte, come si trovano gli oggetti, gli eventi e i fatti del mondo.

Una simile presenza si avverte chiaramente, per es., nel silenzio delle notti e dei deserti, o nelle voci del vento e del mare, le quali sembrano comunicare qualcosa che viene da molto, molto lontano.

Si tratta di una presenza che *si avverte al diradarsi anziché all'affollarsi degli enti e delle cose particolari*: non può quindi derivare da alcuna cosa specifica e delimitata, perché le cose *tutte* sono immerse, ricomprese e oltrepassate da essa.

Questa sorta di “radiazione metaempirica di fondo” è il modo con cui si annuncia e si fa presente *l'essere che supera tutti i mondi possibili*, ricomprendendoli nella propria semplice e profonda espressività: avvertiamo chiaramente, in certe situazioni e in certi contesti, che gli enti particolari sono immersi in qualcosa che li supera, e che è irriducibile ad alcunché di particolare e di definito.

Ci chiedevano, poc'anzi, se l'essere potesse coincidere con la sommatoria, o con la correlazione reciproca, delle cose che sono, nel qual caso non si potrebbe parlare di una vera e propria differenza ontologica tra l'essere e le entità che esistono.

Ora, se l'essere si limitasse a coincidere con tutto ciò che esiste, la sua presenza si farebbe notare proprio all'aumentare degli enti particolari conglobati e affastellati in un determinato spazio, e si farebbe sentire maggiormente proprio laddove le cose particolari emergessero con la loro esuberanza individuale e chiassosa.

Invece accade *proprio il contrario*, perché l'eccessivo addensarsi di fenomeni particolarmente esuberanti *fa scomparire la presenza significativa dell'essere e la occulta*: per evocare l'essere occorre una sottrazione, non una somma.

Il rivelarsi della presenza è altresì incoraggiato da elementi unitari e continui, limpidi e omogenei, che sembrano guidare lo sguardo al di là del caos aggrovigliato costituito dal coacervo degli oggetti molteplici: è il caso delle distese purissime degli orizzonti deserti e inorganici, oppure dello spazio cosmico che non si riduce alle relazioni tra i corpi celesti, ma è “qualcosa di più” di queste stesse relazioni, “qualcosa” che le permea e le sublima nella propria profondità, e che sarebbe aridamente schematico ridurre a una mera “categoria soggettiva” presente soltanto “nella nostra testa” (o nella nostra mente).

Lo sfondo metaempirico per sua natura *non è mondano*, perché rifugge ogni prosaica presentazione dei “fatti del giorno”, e si occulta proprio quando le notizie e gli eventi quotidiani si impongono con la loro rumorosa efficienza, mentre si fa vivo allorché questi ultimi vengono rimossi o si fanno da parte (proprio come la radiazione cosmica di fondo

cessa di essere avvertibile se viene coperta e occultata da radiazioni, o da “canali radio”, specifici e particolari).

Questo fenomeno originario mostra che c'è “qualcosa” che non è riducibile all'insieme di entità che formano il mondo (o i mondi). Infatti, un tale *quid* non si aggiunge alle altre entità come una semplice unità si aggiunge a un insieme di parti ($n + 1$). Si tratta di una presenza eccedente *onni e non localizzata*, che nessuno potrà mai trovare come si trova qualcosa di specifico e di limitato: essa comprende in sé tutte le entità particolari, le permea compiutamente andando tuttavia oltre la loro chiusa definizione e la loro precisa individualità.

Le osservazioni appena svolte escludono ogni *panteismo*, cioè ogni *identificazione* tra l'essere, inesauribile e infinito, e un mondo o una serie di mondi: infatti lo sfondo metaempirico supera, con la propria misteriosa eccedenza di significato, ogni mondo possibile, proprio perché non è mai riducibile a un insieme strutturato di *fatti*, di oggetti e di eventi. Esso, come ogni realtà immateriale, è un *puro quid* privo di struttura e di morfologia, che, come tutti i *soggetti*, costituisce il senso decisivo ed essenziale di ogni mondo e di ogni fenomeno possibile (e come tale supera qualsiasi mondo perché ogni senso, ogni significato, è anche una “freccia”, una tensione che eccede la cosa significativa).

5. *L'espressività dello spazio cosmico*

Nel momento in cui scompaiono tutte le presenze particolari noi avvertiamo chiaramente, con la nostra sensibilità originaria e complessiva, una sorta di presenza *assolutamente* significativa, che ricomprende, circonda e supera tutte le cose.

L'avvertimento di una simile “presenza assoluta” è molto intenso nel momento in cui rivolgiamo la nostra attenzione allo *spazio cosmico-siderale*, al vastissimo cosmo delle stelle, delle galassie e delle nebulose come ci viene rivelato dai telescopi che ne permettono la percezione e la ricezione.

Lo spazio profondo, cosmico, non va confuso col cielo o con la volta celeste visibile ad occhio nudo.

Infatti mentre il cielo, inteso come volta celeste, non si estende mai in profondità e non è mai assimilabile a uno spazio tridimensionale (si ricordi, a questo riguardo, la fenomenologia del cielo delineata nel secondo capitolo di questa seconda parte), lo

spazio cosmico-siderale è marcatamente tridimensionale, dilatandosi smisuratamente verso orizzonti sconosciuti.

Per capire in cosa consiste lo spazio profondo, proviamo a pensare a certe immagini fotografiche delle galassie e delle nebulose, erranti e perse in una dimensione abissale.

La percezione di questo tipo di spazio era sconosciuta all'umanità prima dell'invenzione e della costruzione dei telescopi in grado di renderne efficacemente l'idea e l'immagine – prima dell'osservazione telescopica del cielo quest'ultimo si presentava soltanto come una calotta senza profondità, come una cupola suprema intima e rassicurante, mentre il fenomeno originario dello spazio cosmico è simile al fondale di un oceano tenebroso che si spinge verso profondità ignote.

Osservando un tale spazio ci accorgiamo di quanto sia arida e riduttiva l'idea, di origine kantiana, per cui lo spazio sarebbe, semplicemente, una "categoria soggettiva", cioè una struttura mentale con cui i soggetti, semplicemente, inquadrano il mondo e ordinano i fenomeni.

Una simile idea non rende giustizia allo spazio inteso come *fenomeno originario*, il quale è *vivo e concreto*, irraggiando, come un essere autonomo e attivo, sensi e significati irriducibili a meri parti mentali e soggettivi.

Lo spazio cosmico, dal canto suo, costituisce un'*unità* che trascende e supera ogni sommatoria e collezione di parti, per cui esso non è mai riducibile al semplice risultato delle relazioni fra i corpi celesti.

Se osserviamo, con la nostra sensibilità complessiva e originaria, lo spazio siderale delle nebulose e delle galassie, ci accorgiamo che, là fuori, *non ci sono soltanto le stelle e i corpi celesti di svariata natura, ma c'è, anche e soprattutto, un'unità viva e concreta che li contiene, li ricomprende e li accoglie come in un grembo, o in un abbraccio.*

Questa unità è trascendente, nel senso che supera ogni singolo fenomeno lì presente, ed *espressiva*, nel senso che essa "dice qualcosa", sia pure nella forma di un silenzio eloquente e significativo.

E' come se noi, attraverso l'unità dello spazio profondo, avvertissimo e in una certa maniera "percepissimo" una *presenza assoluta* che supera ogni entità definita e definibile: ebbene, questa presenza espressiva in cui sono immersi i corpi celesti irraggia sensi e significati che trascendono infinitamente ogni linguaggio e categoria umani, per cui l'unità in certo modo "mistica" (nel senso di "misteriosamente significativa") dello spazio profondo verrebbe totalmente fraintesa e misconosciuta nel momento in cui venisse ridotta a uno

schema soggettivo, arido e puramente formale, proiettato sull'universo fisico da una soggettività divenuta ipertrofica e smisuratamente dilatata.

In somma, nella rarefazione espressiva dei deserti di ogni genere e tipologia, o dello spazio cosmico vasto e abissale, si mostra un *quid* silenzioso, un *quid* che si manifesta senza parlare, un po' come quando stiamo vicino a qualcuno che tace, ma di cui avvertiamo empaticamente l'esser prossimo, il suo esserci accanto e in prossimità.

Lo sfondo metaempirico si mostra anche all'interno di certi ambienti costruiti dall'uomo, i quali sembrano in grado di captare, di recepire e di richiamare quaggiù, nella "caverna del mondo", l'espressività dell'essere *assolutamente* significativo.

E' il caso di certe chiese particolarmente riuscite ed ispirate, nel momento in cui vengono lasciate indisturbate e assortite in se stesse, senza essere chiassosamente molestate da chi, artista, turista o uomo interessato ai fatti propri, chiuda il proprio spirito all'ascolto della presenza ultrasensibile che le abita.

In certe chiese, o in certi luoghi sacri particolarmente raccolti e silenziosi, *c'è sempre qualcuno* (oltre al sacrestano e alle eventuali persone presenti in un dato momento): esse non sono mai vuote, ma, al contrario, sono sature e ricolme di una densità ontologica inesauribile, come se fossero immaterialmente abitate da una profondità *assolutamente* espressiva e significativa, che ricomprende in se stessa tutti gli enigmi mai rivelati.

In tutti questi casi possiamo veramente dire che l'essere *si mostra* nella sua irriducibile *differenza rispetto agli enti*, ossia rispetto ad ogni fenomeno definito e circoscritto, e perfino rispetto al mondo (e ad ogni mondo possibile) inteso come "super-oggetto", cioè come super-struttura fattuale e oggettuale: in certe condizioni particolari di ascolto e di ricezione avvertiamo qualcosa che non è *nessun'entità* limitata, qualcosa che supera e oltrepassa tutti i gli oggetti, gli eventi e i fatti reali o possibili.

