Il “qi” nella cultura e nella filosofia dell’Occidente – prima parte

Aldo Stella*

1. Introduzione

Ciascuno di noi ha fatto uso, e continua a farne, della parola “esperienza”. Si dice spessissimo, infatti, “ho fatto una bella esperienza” oppure “ho fatto esperienza di qualcosa”, ma anche “ho esperito”, per indicare appunto che “ho fatto esperienza”.

A volte, si usa la parola “esperienza” come sinonimo di “esistenza” e si parla di “esperienza di questo mondo”. Altre volte ancora, si parla di “esperienza straordinaria o straordinaria”, per indicare l’esperienza di qualcosa che è insolito o, addirittura, per indicare l’esperienza di qualcosa che va oltre l’esperire ordinario, potremmo dire oltre l’esperienza che capita comunemente di fare in questo mondo.

Al di là dell’uso della parola, forse non è inutile riflettere sul significato che essa indica. Etimologicamente, essa deriva dal latino *experiri*, che significa “provare”. Nella parola latina compare il prefisso *ex*, che indica provenienza, e l’espressione *perire* che viene ricondotta al greco *peira*, che significa “prova, saggio”. Con tale espressione, quindi, si intende indicare che noi veniamo chiamati ad un prova: la prova della vita, e tale prova inizia il giorno della nostra nascita e si conclude con la nostra morte.

Ma perché tale prova? Quale il senso di essa? Chi ci mette alla prova e cosa dobbiamo dimostrare noi? Ebbene, la nostra ricerca sul senso del “qi” nella nostra cultura e nella nostra concezione filosofica occidentale potrebbe iniziare dalle

domande che sono state formulate. Per cercare di rispondere ad esse, torniamo all'esperienza.

Le esperienze che possono venire fatte sono infinite e tuttavia a noi sembra che possano venire collocate a diversi livelli.

Il primo livello del configurarsi dell'esperienza ci pare quello "percettivo-sensibile". L'esperienza fatta con i sensi configura la forma più immediata, per la ragione che ciò che viene esperito si presenta come la realtà stessa. Per noi, considerare reale ciò che viene percepito con i sensi è naturale, così che la nostra *prima natura* è la natura sensibile.

Ciò che percepiamo occupa interamente il campo della nostra coscienza, tant'è vero che noi gravitiamo interamente sul "percepto" e dimentichiamo di essere il soggetto che percepisce, il "percipiente". E tuttavia, la percezione è frutto della *relazione* che si instaura tra il soggetto e l'oggetto.

Il tema della relazione è fondamentale e il nostro progetto è quello di trattarlo a muovere da quella relazione che vincola il soggetto percipiente all'oggetto percepito. Quando emerge la relazione che vincola l'oggetto al soggetto, il livello percettivo-sensibile è stato superato. Si perviene al livello concettuale, perché si supera l'immediatezza del dato e se ne coglie la struttura che lo vincola non solo al soggetto a cui è dato, ma ad ogni altro dato.

La struttura relazionale dell'esperienza altro non è che la sua struttura relazionale e la scienza si occupa di individuare e analizzare tali relazioni, che consentono di inscrivere il dato in una trama di riferimenti, in un *textus*, che necessita non solo di venire letto, ma altresì di venire adeguatamente interpretato. Il secondo livello del disporsi dell'esperienza può venire definito il *livello concettuale* e

in esso ciò, che nel precedente livello appariva autonomo e indipendente, risulta vincolato e connesso.

Ebbene, a nostro giudizio in questo passaggio dal livello sensibile al livello concettuale opera una *intentio unitatis* che è anche una *intentio veritatis*: proprio perché si cerca la *ragione* che fonda il dato, tale ragione inizialmente si rivela come la *relazione* che vincola ciascun dato ad altro dato nonché al soggetto a cui è dato.

La spinta a trascendere l'apparenza, ossia l'immediatezza attestata dall'esperienza sensibile, che propone ciascun dato come autonomo e autosufficiente, costituisce la spinta alla verità e questa coincide con la spinta all'unità. Non per niente "concetto" è da *cum-capere*, che significa "prendere insieme".