6. *Le caratteristiche fenomenologiche dello sfondo metaempirico; la sua realtà e la sua immaterialità*

Dopo aver descritto alcune situazioni in cui il fenomeno originario dello sfondo metaempirico appare e si manifesta, occupiamoci ora di tratteggiare alcune sue caratteristiche notevoli.

Tanto per cominciare, è evidente che lo sfondo metaempirico *non è un oggetto, un evento o un fatto*.

Esso non ha nessuna delle caratteristiche tipiche degli oggetti, poiché non ha una morfologia, è puramente intenso e del tutto privo di estensione: si tratta di un puro *quid* che abita immaterialmente lo spazio-tempo senza occuparlo, al modo della spazialità immateriale tipica dei nostri ben noti fenomeni spirituali.

Non essendo un oggetto, esso non è neppure un oggetto mentale, poiché non esibisce una struttura di parti sincroniche e compresenti che appare nel contesto chiuso della mente o della soggettività.

Abbiamo visto che Dio è, prima di tutto e immediatamente, contenuto dalla mente e dalla soggettività come un oggetto mentale logico o immaginario, a meno di non credere, per pura fede, che qualcosa di totalmente sconosciuto corrisponda a un simile contenuto di coscienza.

Lo sfondo metaempirico, al contrario, *abbraccia tutto ciò che circonda*, mente e coscienza comprese, perché permea e trasfigura, con la sua propria intensità, gli ambienti più o meno vasti del mondo esterno – mentre Dio è in prima istanza *contenuto* dalla coscienza, lo sfondo metaempirico *contiene* il mondo e la coscienza.

Inoltre, qui non si tratta assolutamente di un evento, cioè di una realtà che trova nel divenire temporale la sua propria essenza, e la cui *struttura* emerge diacronicamente. Al contrario, lo sfondo metaempirico è un *puro quid atemporale*: esso si libra al di sopra di tutte le temporalità possibili, illuminando ogni divenire con la sua stabilità ultrasignificativa, senza in alcun modo mutare e cambiare.

Inoltre è evidente che, in questo caso, ci troviamo di fronte a un fenomeno dotato di *densità e di profondità ontologica*, il cui nucleo essenziale è riposto in una dimensione insondabile e misteriosa, come nel caso di tutti i soggetti e di tutte le realtà immateriali.

Anzi, possiamo spingerci ad affermare che la densità ontologica dello sfondo metaempirico è *assoluta*, nel senso che essa contiene, incapsulato nella propria enigmatica profondità, il senso radicale e ultimo di tutte le cose - il quale non si diluisce e non si esplica mai completamente nel reticolo dei fatti, cioè delle combinazioni possibili degli oggetti e degli eventi, né può essere esaurito o catturato da reti linguistico-concettuali di qualsivoglia genere e tipologia.

Per questo abbiamo, in tal caso, a che fare con un *quid decisivo e “sostanziale”*, perfettamente autocentrato e spontaneo, che si autoorigina dalla propria stessa (misteriosa) profondità significativa: deve dunque trattarsi, giocoforza, di un *soggetto*, e non di una semplice qualità, o di un semplice predicato, delle cose e degli eventi.

Proprio per questo, cioè proprio per il suo porsi come un *soggetto* in senso primo ed eminente, lo sfondo metaempirico non può mai ridursi a fenomeni vuoti e indeterminati come la *forza*, il *potere* o l'*energia*.

Dovrebbe, a questo punto ormai quasi conclusivo della trattazione, risultare chiara la nostra netta e decisa presa di distanza da tutte le fumose e “pasticciate” metafisiche della forza e dell'energia: tali derive vitalistiche e tardoromantiche si sono lasciate incantare da concetti confusi e imprecisi che si spacciano per chiavi magiche in grado di aprire tutte le porte.

Abbiamo ampiamente mostrato come tali fenomeni siano *vuoti e indeterminati*, riducendosi, alla fine dei conti, alla nuda e cruda capacità di produrre effetti di qualche tipo: per questo nessuna realtà immateriale, e nessun essere spirituale, potrà mai ridursi a una forma di forza, di potere o di energia, perché, al contrario, le realtà immateriali sono sempre *qualificate e precisamente individuate*, per cui un fenomeno spirituale è sempre *ciò che* produce un campo di energia, mentre mai può esaurirsi e sfilacciarsi nell'energia o nella forza prodotte ed erogate.

Un simile discorso vale anche e anzitutto per il fenomeno originario dello sfondo metaempirico. Esso è un *quid* unico, perfettamente compatto e non diluito, che può certamente irraggiare o emanare campi di energia di qualche genere, restando tuttavia da questi ultimi ben distinto, come la loro fonte prima, originaria e immobile. Per questo il fenomeno che andiamo considerando è più vicino ad essere *qualcuno* che non semplicemente *qualcosa*, mentre la forza, la potenza e l'energia sono sempre e solo qualcosa, e mai qualcuno (qualcuno essendo sempre *chi* irradia forme o campi di energia).

Che il divino, da noi identificato col fenomeno originario dello sfondo metaempirico, sia un principio “personale”, significa che esso, come tutte le realtà immateriali da noi descritte e analizzate, non può che essere un *soggetto*, cioè un *individuo allo stato puro e distillato*, che costituisce il senso decisivo e sorgivo di certi contesti e di certe situazioni: in questo caso ci troviamo di fronte a un soggetto in senso eminente e in certo qual modo *assoluto*, poiché esso, ricomprendendo ogni altro essere nella propria espressività, si pone come una profondità abissale perfettamente individuata, i cui inesauribili significati zampillano e sgorgano da una sorgente assolutamente autonoma e spontanea.

In questo senso il “divino” è un principio “personale” e qualificato, irriducibile all'impersonalità cieca e amorfa di ciò che è magmatico, solo potente e soltanto fluente.

Concludiamo queste note sulle caratteristiche fenomenologiche dello sfondo metaempirico sottolineando, e rimarcando, la sua *realtà* e la sua *immaterialità*.

L'immaterialità del fenomeno considerato è evidente, poiché esso non è rilevabile, neppure in forma di orma o traccia, da alcun sensore localizzato naturale o artificiale, essendo avvertibile soltanto dall'"anima", ossia dalla sensibilità originaria di tutto l'essere personale – dunque non si tratta di un fenomeno che appartiene alla base naturale della materia-energia organizzata, ma ad un diverso e più elevato piano ontologico.

Per quanto riguarda la sua realtà, esso soddisfa perfettamente le due condizioni che connotano la realtà di qualcosa: l'indipendenza da qualsivoglia prospettiva individuale e soggettiva, il suo porsi come un'entità *indeformabile*, cioè imprendibile da qualsiasi schema soggettivo in grado di distorcerla o di trasmutarla, e l'indifferenza ad ogni forma di divenire e di fluire temporale.

Anzitutto, come abbiamo già ricordato, lo sfondo metaempirico non è un oggetto o un evento che appartenga al mondo dell'esperienza interna di questa o quella soggettività. Non essendo un oggetto o un evento, non può rientrare neppure nell'ambito degli oggetti e degli eventi mentali o immaginari: esso abita "là fuori", e non "dentro di noi".

Inoltre, trattandosi di un *quid* senza struttura e senza morfologia, di un individuo supercompatto e distillato, non può, in alcun modo, essere distorto o deformato dall'apparato sensoriale di questo o di quel soggetto, o da schemi e categorie in grado di far presa soltanto su ciò che è *composito e diversificato*, oppure percepito dalla sensorietà localizzata di ordine fisico-naturale: al massimo esso può, come tutte le realtà immateriali, apparire o scomparire, oppure variare il grado di nitore e di intensità delle sue apparizioni nel mondo (e nei mondi).

Lo sfondo metaempirico è trans-storico e oltremondano: esso illumina il divenire degli eventi con la sua luce stabile e ultrasignificativa, la quale non può mai ridursi ai linguaggi specifici e alle produzioni culturali di questa o quella soggettività interpretante e immaginante.

Nel corso della storia, attraverso molteplici e variegate culture, i miti e le *immagini* delle divinità sono costantemente mutati: ma *sullo sfondo* dei tempi storici, e delle immagini dell'umana fantasia, "qualcosa" di ultrasignificativo e imperturbato si è sempre (più o meno) mostrato all'orizzonte, stabilmente contenendo, e misteriosamente abbracciando, tutti i mondi reali e possibili.

7. *La differenza tra lo sfondo metaempirico e gli spiriti dei luoghi; il “grande spirito” e le altre realtà immateriali*

Abbiamo visto e notato che lo sfondo metaempirico si costituisce come una sorta di *assoluta* eccedenza significativa rispetto ad ogni altro fenomeno sensibilmente dato nel mondo - per questo l'abbiamo chiamato “metaempirico”, perché esso trascende e oltrepassa, per pregnanza e profondità, *qualsivoglia* altro contenuto od elemento, e qualsivoglia modalità d'esperienza particolare e specifica.

La “presenza assoluta” che si fa viva e vicina in certi ambienti, in certi contesti, e in certe particolari condizioni di ascolto e di ricezione, travalica e supera qualsiasi ambito circoscritto, superando, naturalmente, tutti i *fatti* del mondo in cui operiamo e viviamo.

A questo punto, tuttavia, si pone un problema tutt'altro che irrilevante, che potrebbe condurci ad affrontare, sia pure trascritte in chiave fenomenologica, tematiche di ordine teologico.

Si tratta, in altri termini, di indagare il rapporto esistente tra lo sfondo metaempirico e le altre realtà immateriali, per cercare di meglio intendere le modalità con cui i fenomeni spirituali si manifestano attraverso gli oggetti, gli eventi e i fatti del mondo fisico-naturale.

Abbiamo visto, nel corso delle nostre ricerche, che ogni mondo risulta immaterialmente abitato da *soggetti*, i quali si pongono come fulcri d'intensità significativa autonomi e autocentrati, come iridescenze espressive “stellari”, mentre gli oggetti, gli eventi e le qualità manifestano un carattere soltanto planetario e satellitare, significativamente freddo e oscuro a meno che essi non vengano illuminati dalle luci espressive dei fenomeni spirituali.

Ora, è evidente che i soggetti e i fenomeni spirituali che abitano immaterialmente il mondo (o i mondi) sono *molteplici*, come molteplici sono gli oggetti, gli eventi, le qualità e i fatti.

La modalità con cui il mondo appare al nostro esperire originario non è affatto quella di un unico essere che si increspa e si dirime in innumerevoli forme, onde o increspature – per cui le concezioni panteistiche e monistiche, induiste o spinoziste, che dissolvono ogni individuo nell'unità di una qualche sostanza assoluta, non corrispondono affatto all'immediata evidenza fenomenologica con cui il mondo appare e si manifesta, essendo piuttosto il frutto di elaborazioni astratte e intellettualistiche.

Ciò che *in primis*, e *originariamente*, appare, non è affatto un essere unico e indifferenziato di cui gli individui rappresentano soltanto fasi transitorie, o momenti: al contrario, nel

mondo appaiono originariamente, e anzitutto, *cose e fenomeni individuati e concreti*, come oggetti, eventi o soggetti.

Ebbene, questa originaria molteplicità fenomenica con cui il mondo reale appare, è sempre apparso e sempre apparirà, vale anche per le realtà immateriali, ovvero per i fenomeni spirituali, e per i soggetti, che lo abitano.

Nel mondo, insieme a diversi oggetti, eventi e fatti, incontriamo innumerevoli *soggetti*, innumerevoli fulcri d'intensità significativa autonomi, autocentrati e ontologicamente densi ed espressivi.

Lo sfondo metaempirico, dal canto suo, è una realtà immateriale tra le altre, anche se è, per così dire, la più "vasta e smisurata", la più profonda e sconfinata: esso è una sorta di "grande spirito" che abbraccia e ricomprende, nella propria abissale profondità, tutti i molteplici e differenziati fenomeni spirituali di natura specifica e circoscritta.

Considerando le varie realtà immateriali da noi descritte e analizzate, appare evidente che, per lo meno, *alcune* tra esse non sono lo sfondo metaempirico e non si identificano con quest'ultimo.

Ad es., evidentemente le *persone* non si risolvono nello sfondo metaempirico, essendo, di per se stesse, *quid* individuati specifici e particolari, dotati di autonomia e autocentratura: ridurre una persona a una semplice onda, o increspatura, di un essere unitario e infinito, significa produrre un'acrobazia astratta e intellettualistica, perché, nella loro evidenza originaria, le persone si mostrano e si manifestano come individui "stellari" e autonomi, insolubili in qualsiasi altro piano d'essere più o meno vasto.

E' altresì evidente che lo sfondo metaempirico non coincide con la realtà immateriale della bellezza: esso, sicuramente, è bello e fascinoso, nel senso che si compenetra col *quid* non strutturale della bellezza, risplendendo spiritualmente e immaterialmente – ma indubbiamente i due fenomeni non possono identificarsi, poiché, evidentemente, sostenere che "lo sfondo metaempirico è bello" non significa produrre una tautologia e, semplicemente, ribadirlo e ripeterlo.

Tanto meno lo sfondo metaempirico può identificarsi con la *vita* e con la *luce*, anche se, indubbiamente, esso è vivo e luminoso.

Il fatto è che, nel caso dello sfondo metaempirico, ci troviamo di fronte a un fenomeno che supera, per vastità e ampiezza, qualsiasi altra realtà immateriale definita e circoscritta. La sua profondità ontologica è assoluta, e quindi non può essere contratta e identificata con la vita, con gli esseri personali finiti, con la bellezza e con la luce – esso è *oltre* la bellezza, la vita, gli esseri personali e la luce, poiché la specificità di queste realtà immateriali viene

superata dalla sua *assoluta* eccedenza significativa (in altri termini, sarebbe sempre riduttivo identificarlo *soltanto* con uno di questi determinati fenomeni spirituali, nessuno dei quali potrebbe esaurire la sua abissale profondità).

Un tale “grande spirito” abbraccia e ricomprende, nella sua ampiezza assoluta, tutte le altre realtà immateriali, in modo tale, tuttavia, da rispettarne l’autonomia e la stellarità autocentrata: esso si raccoglie silenziosamente sullo sfondo, senza invadere e fagocitare gli altri soggetti che, tuttavia, in qualche maniera circonda e sostiene.

Per questo motivo lo sfondo metaempirico non è, neppure, riducibile al carattere specifico e peculiare degli spiriti dei luoghi e della natura.

Abbiamo visto, nei capitoli relativi, che alcuni spiriti di particolari luoghi o ambienti naturali sono, per così dire, i messaggeri dell’essere unitario, profondo e infinito che *attraverso* di essi traluce in modo particolarmente vivido.

Ci riferiamo, per es., alla notte, al mare e al cielo, oppure ai deserti, lineari e inorganici, di svariate forme e tipologie.

La notte, ad es., ci pone in contatto con l’essere che supera ogni mondo possibile, essendo satura e ricolma di ogni senso e di ogni significato.

Tuttavia, ciò non significa che la notte *coincida con* l’essere che essa, *in un suo modo specifico e peculiare*, comunica e accoglie.

Mentre la notte (come del resto il mare e il cielo) *annuncia e ospita*, nella sua atemporalità ontologicamente densa, l’essere infinito e profondo, lo sfondo metaempirico è l’essere profondo e infinito che *attraverso* il *quid* specifico della notte traluce ed emerge - se una certa differenza ontologica è implicita in ogni densità pregnante e significativa, e, quindi, in ogni soggetto particolare, solo lo sfondo metaempirico mostra e rivela la differenza ontologica *assoluta*, ossia l’essere *in quanto tale*, nella sua ampia e infinita apertura.

Detto altrimenti, è come se la notte, il mare, il cielo e i deserti, fossero, per così dire, “case o dimore dell’essere”. Quest’ultimo si trova a suo agio, perché *bene ospitato*, in queste “dimore”, per cui in esse emerge e viene avvertito in un modo particolarmente prossimo e vicino: tuttavia l’essere profondo e infinito è, comunque, *oltre* la notte, oltre i deserti, oltre il mare e oltre il cielo, come un ultimo orizzonte che supera ogni soggetto specifico e peculiare.

8. *L'occultarsi dello sfondo metaempirico nel mondo moderno*

Come abbiamo notato in precedenza, lo sfondo metaempirico viene avvertito, dai delicati e raffinati sensori della nostra sensibilità originaria e complessiva, in certe situazioni in cui viene *sospesa l'efficienza vitale*.

Le chiacchiere, l'affaccendarsi continuo di chi è costantemente alla ricerca di scopi specifici e particolari, il caos aggrovigliato dei suoni e dei rumori "non silenziosi", cacciano via l'essere e lo occultano.

Viviamo in un tempo in cui l'efficientismo, il pragmatismo e il sensismo costantemente trionfano: in un tempo dove l'accecante onnipresenza dell'illuminazione elettrica, l'assordante invadenza del motore a scoppio, oltre all'incombere clamoroso delle notizie del giorno, richiamano costantemente la nostra attenzione su *eventi particolari che succedono*.

E' perfino scontato e banale ricordare come, in un ambiente frenetico dove insaziabilmente si insegue il soddisfacimento di mille stimoli particolari, o il successo nei più svariati progetti specifici, la condizione del "silenzio dell'anima", di uno spirito che si volge tranquillamente all'ascolto, sia sempre più rara.

A ciò si deve aggiungere la diffidenza, sempre più accanita e incitata, verso la zona media dell'apparenza, degradata a zona dell'illusione: il progetto prometeico dell'uomo moderno fa sì che egli sia sempre più convinto che la verità non gli stia accanto, ma debba essere ricercata negando la dimensione usuale in cui soggiorna, e inoltrandosi, con ogni sorta di macchinario o congegno sperimentale, in altri mondi invisibili, oppure nel diafano e grigio "schermo mentale" della sua mente, o dell'esperienza interna in generale.

Ora, in condizioni come queste diventa sempre più arduo captare e notare la "radiazione diffusa" che annuncia la presenza dello sfondo metaempirico, proprio allo stesso modo in cui diviene oltremodo difficile, per non dire impossibile, ricevere e avvertire la radiazione cosmica di fondo nel momento in cui ci sintonizziamo, sempre più frequentemente, su canali radio specifici e particolari, sempre più esuberanti e chiassosi.

Quando poi, in certi momenti, ci troviamo nel vuoto e nel silenzio con una sensibilità non esercitata all'ascolto di piani ontologici che superano l'ordine fisico-naturale, finiamo col sentirci sperduti in un vuoto desolato e sterile, in un silenzio morto e inespressivo: così l'uomo si è ora smarrito nel deserto del senso e del significato, dovuto forse proprio all'ipertrofia di elementi specifici, immanenti e particolari che, anche se apparentemente

sapidi e corposi, in realtà, spesso e volentieri, mettono in fuga presenze silenziose e discrete, le quali, forse, sono le uniche ad essere veramente e fino in fondo significative.

CONCLUSIONE: LE FINESTRE DEL MONDO HANNO I VETRI SMERIGLIATI

1. *I problemi fondamentali*

Se noi cerchiamo di circoscrivere i problemi di fondo che riguardano il rapporto tra l'umana esistenza e il mondo in cui gli uomini vivono, operano e agiscono, scopriamo che non è mai possibile evitare un riferimento in un certo senso *metafisico* all'essere, inteso come dimensione aperta e assoluta al cui interno sono collocati i contesti ambientali da cui gli svariati soggetti impostano i loro progetti e i loro piani di vita.