Proprio nella ricerca di verità e di unità, a nostro giudizio, il "qi" della cultura e della filosofia d'Oriente si manifesta e si impone in tutta la sua forza e il suo valore. Esso, quindi, è tutt'uno con quello slancio verso l'uno e verso l'assoluto che in Occidente viene definito "spirito" e che costituisce quella *esigenza metafisica*, che, come cercheremo di dimostrare, si può esprimere solo in senso intenzionale ed ideale.

L'uno, insomma, è ciò che si cerca, non ciò che si trova. Ciò che si trova sono le molteplici conoscenze che esprimono sintesi sempre più cogenti, unificazioni sempre più profonde e significative. Mai l'unità autentica, perché nell'uno anche la relazione viene meno, venendo meno la dualità dei termini che la costituiscono. Per questa ragione, l'uno non è raggiungibile come una qualche conoscenza, ma costituisce solo il suo *fine ideale*, il suo compimento, la sua *destinazione*.

Poiché conoscere è unificare, giacché concettualizzare significa cogliere ciò che c'è di comune in una molteplicità di enti diversi, ossia ravvisare una regolarità e un ordine

nell'esperienza sensibile, ne consegue che *comprendere* le cose equivale a *cum-prehendere*, ossia a ravvisare quei nessi che le fanno vivere e ne decretano l'appartenenza ad un medesimo ordine o sistema.

Questa ricerca di unità, che costituisce appunto l'essenza stessa del "qi", trova espressione in Occidente in forme molteplici e il nostro progetto è cercare di indicarne le più significative. Anche in Occidente, dunque, vige e opera la consapevolezza, più o meno avvertita ed espressa, che non è concreto il fatto (oggetto, fenomeno) preso nella sua dimensione materiale, che lo pone come diverso e contrapposto ad ogni altro fatto (oggetto, fenomeno).

Concreto, infatti, è da *cum-cresco* e, quindi, indica "ciò che è cresciuto insieme". Ad essere concreto è il plesso che vincola i dati tra di loro e tutti al soggetto cui sono dati. Astratto, che è da *abs-traho*, è il dato preso nella sua autonomia, così come l'esperienza sensibile lo presenta.

Precisamente per questa ragione il processo della conoscenza è animato dallo "spirito di unità". Il nostro progetto è quello di illustrare le forme in cui la ricerca di unità nel conoscere trova espressione, mostrando non solo il passaggio dal livello sensibile al livello concettuale, ma altresì cercando di evidenziare come quest'ultimo livello possa venire inteso, a sua volta, come disponentesi su strati sempre più raffinati, perché espressione di unità sempre più forti e cogenti.

Alla ricerca, e questo rappresenta il cuore del nostro discorso, di quella *unità ideale* che non può venire intesa come una conoscenza che possa venire configurata o determinata, ma che costituisce il fondamento di ogni conoscenza: *la condizione incondizionata del conoscere*, la quale, proprio perché incondizionata, non può venire determinata. Se venisse determinata, infatti, verrebbe condizionata e cesserebbe di valere come autentico fondamento.

Quello rapidamente tracciato è l'itinerario che ci proponiamo di percorrere, nella convinzione che proprio in questa ricerca di un fondamento autentico, di una effettiva unità, che vada oltre le infinite unificazioni che contraddistinguono il processo della conoscenza, si esprima il *soffio* che proviene dall'Oriente.

In fondo, il pensiero che in Occidente nasce nella Grecia post omerica, e che trova in Parmenide forse il suo rappresentante più autorevole, proprio all'essere si rivolge, quell'essere che Parmenide intende come vero perché non condizionato dal non-essere. Platone preferisce un'altra espressione e parla dell'idea di Bene, che viene considerata il fondamento assoluto delle idee e, dunque delle realtà empiriche che da esse derivano. Aristotele parla esplicitamente dell'uno dichiara che l'uno costituisce il fondamento autentico del processo stesso del conoscere: «In effetti, noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esista qualcosa che è *uno, identico e universale*»[1]. Plotino insiste nella valorizzazione dell'uno, che diventa così il modo in cui viene indicato il fondamento ultimo, l'autentica realtà.