In altri termini, la nostra vita può trovare un proprio *sensu* solo all'interno di una dimensione ampia che, in qualche modo, la supera – per questo ogni momento di felicità è, in qualche misura, “oltremondano”, nel senso che sfugge alla chiusura definita di un contesto particolare e si sublima in una sorta di oceano, in un'ampia e libera luce.

Dagli albori del sapere filosofico, scientifico e poetico-mitologico, il problema della *conoscibilità dell'essere* ha sempre costituito lo sfondo di ogni ricerca esistenziale di senso e di significato.

Il problema è quello di capire fino a che punto l'essere ampio e infinito è conoscibile per ciò che esso è, e qui le possibilità e le modulazioni sono innumerevoli, perché si può pensare che l'essere sia totalmente conoscibile nelle sue strutture fondamentali, nella sua essenza profonda, oppure, più modestamente, possiamo riconoscere che una simile conoscenza assoluta è impossibile, poiché la particolare curvatura del nostro punto di vista, o il limitato raggio del contesto particolare da noi abitato, impediscono una sua visione completa ed esaustiva.

Si tratta, in un certo senso, di un problema di *visibilità*: fino a che punto la visuale da cui noi guardiamo le cose ci permette di spaziare e di discernere, fin dove essa ci porta e ci conduce?

Gli occhi mentali, tersi e limpidi, sono in grado di vedere le strutture portanti dell'essere infinito, oppure quella della “visibilità assoluta” è un'eterna illusione priva di concreta realizzazione, poiché, nonostante tutti i nostri sforzi, non riusciamo mai veramente a

superare i confini invalicabili della nostra situazione e dei contesti particolari che di volta in volta abitiamo?

Per “mondo”, solitamente, si intende sempre una serie più o meno limitata di *fatti*, cioè di combinazioni possibili di cose, oggetti ed eventi considerati e condizionati da una particolare *prospettiva*, da una particolare *situazione vitale ed esistenziale* e da una particolare *storia*: i mondi, poi, sono innumerevoli e molteplici, comuni a più soggetti oppure solo e soltanto individuali, ma nessuno di essi è l'essere infinito che tutti li supera e tutti li contiene.

Un “mondo comune” ad una molteplicità di individui è la selezione di un certo numero di fatti che possono essere più o meno condivisi, o esperiti in modo più o meno simile, da i vari soggetti di un determinato contesto storico-vitale.

L'*universo*, o il cosmo naturale, è il mondo comune in cui *tutti* i soggetti sono sempre vissuti, nel senso che è possibile stabilire che un certo numero di fatti sono almeno relativamente indipendenti dalle storie personali e specifiche di questo o di quell'individuo – per es. le stelle, gli alberi e le rocce sono sempre apparsi in un certo modo a tutti gli uomini in tutti i tempi storici e particolari (non è l'universo, ma le *immagini dell'universo* che sono di volta in volta cambiate, nel senso che i fatti dell'universo sono stati, di volta in volta, completati e ampliati da disegni ipotetici che tentano di superare i loro limiti).

I confini del mondo (o di un mondo) coincidono con la portata del raggio d'esperienza di questo o di quel soggetto: i limiti di un mondo sono i limiti di una modalità di esperienza, e spesso coincidono anche, com'ebbe a dire Wittgenstein, con i limiti dei *linguaggi* adoperati da certi soggetti per definire e inquadrare i mondi da essi abitati.

Ogni situazione *mondana* non può non generare, alla lunga, una sensazione di claustrofobia, tipica di chi, prima o poi, finisce col sentirsi rinchiuso in un contesto che non è quello dell'essere aperto e infinito: per questo sono necessari, a tratti, particolari momenti *estatici* in cui i soggetti per così dire *respirano*, cioè escono, o si illudono di uscire, dalla chiusura dei loro ambienti limitati e definiti (l'amore, ad es., implica momenti d'estasi erotico-sentimentale in cui si esce all'aperto in una dimensione libera, o che, per lo meno, *sembra* libera).

La necessità quasi vitale di “respirare”, cioè di uscire dalla prigione o dalla caverna di un mondo particolare, ha portato l'immaginazione poetico-mitologica, come pure il pensiero razionale e filosofico, a misurarsi col problema dell'eventuale visibilità e conoscibilità dell'essere complessivo a partire, naturalmente, dalla postazione d'avvistamento particolare di un mondo definito e specifico - il quale può anche essere il cosmo naturale in

cui tutti i soggetti hanno da sempre abitato e vissuto, e per questo non possiamo prescindere da un consapevole o inconsapevole “progetto metafisico” proprio dell’uomo in generale.

I problemi di fondo di un tale progetto, che a nostro giudizio è sotteso a ogni ricerca di senso e di significato del genere umano, possono essere sintetizzati nei seguenti tre interrogativi:

- 1) Il mondo (o un mondo) ha o non ha finestre?
- 2) Se le ha, i vetri delle sue finestre sono del tutto trasparenti, oppure si tratta di vetri sempre più o meno smerigliati?
- 3) Se il mondo (o un mondo) ha finestre, in esso *tutto* può essere una finestra, oppure le finestre si alternano a pareti totalmente chiuse e opache?

Quello che, metaforicamente, chiamiamo “finestra del mondo”, è un luogo - reale, mentale o ideale - dal quale è possibile vedere *al di là* del raggio d’esperienza di un mondo particolare, per riuscire, per lo meno, ad aprire uno scorcio, uno spiraglio, sulla *totalità* dell’essere aperto e infinito, scorgendone per lo meno alcuni *aspetti* e alcune caratteristiche (proprio come, da una finestra, riusciamo, per lo meno, a vedere e a scorgere alcune parti del paesaggio circostante).

La tensione metafisica dell’umana esistenza è interamente imperniata sulla ricerca di qualche “finestra” da cui poter conoscere, vedere e osservare lati e aspetti dell’essere complessivo, in modo da oltrepassare la chiusura claustrofobica dei mondi particolari, compreso, naturalmente, l’universo fisico come mondo comune a tutti i soggetti senzienti e percipienti.

Se si dimostrasse che il mondo (o che un mondo) inequivocabilmente “non può avere finestre”, il progetto metafisico dell’umano esistere sarebbe destinato a un sicuro fallimento, come certe forme di empirismo radicale (ad es. il neopositivismo) hanno, nel secolo scorso, con irriverente veemenza a più riprese affermato.

Il primo dei tre problemi relativi alle “finestre del mondo” riguarda il senso decisivo (o il non senso) di ciò che genericamente può considerarsi “metafisico”: è possibile, in altri termini, uscire dalla chiusura del proprio mondo per conoscere l’apertura dell’essere che lo trascende e lo travalica?

Il secondo riguarda le modalità di una simile eventuale conoscenza della totalità dell’essere: si tratta di una conoscenza limpida, tersa, di per lo meno alcuni aspetti di

questa totalità, oppure di una visione in certo modo offuscata, distorta e deformata, che non riesce mai a raggiungere un livello di totale e assoluta trasparenza (un po' come quando vediamo una porzione di paesaggio attraverso vetri più o meno smerigliati)?

Infine, il terzo problema concerne i fenomeni che, in un mondo particolare, costituirebbero i varchi, gli spiragli per guardare oltre, per spingere lo sguardo verso il mare aperto dell'essere: nelle "pareti del mondo" si aprirebbero soltanto, a tratti, *alcune* finestre alternate a fenomeni del tutto oscuri e opachi, oppure *tutto ciò che si manifesta* potrebbe, se osservato in un certo modo e da una certa angolatura, costituire in qualche maniera un'apertura?

In altre parole, *tutto* il mondo è, per così dire, un "sistema di finestre", come una sorta di grande palazzo di vetri trasparenti o più o meno smerigliati, oppure solo alcuni luoghi del mondo (o di un mondo) costituiscono passaggi significativi?

Passeremo ora a considerare i modi in cui l'impostazione metafisica tradizionale, e più oltre le moderne posizioni empiristiche, sensistiche e immanentistiche, hanno affrontato e tentato di risolvere questi problemi.

2. *La metafisica tradizionale e i problemi fondamentali*

Possiamo, in relazione ai problemi che stiamo considerando, definire sinteticamente l'impostazione classica della metafisica e della mentalità tradizionali - che si riflette nella letteratura filosofica dell'epoca antica e della teologia razionale del Medioevo - in questo modo: *il mondo ha finestre, e per lo meno alcune di esse hanno i vetri assolutamente limpidi e trasparenti.*

Per semplificare le nostre indagini supporremo, d'ora in poi, che il "mondo" sia il cosmo naturale, o l'universo visibile dal raggio d'esperienza di tutti gli esseri umani, i quali percepiscono i fatti dell'universo in modo sostanzialmente simile.

Che il mondo abbia finestre dai vetri assolutamente trasparenti significa, secondo l'impostazione classica e tradizionale, che esistono *luoghi privilegiati* dai quali si riescono a vedere, in modo terso, chiaro e limpido, per lo meno alcune strutture fondamentali dell'essere complessivo, di quell'essere che non può mai essere *percepito* nella sua totalità dagli organi di senso di questo o di quel soggetto.

E' possibile, a questo riguardo, parlare di *un* luogo privilegiato per eccellenza: si tratta dello *sguardo mentale*, il quale è in grado, se opportunamente esercitato e se non viene

offuscato dal caos aggrovigliato degli stimoli sensoriali, di *vedere chiaramente l'essere* per lo meno in alcuni suoi lati e in alcuni suoi aspetti.

Mi riferisco all'identità di pensiero ed essere di parmenidea memoria ("lo stesso", diceva Parmenide, "sono il pensare e l'essere", nel senso che il pensiero altro non è che l'essere che acquista autocoscienza e autoconsapevolezza).

Quando la metafisica classica parlava dell'essere, essa presumeva di coglierne *assolutamente*, col colpo d'occhio del pensiero puro, l'essenza di certe sue strutture basilari, le quali costituivano il fondamento dell'essere medesimo.

Le forme intelligibili del platonismo, la forma e la materia intese in senso aristotelico, Dio come motore immobile o causa prima di tutte le cose, altro non sono che scorci tersi e limpidi sul grande, vasto e infinito mare dell'essere.

Accanto a queste finestre dai vetri assolutamente trasparenti ve ne erano, secondo alcuni filosofi o teologi, altre dai vetri più o meno smerigliati e colorati: mi riferisco al sapere *poetico-mitologico*, il quale coglieva l'essere nella sua inesauribile apertura, ma in modo da *filtrarlo* con le immagini dell'umana creatività e dell'umana fantasia. In questo caso l'essere profondo e inesauribile veniva intuito e intravisto non quale era *assolutamente* in sé, ma nel suo magico tralucere da "filtri" di varia natura.

L'impostazione classica, tradizionale, non è affatto tramontata e venuta meno, perché, a mio giudizio, essa condiziona ancora il modo di porsi irriflesso della mentalità comune: l'uomo della strada, molto spesso, è convinto ancor oggi di vedere chiaramente certi lati o aspetti dell'essere complessivo, quando egli, per es., pronuncia giudizi definitivi sull'ordine o sul disordine delle cose, sulla totale mancanza di senso della dura e cruda natura fisica, sul male o sul bene che trionferebbero pronunciando l'ultima parola, ecc. - con ciò egli assolutizza il proprio limitato e circoscritto raggio d'esperienza, e lo considera uno scorcio terso, assolutamente chiaro, sull'infinito paesaggio dell'essere.

Contro la presunzione dell'impostazione classica e tradizionale sono insorte, con tutte le loro ragioni, le posizioni empiristiche e sensistiche tipiche dell'*immanentismo* che contraddistingue il pensiero moderno e contemporaneo: non è possibile, secondo queste posizioni teorico-pratiche, oltrepassare la particolare curvatura della prospettiva da cui qualsiasi soggetto osserva e considera le cose, per cui, a conti fatti, diventa impossibile presumere di vedere le strutture essenziali dell'essere nella loro purezza, ossia per come esse sono *in se stesse*. Così l'uomo moderno, seguendo questa falsariga immanentistica, ha finito col chiudersi, con l'imbozzolarsi, nel proprio mondo e nella propria storia.

3. *L'immanentismo moderno e la chiusura nei contesti specifici*

Al contrario della modalità classica, tradizionale, di considerare il problema della visibilità e della conoscibilità dell'essere aperto e infinito, il pensiero e la sensibilità moderni e contemporanei tendono a ritenere, al riguardo, che *il mondo non abbia finestre, e che i suoi abitanti siano totalmente chiusi in esso*, come soggetti che non possono sapere assolutamente nulla di ciò che travalica il loro ambiente vitale circostante.

Se gli uomini credono di scorgere scorci e aperture da cui vedere chiaramente ciò che travalca il loro mondo (o i loro mondi), si tratta di *illusioni* belle e buone, analoghe a chi ritenga vera una finestra soltanto dipinta, ricreata a mo' d'illusione come le scene raffigurate sulle quinte di un teatro.

Così come un certo riduzionismo psicoanalitico riporta, in modo freddo e spietato, qualsiasi dimensione metafisica o transnaturale al frutto di sublimazioni inconsce di desideri sessuali o genericamente mondani, allo stesso modo ogni apparente visione di lati o aspetti dell'essere assoluto viene bruscamente ricondotta a "proiezioni" fantastiche e immaginarie di desideri o vissuti soggettivi, per cui ogni progetto di "uscita dal proprio mondo" finisce con l'essere considerato, senza tanti complimenti, inane, vacuo e impossibile.

L'uomo, in questo modo, si insabbia e si imbozzola nel mondo e nella storia, come un piccolo essere che palpita nel proprio guscio e nel proprio humus senza riuscire mai *veramente* a vedere e a comprendere le distese dei paesaggi reali ed esterni (un po' come potrebbe succedere in una versione amara e pessimistica del mito della caverna, dove qualsiasi tentativo di uscire dalla dimensione sotterranea in cui ci si trova rinchiusi sia destinato ad essere per sempre mortificato).

Il processo di chiusura totale nell'immanenza, che contraddistingue l'epoca moderna e contemporanea, comporta anche un'impermeabile chiusura nella propria *storia* e nei propri *linguaggi*.

Si ritiene che l'uomo, nonostante tutti i suoi sforzi e i suoi desideri, non riesca a trascendere l'orizzonte della storia, per cui, anche in questo caso, ogni velleità di "vedere attraverso" si riduce a una pura illusione, poiché, si dice, è assolutamente impossibile superare i confini del proprio mondo, della propria storia e del proprio linguaggio.

Tutto ciò comporta l'assolutizzazione delle dimensioni *psicologica, storica e linguistica* (in senso lato), le quali vengono considerate alla stregua di un humus vitale intrascendibile e insuperabile, un po' come se gli uomini fossero esseri animati in un recinto dalle pareti

totalmente opache, incapaci di discernere e di comprendere ciò che si situa all'esterno del loro ambiente vitale torbido e materico.

Ogni apparente apertura, nell'epoca contemporanea, finisce col diventare un'apertura ingannevole e solo illusoria. In realtà l'uomo si è, progressivamente, rinchiuso nei limiti del proprio mondo (e dei propri mondi): così nonostante egli tenti di inebriarsi assaporando una continua e affannosa espansione verso orizzonti apparentemente nuovi, in realtà si trova smarrito nel deserto del senso e del significato, il quale, a ben guardare, altro non è che una *chiusura assoluta* in ciò che, coincidendo con i propri confini, si limita ad essere ciò che è e ciò che sembra, senza più indicare un altrove arioso e luminoso che permetta di respirare e di sperare.

4. *Il "coefficiente di apertura" degli ambienti particolari*

Abbiamo, nei paragrafi precedenti, confrontato due posizioni opposte e antitetiche riguardo al problema della visibilità e della conoscibilità dell'essere totale e complessivo: la posizione classica, tradizionale, in cui l'uomo era convinto di poter chiaramente comprendere per lo meno alcuni lati o aspetti dell'assoluto e dell'infinito, e la posizione moderna, tipica dell'empirismo, del materialismo e del sensismo così fortemente presenti oggi, per la quale il livello del mondo naturale e della storia costituisce un orizzonte intrascendibile e insuperabile, per cui ogni desiderio di fuga dalla "caverna del mondo" è destinato a naufragare in una pia e ingannevole illusione (al massimo sono possibili "vie private di fuga" in cui ognuno può rifugiarsi, per es. la via privata della fede individuale, in cui, a occhi chiusi, si spera e "si tira a indovinare" su ciò che sta oltre, senza tuttavia mai vederlo e conoscerlo).

Ora, la posizione teorica e filosofica assunta come sfondo, e come base, delle nostre ricerche fenomenologiche, non coincide né con la posizione classica e tradizionale, né, d'altro lato, con l'immanentismo assoluto, e senza via d'uscita, tipico del moderno riduzionismo empiristico e sensistico.

Infatti, se tiriamo le somme delle nostre descrizioni sulle realtà immateriali, la conclusione, per quanto concerne i problemi fondamentali della visibilità dell'essere aperto e infinito, è che il mondo in cui viviamo (e i vari mondi individuali o collettivi che in esso possono darsi e offrirsi) non è mai né totalmente chiuso e avvitato su se stesso, né intervallato da varchi completamente e totalmente chiari e trasparenti: ogni mondo reale o possibile è *semiaperto*, e non esistono mondi totalmente ed ermeticamente chiusi.

La semiapertura del mondo (e dei vari mondi) consiste nel fatto che esistono suoi aspetti che possono costituire, se osservati da una certa particolare angolatura, a loro modo varchi, spiragli, attraverso cui si *intravede* qualcosa che oltrepassa la chiusa definizione di un ente specifico, di un fatto, o di una serie conclusa di oggetti e di eventi: questo vedere oltre, che è piuttosto un *intravedere*, è il *senso*, il significato (la *direzione sensata*) dei fatti del mondo (o di un mondo particolare).

In generale possiamo dire che quanto più un soggetto è evoluto e sensibile, tanto più egli soffre della condizione di chiusura in un mondo particolare, e tanto più egli tenta, proprio a partire dal proprio mondo, di spingersi verso dimensioni aperte e luminose: se un soggetto riesce a provare entusiasmo nei confronti del proprio mondo, è perché lo vive come espressivo e arioso, cioè come permeato e attraversato dalla linfa ristoratrice dell'essere infinito.

La *sensibilità spirituale*, dal suo canto, è sempre legata all'avvertimento intuitivo di uno scarto, di una differenza tra l'apertura dell'essere e la chiusura in un insieme definito di fatti che, come tali, sono ciò che sono e ciò che sembrano.

Di solito i soggetti più chiusi e involuti, come gli animali inferiori e certi esseri umani grossolanamente e prosaicamente mondani, quasi non avvertono la differenza tra l'essere aperto e l'ambiente in cui essi beatamente (o meno) si insabbiano e si imbozzolano: nella misura in cui, invece, i soggetti diventano più raffinati e spiritualmente ricettivi, essi cominciano a "faticare a respirare" in un mondo chiuso e definito, poiché, in questi casi, è maggiore l'avvertimento intuitivo dell'infinito che supera ogni mondo possibile.

In una maniera o nell'altra, comunque, nessun mondo è ermeticamente chiuso, perché qualsiasi mondo è attraversato da "correnti d'essere" che lo irrorano e lo arieggiano, come una grande stanza che non è mai totalmente sigillata.