Per fornire sostanza alla nostra ipotesi ermeneutica, cercheremo di argomentare pazientemente e il punto da cui intendiamo prendere avvio è proprio il primo livello in cui si struttura l'esperienza percettivo-sensibile, nella quale l'unità sembra affermarsi come l'autosufficienza e l'indipendenza che ogni dato esibisce a fronte di ogni altro dato nonché rispetto al soggetto cui il dato si presenta.

2. Il livello percettivo sensibile

La caratteristica fondamentale dell'esperienza sensibile consiste nel fatto che le cose che vengono percepite esibiscono una autonomia e una autosufficienza, che induce a considerarle non soltanto *indipendenti dal soggetto*, ma

altresì *indipendenti le une dalle altre*.

In effetti, così non è, perché la condizione che consente ad ogni identità di porsi in modo determinato (come un qualunque "A") è la relazione alla differenza (a "non-A"). Tuttavia, la struttura relazionale dell'oggetto (percepto) non appare, se ci si ferma a ciò che viene attestato dai sensi.

Si potrebbe dire che l'esperienza del sentire, poiché non coglie la relazione che vincola l'oggetto al soggetto nonché agli altri oggetti, si caratterizza per la valorizzazione del momento della *indipendenza* dell'oggetto, fino al punto che tale indipendenza viene *assolutizzata*: l'oggetto sembra totalmente indipendente dal soggetto e ciascun oggetto sembra indipendente da ogni altro. Quando si percepisce una penna, un quadro, un uomo, e così via, ciascun percepto esibisce una propria autonomia e una propria autosufficienza, tali da indurre a considerarli come identità autenticamente autonome.

La forma immediata dell'esperire si presenta, dunque, come "esperienza dell'altro" o, che è lo stesso, come percezione di qualcosa che viene connotato come "diverso" dal soggetto percipiente. Nel percepire, il percepto occupa l'intero campo della coscienza, che gravita totalmente sull'oggetto, fino al punto da dimenticare che esso è tale perché *ob-iectum*, ossia perché "gettato davanti" al soggetto.

L'oggetto, insomma, è il centro dell'esperienza sensibile, così che nel sentire non soltanto senziente e sentito si pongono l'uno come *esterno* all'altro, l'uno come *estraneo* all'altro, ma inoltre il senziente è interamente proiettato sul sentito, giacché è proprio il fatto che qualcosa viene sentito a rendere il senziente tale.

In effetti, il sentito non è affatto esterno (estraneo) al sentire: se lo fosse, come potrebbe "venire sentito"? E tuttavia, esso è sentito proprio per questa sua estraneità, per la differenza che lo connota e lo contrappone al soggetto

senziente. Per questa ragione abbiamo affermato che sentire è in ogni caso sentire l'altro o, più precisamente, sentire qualcosa *come altro*.

L'oggetto, che è sentito come *esterno*, è esterno *proprio perché sentito*. Si potrebbe aggiungere che anche l'oggetto cosiddetto "interno" è comunque sentito, cosicché, in quanto tale, non può non venire sentito come altro dal senziente, nonostante che questi lo riconosca come prossimo a sé, così prossimo da venire collocato in uno spazio "interno". Anche lo spazio definito "interno", quindi, mantiene la dualità di senziente e sentito, essenziale all'esperienza del sentire, in modo tale che, per quanto il sentito sia prossimo, è pur tuttavia sempre *altro* dal senziente e incombente su di esso.

Interno ed esterno, pertanto, rappresentano i diversi *gradi* di un sentire che decreta la distanza (irriducibilità) di senziente e sentito. Lo stesso soggetto, in quanto viene sentito, diventa oggetto di sé e per questa ragione non può non distinguersi da se stesso. Il soggetto, cioè, sente se stesso soltanto perché si fa *altro a se stesso*, sdoppiandosi *in sé* fra un sé senziente e un sé sentito.

Con questa conseguenza: in forza del sentire, il soggetto non perviene mai ad una effettiva identità con se stesso e continua ad esperire la distanza, la differenza, l'alterità. Il *sentimento di identità*, pertanto, costituisce l'identità di chi sente di non averla e non può evitare di ricercarla, all'infinito.