Più aumenta la sensibilità spirituale dei soggetti, più essi sono in grado, magari inconsciamente e inconsapevolmente, di notare il "coefficiente di apertura" di un mondo particolare, cogliendo la minore o la maggiore trasparenza della "smerigliatura delle sue finestre", cioè dei luoghi da cui è possibile, per lo meno, intravedere ciò che lo supera e lo travalica.

5. *Forme e aspetti del tralucere*

Tornando ai nostri iniziali "problemi di visibilità", possiamo dire che, seguendo la posizione delle nostre ricerche sulle realtà immateriali, sicuramente "*il mondo ha finestre*", nel senso

che in esso si aprono luoghi, o punti d'osservazione, da cui è possibile "vedere oltre". Queste finestre, tuttavia, non hanno mai i vetri *totalmente e assolutamente* trasparenti, ma, al contrario, i loro vetri sono sempre più o meno smerigliati.

Resta in sospeso l'ultimo interrogativo, quello che riguarda il problema se i mondi abbiamo solo alcune finestre che si alternano a pareti totalmente ed esclusivamente opache, oppure se *tutto* ciò che costituisce un mondo possa, eventualmente, essere considerato in qualche maniera una "finestra". Ci riserviamo di attendere un poco prima di cercare di rispondere a quest'ultimo problema.

Per ora dobbiamo cercare di capire in cosa possono consistere i fenomeni che, metaforicamente, abbiamo chiamato "finestre del mondo".

La risposta è semplice: le "finestre di un mondo" sono i *fatti* che lo costituiscono, cioè le combinazioni possibili o reali di particolari *oggetti* e di particolari *eventi*.

Secondo la posizione, immanentistica e materialistica, tipica della mentalità attuale, i fatti che costituiscono un mondo sono quello che sono, perché qualsiasi significazione ulteriore che ad essi venga aggiunta risiede, sostanzialmente, *nel soggetto*, cioè nella particolare prospettiva storico-psicologico-mentale da cui il soggetto guarda le cose. Il che significa, in altri termini, ritenere che qualsiasi fenomeno eccedente rispetto alle cose e agli eventi che costituiscono i fatti di un mondo venga *proiettato* dal soggetto sulle cose, risolvendosi in un'attribuzione di senso interamente ed essenzialmente soggettiva.

Secondo la posizione filosofica sostenuta in queste ricerche, invece, i fatti, gli oggetti e gli eventi che costituiscono un mondo *non esauriscono la realtà di quest'ultimo*, nel senso che ogni mondo è abitato da fenomeni spirituali che non sono affatto riducibili a proiezioni interne dell'umana soggettività *sui* fatti, perché essi sono proprio ciò il cui nucleo essenziale sfugge, e sempre sfuggirà in ogni situazione mondana, alla presa di qualsivoglia categoria o fantasia soggettiva o mentale.

Gli oggetti e gli eventi, in altri termini, non sono mai totalmente ed ermeticamente chiusi. O meglio, essi sono chiusi se considerati solo in se stessi, ma, visto che in realtà risultano sempre abitati da *soggetti* irriducibili a oggetti, a eventi e a fatti considerati come tali, in pratica non lo sono mai, poiché *dai fatti traspaiono fenomeni che procedono oltre la loro delimitata e definita morfologia*. Tali fenomeni, che abitano immaterialmente gli oggetti e gli eventi, non vengono aggiunti o "proiettati" dalla mente o dalla fantasia dell'uomo: al contrario, la mente e l'umana fantasia cercano di irretire, con le loro produzioni razionali o fantastiche, la loro inesauribile e vastissima densità ontologica *reale* – e per questo i prodotti della fantasia e del pensiero umani esprimono significati pregnanti e decisivi che

essi non potrebbero mai comunicare se si limitassero ad esibire forme puramente e meramente autoriferite.

Che gli oggetti e gli eventi di un mondo siano “finestre” attraversate da “luci” significative *reali*, altro non significa che per lo meno alcuni oggetti e alcuni eventi sono immaterialmente abitati dai nostri ben conosciuti fenomeni spirituali.

Come si ricorderà, questi fenomeni hanno la caratteristica di non mostrarsi mai di per se stessi (al contrario degli oggetti e di per lo meno alcuni eventi): essi si mostrano sempre “in filigrana”, nel senso che attraversano e permeano, abitandoli immaterialmente, gli oggetti, gli eventi e i fatti.

Inoltre, come ancora si ricorderà, le realtà immateriali da noi descritte e analizzate possono apparire in modo *più o meno intenso e marcato* a seconda dei tipi di oggetti e di eventi che costituiscono, per così dire, le loro “dimore”.

Così gli oggetti, gli eventi e i fatti di un mondo possono costituire “vetri più o meno smerigliati” nel momento in cui essi permettano la manifestazione dei fenomeni spirituali ad un minore o ad un maggiore grado di nitore e di intensità.

Dobbiamo, ora, cercare di meglio esemplificare, e di descrivere, certe modalità specifiche con cui gli oggetti, gli eventi e i fatti si mostrano come “finestre” *attraverso* cui qualcosa di reale traluce e traspare.

In realtà queste modalità sono già state descritte in tutte le nostre ricerche, per cui non dobbiamo fare altro che richiamare alla mente le maniere in cui i fenomeni spirituali abitano immaterialmente i fatti del mondo (o di un mondo).

Pensiamo, ad esempio, alla realtà immateriale della bellezza, intesa come *quid* autocentrato e stellare, come splendore profondo di tutto ciò che è bello e suggestivo.

Come si ricorderà, abbiamo mostrato che la bellezza è un *soggetto* decisivo e pregnante, e che non può essere ridotta a un semplice predicato accidentale delle cose e delle situazioni. Il suo splendore non è mai visibile e considerabile di per se stesso, ma sempre *attraverso* le cose e le situazioni che seducono e che affascinano.

Se qualcosa è bello esso *rifulge*, ossia *apre* la sua morfologia precisamente definita in modo che essa confluisca in una dimensione profonda che risuona di molteplici significati: così l'ente delimitato naufraga, liberandosi, in un'apertura di senso ontologicamente densa e ricca.

In questo caso la cosa bella è veramente un “vetro smerigliato” attraverso il quale brilla una luce profonda, una luce che *eccede* la *chiusa* definizione della cosa considerata soltanto come tale.

E che dire degli esseri personali, delle persone che immaterialmente permeano e abitano i propri corpi vivi?

Abbiamo visto, nei capitoli dedicati agli esseri personali, che questi ultimi, come tutti i soggetti, sono pure individualità intense e inestese, prive di struttura e di morfologia, che non sono mai visibili di per se stesse, ma sempre *attraverso* le forme, i comportamenti e le azioni di un corpo vivo e operante.

Se un corpo vivo è abitato e permeato dalla profondità ontologica di una persona – la quale supera ogni propria manifestazione esteriore, e per questo possiede un'interiorità – ciò significa che *attraverso* il corpo traspare e traluce un *quid* significativamente sovrabbondante, per cui è come se il corpo *lasciasse intravedere* qualcosa di profondo e vasto che non emerge mai completamente dalla sua definita e precisa morfologia.

Passando poi a considerare la *vita*, abbiamo visto che essa, al contrario di ciò che ritiene il riduzionismo materialistico tanto in voga oggigiorno, non è affatto riducibile alle funzioni e alle strutture della materia-energia che si organizza in certe modalità particolari, perché, se così fosse, si negherebbe il nesso necessario tra ciò che è vivo e ciò che è intensamente significativo: la vita è un fenomeno ontologicamente denso che assorbe e sublima, nella sua “puntualità incandescente” e puramente intensa, gli aggregati altrimenti soltanto estesi, salvandoli dalla loro diluita e insignificante estensione. Dunque i corpi *vivi* lasciano trasparire una profondità che eccede e travalica i loro limiti, e per questo qualcosa di vivo non è mai *soltanto* una cosa.

Continuando in questa direzione, possiamo dire che gli *spiriti dei luoghi* permeano, e abitano immaterialmente, gli spazi naturali, facendo sì che questi ultimi si dischiudano in aperture di senso eloquenti e ampie: se un luogo possiede un’“anima”, o uno “spirito”, ciò significa che esso rifulge e brilla, poiché il luogo “animato” non può mai ridursi al nitore definito della sua morfologia strutturata in un certo particolare modo.

Gli spiriti del sole, della valle, della notte, del cielo e del mare, si irradiano dai luoghi fisici in modo da sprigionare vastità inesaurite dagli oggetti fatti e costituiti in certe delimitate strutture, per cui, anche in questi casi, gli oggetti e i fatti di natura fungono da “finestre” attraverso cui traspaiono fenomeni suggestivi e significativi.

Parlando poi della *luce spirituale*, abbiamo visto che la sua funzione è proprio quella di aprire lo spazio del mondo naturale in direzione di un livello ontologico di ordine immateriale, per cui, anche in questo caso, possiamo dire che i fenomeni *spiritualmente* luminosi sono varchi, spiragli, da cui “qualcosa” filtra e appare.

Infine, giungendo al “grande spirito” dello *sfondo metaempirico*, esso ricomprende, nella propria densità ontologica abissale, l'intero cosmo naturale, come un ultimo orizzonte *assolutamente* significativo: è *tutto* il cosmo naturale, in questo caso, a risplendere, e dunque a superarsi e a travalicarsi, in direzione del proprio senso assoluto ed enigmatico.

6. *La densità ontologica dei soggetti eccede qualsiasi contesto determinato*

Il fatto che i “vetri” delle “finestre del mondo” siano smerigliati, e non totalmente trasparenti, si lega alla *densità* e alla *profondità ontologica* dei soggetti e delle realtà immateriali.

Trasparendo “in filigrana” dagli oggetti, dagli eventi e dai fatti, i fenomeni spirituali si mostrano sempre in certe particolari “irradiazioni” che di volta in volta possono variare, mentre il loro centro ontologico resta misterioso e inesplicito, proprio come una luce che, attraversando vetri di diversi colori, di volta in volta assume tonalità variegate.

L'*interiorità* dei fenomeni spirituali non emerge mai completamente nelle superfici che di volta in volta appaiono e si manifestano. Questo, naturalmente, non significa affatto che le realtà immateriali mostrino solo *parti di sé*, poiché, come si ricorderà, la *semplicità* e la *mancaza di struttura* sono loro caratteristiche costitutive: esse si mostrano in se stesse e nella loro semplice purezza, ma in modo per così dire *fratto e rifratto*, così come la luce mostra direttamente la sua essenza semplice anche attraverso il singolo colore con cui di volta in volta può manifestarsi.

Per questo i fulcri ontologici delle realtà immateriali abitano un *retrospazio latente* che si situa “dietro le quinte del mondo”, e che appartiene a una dimensione insondabile e introvabile nel qui-e-ora di un ambiente particolare. E', questa, la *profondità costitutiva* dei fenomeni spirituali, per loro natura sovrabbondanti ed eccedenti rispetto a qualsiasi spazio mondano: essi “giungono da lontano” ed entrano in scena nei contesti ambientali particolari, ai quali non sono mai totalmente riconducibili.

Quando ci capita di interagire con qualche soggetto, inteso come *quid* decisivo e “sostanziale”, la nostra sensibilità originaria avverte chiaramente la sua profondità metaempirica, nel senso che le manifestazioni esteriori del soggetto sono permeate e ricomprese dalla sua interiorità, cioè da una densità significativa non solubile in alcun elemento superficiale e non risolvibile in alcun elemento superficiale.

Le realtà immateriali non appartengono mai del tutto al mondo particolare in cui, di volta in volta, si manifestano le loro irradiazioni fratte e rifratte: esse appaiono *nel* mondo (o *in* un mondo), ma non sono *del* mondo (o *di* un mondo).

La profondità ontologica dei fenomeni spirituali è manifesta ed evidente alla nostra sensibilità originaria, la quale non può fare a meno di avvertirla e di notarla, come, parlando metaforicamente, avvertiamo e notiamo la presenza oscura e invisibile dei mobili che ingombrano una stanza completamente buia, o qualsiasi fenomeno presente e incombente in una dimensione non chiaramente visibile.

Pensiamo, ad es., al contatto intimo con una persona che amiamo e a cui stiamo accanto senza parlare: in un silenzio espressivo ed eloquente noi avvertiamo il centro ontologico *interiore* dell'essere personale che ci è prossimo, e che non può, ovviamente, esaurirsi negli aspetti immediatamente e sensorialmente percepibili. E' proprio il contatto empatico con questa presenza invisibile a rassicurarci e a gratificarci, mentre se la persona si esaurisse nella diafana manifestazione di superfici esteriori mancherebbe proprio il rapporto col valore concreto della sua sostanza – per questo l'edonismo è *di per se stesso* insoddisfacente, nel momento in cui gli stimoli sensoriali cessano di alludere a una profondità significativa impercettibile dalla sensorialità soltanto fisica.

La densità ontologica dei nuclei essenziali delle realtà immateriali, per loro natura insolubili nel qui-e-ora delle situazioni date e manifeste, fa sì che i *significati*, pregnanti e decisivi, dei fenomeni spirituali, *trascendano ogni linguaggio possibile*.

La nostra posizione al riguardo si oppone, in modo netto e risoluto, all'abitudine di identificare il senso e il significato con una qualche tipologia di linguaggio. Certamente i linguaggi, di qualsiasi genere e tipologia siano, esprimono determinati significati, ma li esprimono nello stesso modo in cui le nuvole, nel cielo, diffondono e irradiano la luce diretta del sole: esse la diffondono nello stesso momento in cui la schermano e la velano, nello stesso momento in cui la diluiscono e la mediano con le proprie strutture estese e vaporose. I significati, importanti e decisivi, dei fenomeni spirituali, trascendono, per loro natura, qualsiasi schema linguistico tenti di catturarli e di irretirli: per questo i linguaggi sono destinati a costituire *sistemi di mediazioni tra* i fulcri essenziali delle realtà immateriali e l'immanenza dei contesti mondani specifici, per cui un significato in senso linguistico resta sempre scompensato rispetto al significato *reale* e concreto dei fenomeni spirituali, il quale è per sua natura ineffabile e inesprimibile dalle parole e dai simboli adoperati per *mediare* tra la sua trascendenza e le possibilità dell'umana comprensione.

I linguaggi non esauriscono, e non esauriranno mai, ciò che è *spiritualmente* sensato e significativo, di fronte a cui, presto o tardi, finiremo sempre con lo scoprire di non avere mai abbastanza parole per esprimerlo.

I soggetti, che sono fenomeni immateriali e oltremondani, costituiscono di per se stessi significati assoluti e iperdensi, che nessuna *struttura* linguistica (in senso lato) può esaurire e raggiungere: così le persone, gli spiriti dei luoghi e della natura, la bellezza, la vita e lo sfondo metaempirico (per citare alcune realtà immateriali), essendo ciò che è massimamente significativo, sono anche ciò che supera e oltrepassa, per pregnanza e profondità, qualsiasi significato inteso in modo semplicemente linguistico o semantico.

7. *Lo sguardo oltre i mondi*

E dunque, tornando a considerare i nostri problemi di visibilità dell'essere aperto e infinito a partire da un mondo determinato e particolare, possiamo dire che i fatti, intesi come combinazioni possibili di oggetti e di eventi considerati da particolari prospettive psicologiche, storiche ed esistenziali, possono fungere da "finestre" attraverso cui guardare oltre e da cui superare la chiusura dei contesti ambientali specifici e definiti.

Così lo sguardo si spinge verso l'aperta pianura dell'essere, in modo tale da *intravedere* ciò che si situa oltre i mondi particolari, il quale traspare "in filigrana" dagli oggetti e dagli eventi strutturati in certi modi specifici.

Resta in sospeso l'ultimo interrogativo, cioè il problema se *tutto*, in un mondo, possa costituire una "finestra" o una "postazione d'avvistamento", oppure se le "finestre" si aprano solo a tratti, come feritoie di un maniero dalle pareti totalmente opache.

Per cercare di rispondere a un simile interrogativo dobbiamo, semplicemente, domandarci se possono darsi, in un mondo qualsiasi, fenomeni non immaterialmente abitati dalle realtà immateriali: se ci fosse un fenomeno totalmente solo e nudo, un oggetto o un evento che fosse *solo e soltanto* un oggetto o un evento, ci troveremmo di fronte a qualcosa di ermeticamente chiuso e di totalmente avvitato su se stesso.

In altre parole dobbiamo domandarci se, nel contesto dei fenomeni concreti con cui ci capita di interagire, troviamo *fatti nudi e crudi*, oppure se fatti di questo genere non esistano e non si manifestino, se non come astrazioni mentali prodotte dagli schematismi dell'intelletto critico-razionale.

Ebbene io sono convinto, in definitiva, che *nudi* fatti di natura in realtà non si trovino mai nel mondo, e che *qualsiasi fatto*, se osservato in certi particolari suoi lati e in certi

particolari suoi aspetti, risulti immaterialmente abitato da qualche fenomeno spirituale e da qualche realtà immateriale.

A questo proposito vorrei fare alcuni esempi, a proposito delle realtà immateriali della *bellezza*, della *vita* e della *luminosità spirituale*.

Anche se può sembrare un punto di vista a tratti estremo e paradossale, io credo che non ci sia niente, nel mondo, che sia del tutto privo di una certa sua bellezza, e che, allo stesso modo, non ci sia nulla che non sia, almeno in qualche misura, vivo e dunque intensamente significativo – dove la vita, naturalmente, deve essere intesa come fenomeno lato e originario, e non nel senso strettamente e specificamente biologico.

Negli ultimi capitoli delle nostre ricerche abbiamo notato il nesso indissolubile tra ciò che è *veramente significativo* e ciò che è, ad un tempo, bello, vivo e spiritualmente luminoso, per cui la presenza di uno qualsiasi di questi fenomeni implica *necessariamente* anche la presenza degli altri.

Qualsiasi cosa al mondo, se osservata da certe particolari angolature e in certi suoi particolari lati o aspetti, lascia balenare, dalla sua morfologia definita, significati espressivi che superano e trascendono il suo mero coincidere con i propri limiti: non c'è cosa che non sia significativa, e dunque a modo suo anche bella (nel senso lato di “affascinante” e “seducente”), espressiva e luminosa, e questo vale, anche se è duro e difficile ammetterlo, anche per ciò che è tragico, “demoniaco” e terribile (anche le tenebre sono, a modo loro, una luce oscura, e anche l'oscurità a suo modo risplende).

Se qualcosa può apparire, a prima vista e considerato da una certa prospettiva, opaco, insignificante, oppure in qualche maniera morto e privo di vita, è perché non lo si è riguardato e osservato da una certa angolatura.

Per es. un insetto può apparire ripugnante se immediatamente recepito da certe corde istintive della nostra sensibilità: ma osservato altrimenti, con lo sguardo ad ampio raggio dello scienziato o dell'entomologo, esso prima o poi rivela armonie nascoste e invisibili che lo salvano dalla sua immediata parvenza.

Qualsiasi fenomeno presenta innumerevoli, quasi infiniti lati da cui può esser guardato e rimirato, e, in questo senso, le realtà immateriali che lo permeano sono come luci che rifulgono se ruotiamo o orientiamo la cosa in un certo modo, e che sembrano spegnarsi del tutto se non sappiamo trovare il giusto sentiero, o la giusta postazione d'avvistamento, per raggiungerle e coglierle.

Inoltre, spesso chiamiamo “brutto”, “smorto” o opaco un fenomeno che è bello e vivo *ad un grado minimo*, poiché non dobbiamo dimenticare che le realtà immateriali appaiono e

scompaiono variando il grado di nitore e di intensità delle proprie manifestazioni, allo stesso modo in cui una luce può somigliare all'oscurità se paragonata ad altre luci più intense e vivide.

Abbiamo visto, nei precedenti capitoli, che la morte di qualcosa si lega sempre a una sorta di "disanimazione", nel momento in cui un sostrato solo cosale, o solo eventuale, viene abbandonato da uno "spirito", cioè da un fenomeno immateriale che lo animava e lo vivificava. Tuttavia, ciò che è morto da un certo punto di vista resta pur sempre vivo da un altro, poiché non esiste qualcosa che sia, nel mondo reale e concreto, *solo e soltanto* una cosa o *solo e soltanto* un evento.

Una pietra, per es., dal punto di vista strettamente biologico non è viva e non possiede un'interiorità: ma, considerata come una pietra *bella e significativa*, essa in qualche maniera *risplende* di un'intensità espressiva che la salva dall'essere *solo e soltanto* un oggetto che coincide con la propria morfologia – una *bella* pietra è animata da un'intensità *viva* che la conduce lontano, oltre i propri limiti e oltre i propri confini.

In questo senso possiamo dire che *tutto è più o meno bello e più o meno vivo*, purché lo si sappia considerare nel giusto modo e nella giusta prospettiva.

Un discorso analogo può valere anche per gli spiriti dei luoghi e della natura.

Non esiste spazio, mondano, naturale o storico che dir si voglia, che sia totalmente riducibile ad una neutra e asettica estensione di tipo cartesiano.

Ogni spazialità concreta risulta immaterialmente abitata da sensi e significati profondi e suggestivi, inesauribili da qualsivoglia costrutto o fantasia di ordine soltanto soggettivo: gli spiriti dei luoghi, non essendo eventi o oggetti interni o mentali, sono proprio ciò che travalica e trascende qualsiasi immagine e proiezione umana, e che sfugge alla presa di produzioni mentali-soggettive le quali, semmai, tentano costantemente di catturare fenomeni privi di morfologia e infinitamente sfuggenti, ma proprio per questo *assolutamente* significativi.

Dal canto suo, la funzione del *soggetto* (e dei soggetti in generale) non è mai quella di creare, produrre o "proiettare" i fenomeni spirituali: al contrario, l'unico potere che la soggettività possiede nei loro riguardi concerne la possibilità di *coglierli e accoglierli in modo più o meno ricettivo*.

La soggettività dell'uomo può creare e produrre sono oggetti o eventi interni o mentali, come produzioni fantastiche e oniriche, sentimenti, stati d'animo o atteggiamenti di ordine psicologico, concetti astratti o elementi semantico-linguistici, ecc: l'insieme delle modalità di ordine soggettivo che si trovano nella mente umana possono fungere da "sistemi di

chiuse e di paratie” in grado di chiudersi o di aprirsi, oppure di aprirsi in misura maggiore o minore, per rifiutare o per (più o meno) accogliere la profondità dei fenomeni spirituali e delle realtà immateriali.

A questo proposito rimandiamo a ciò che abbiamo mostrato nell’ottavo capitolo della prima parte, a proposito del rapporto tra la sfera psichica e il mondo reale in cui l’uomo vive e agisce: abbiamo visto che la sfera psichica, o psicologica che dir si voglia, non può produrre o creare nulla di ciò che appare nel mondo esterno, ma può solo, per così dire, alterare gli eventi che già esistono in modo da esagerarne alcuni e ignorarne altri, in modo da ridurli o ingrandirli, oppure almeno in qualche misura deformarli, ecc.

La psiche, e con essa la soggettività in generale, non dispongono di alcun potere creatore e produttivo sia nei confronti dei fatti del mondo reale, sia nei confronti dei fenomeni spirituali, potendo creare solo e soltanto oggetti ed eventi interni o mentali.

Tuttavia la funzione delle prospettive soggettive, di ordine psicologico, storico o esistenziale, è essenziale per far sì che l’animo umano *si apra o si chiuda* alla ricezione di questa o quella realtà immateriale, la quale può essere più o meno colta e accolta, oppure ignorata e rifiutata, a seconda del grado di chiusura o di apertura della sfera psichica e soggettiva nei suoi riguardi.

Purtroppo non esiste soggetto che non sia almeno in parte chiuso alla ricezione e all’accoglimento di qualche modalità con cui una certa realtà immateriale si mostra e traspare “in filigrana” dai fatti della storia e della natura. Ogni soggetto è inevitabilmente *limitato* dalla propria concreta situazione esistenziale, che gli impedisce, giocoforza, di notare la profondità significativa che immaterialmente abita *ogni* fatto mondano: da questi suoi limiti, tuttavia, l’errore più grande è trarre la conclusione che, ad es., la bellezza di questo o di quel fenomeno sarebbe una produzione soggettiva, quando, al contrario, l’apparente sua relatività deriva proprio dal diverso *grado d’apertura* di questo o quel soggetto nei confronti delle svariate modalità con cui la *realtà* della bellezza traluce dalle diverse strutture degli oggetti e degli eventi – il che vale, ovviamente, per qualsiasi altro fenomeno spirituale, che può essere, di volta in volta, più o meno accolto, e spesso totalmente rifiutato e non visto, dalle molteplici soggettività particolari.

La funzione delle *prospettive* soggettive è essenziale per vedere e notare scorci svariati e poliedrici del vasto panorama dell’essere, ma non è mai una funzione creatrice e demiurgica: insomma il senso, il significato dei fenomeni spirituali, non è una produzione soggettiva, anche se la funzione della soggettività è importante per coglierne e metterne in risalto singoli lati o aspetti, e per tralasciarne altri.

Nel mondo – e in ogni mondo possibile o reale – *tutti* i fatti, gli oggetti e gli eventi sono sorretti e ricompresi dalla profondità di fenomeni spirituali trans-soggettivi che li permeano e li abitano immaterialmente, sicché possiamo dire che i fatti mondani e naturali *non sono mai soli*, perché non vengono mai totalmente abbandonati da luci significative e reali che li salvano dalla nuda definizione dei loro limiti.

Abbiamo così risposto al terzo problema di visibilità a cui si accennava all'inizio del capitolo: visto che *ogni* fenomeno conosciuto è permeato dalle realtà immateriali che ormai ben conosciamo, la conclusione è che *tutto*, nel mondo, “è una finestra” attraverso cui traspare qualcosa che supera e trascende la morfologia definita di certe strutture particolari.

Non esiste oggetto, evento o fatto che non costituisca, a modo suo, un varco o uno spiraglio attraverso cui guardare oltre; e dal labirinto tortuoso dei fatti traspare, costantemente, un piano ontologico altro e diverso da quello naturale della materia-energia organizzata.

Se tutto si risolvesse in un insieme di oggetti, di eventi e di fatti, nulla avrebbe una reale *profondità*, perché tutto si esaurirebbe nel nitore opaco di morfologie che, inevitabilmente, non andrebbero oltre l'articolazione di nude e definite strutture. E' ciò che succederebbe, ad es., se si dimostrasse che le persone altro non sono che corpi o apparati psichici che funzionano e si esprimono secondo modalità specifiche e determinate, senza essere *nient'altro* che questo: con ciò sparirebbe d'un tratto ogni profondità costitutiva degli esseri personali, i quali perderebbero ogni eccedenza, ogni sovrabbondanza di senso rispetto a semplici insiemi definiti di oggetti e di eventi.

La profondità significativa di un mondo non può esaurirsi in alcun reticolo di fatti strutturati e disposti in un certo modo: neppure uno spazio a n dimensioni, che si dilata e si espande verso l'infinito, potrebbe essere *veramente* espressivo se non fosse abitato e permeato da soggetti e da realtà immateriali per loro natura irriducibili a morfologie date e definibili secondo precise modalità.

Solo i fenomeni spirituali e immateriali possono conferire autentico spessore significativo alle situazioni vissute: i fulcri delle loro interiorità non sono solubili in alcun reticolo cosale, fattuale o eventuale, superando, per profondità e pregnanza di senso, qualsiasi mondo possibile.

Il piano ontologico immateriale che traspare dalle morfologie dei fatti, e dagli eventi che succedono e accadono, è *atemporale* e *astorico*: le realtà immateriali che abbiamo descritto e analizzato *in se stesse* non mutano e non divengono, trasfigurando

atemporalmente, acquietando e stabilizzando il divenire affannoso e inquieto della natura e della storia.

Così, ad es., gli esseri personali sono pure individualità prive di struttura e di morfologia, che colorano, con le proprie tonalità uniche e inconfondibili, ogni divenire psico-somatico e ogni evento delle proprie storie personali, per cui le persone *hanno* una storia ma *non sono* la propria storia, quest'ultima essendo, piuttosto, il medio più o meno torbido attraverso cui esse possono perdersi o ritrovarsi, smarrirsi o realizzarsi, per riuscire, in qualche caso, per lo meno ad approssimarsi a una condizione di limpida trasparenza e di quasi totale presenza a se stesse.

Attraverso i fatti del mondo - e di ogni mondo possibile - si manifesta una dimensione situata oltre il tempo e indipendente dal tempo e dalla storia: noi possiamo *intravederla*, nel senso che non possiamo mai comprenderla e metterla e fuoco in modo del tutto chiaro e terso, poiché la sua profondità significativa non può esaurirsi in alcuna struttura definita o definibile.

I mondi sono vasti palazzi di vetri smerigliati da cui traspaiono luci significative stabili e atemporalmente, immateriali e reali, che non mutano e non divengono, anche se assumono l'apparenza del mutamento e del divenire nel momento in cui si frangono e si rifrangono attraverso gli oggetti, gli eventi e i fatti: esse, pur apparendo tra noi, giungono da lontano, non sono del mondo e non appartengono ad alcun mondo particolare.

FINE