L'alterità di soggetto e oggetto costituisce, in sintesi, la radice di ogni sentimento. Ogni tonalità affettiva, dunque, è segnata dalla distanza che sussiste tra di essi nonché dal progetto, fungente e operante, di superare tale distanza onde pervenire a quell'unità che costituisce l'*ideale* dello stesso sentire, di ogni sentimento che si configura di volta in volta.

Questo punto è nodale e, quindi, deve venire adeguatamente chiarito. Sentire è sentire la mancanza, dunque è sentire l'esigenza di riempirla. Non di meno, per riempire la mancanza, cioè quel *sentimento di vuoto* che caratterizza ogni senziente, non ha senso ricercare il possesso degli oggetti che vengono sentiti: per questa via, Schopenhauer ce lo ha insegnato in forma magistrale, non si perviene mai alla pienezza. La pace, che deriva dal superamento del senso di mancanza e, dunque, dal superamento dello stato di bisogno, non è un sentimento. Si traduce anche in un sentimento, ma più profondamente è una condizione ontologica: solo l'unità di senziente e sentito realizza l'effettivo superamento della mancanza.

Ebbene, questo sentire la mancanza, nonché l'esigenza di riempirla onde restituire l'unità, l'*intero*, costituisce, a nostro giudizio, la forma in cui il "qi" si manifesta nell'esperienza di ogni soggetto, già al primo livello del suo strutturarsi: al livello percettivo-sensibile. Il senziente, insomma, sente bensì l'oggetto come altro da sé, come diverso, ma sente anche la necessità di ricongiungersi con esso, perché questa distanza è la fonte della sofferenza, del senso di impotenza e, più radicalmente, della paura, come cercheremo di mostrare quanto prima.

Il "qi" è l'*intenzione di unità* che spinge il soggetto verso l'oggetto, fino al punto di realizzare un'unità con esso che elimini ogni distanza, ogni differenza, ogni alterità. Il punto è se questa unità sia realizzabile a livello sensibile e su questo aspetto concentreremo ora la nostra attenzione.

Ci pare opportuno, a questo punto, anticipare l'obiettivo del discorso che andiamo svolgendo, per comodità del lettore: ci proponiamo di mostrare come questa esigenza di unità e di interezza, questa *intentio unitatis*, troverà espressione in tutti i livelli di strutturazione dell'esperienza, costituendo, più radicalmente, la ragione del loro superarsi fino all'ultimo livello, nel quale l'*ideale di unità e di*

interezza si esprime nella forma più chiara ed inequivoca.

Per procedere con pazienza, e secondo i necessari passaggi logici richiesti, seguiamo dunque come il "qi", il soffio vitale perché unificante, si esprime già al livello dell'esperienza del sentire, cioè dell'esperienza percettivo-sensibile. Per farlo, dobbiamo porci dal punto di vista del soggetto senziente, di quell'io che nel sentire sente fortemente la propria precarietà.

3. Il sentimento basale: la paura

La prima esperienza dell'io senziente è la paura. La paura, intesa come *horror vacui*, costituisce il sottofondo di ogni sentimento, perché quest'ultimo origina proprio dalla separatezza dell'io dall'oggetto sentito.

A causa di questa distanza, la prima esperienza si traduce in sofferenza, dolore, impotenza, ed è, più radicalmente, orrore del vuoto, paura di ciò che può sopraggiungere in esso, timore dell'altro che nel vuoto incombe.

Non per niente, l'espressione italiana "paura" è dal latino volgare *pavura*, di significato identico a *pavor*. *Pavura epavor* possono venire riferite a *pavere*, che è il verbo di stato corrispondente a *pavire*, il quale indica il "battere il terreno per livellarlo", da cui "pavimento". L'aver paura, dunque, è la conseguenza dell'essere battuto, dell'essere sottomesso, soggiacente, succube.

Sussiste, quindi, un indubbio nesso tra l'*horror vacui* e la sudditanza, la sottomissione o, più in generale, la dipendenza. Per agevolarne la comprensione, facciamo ricorso ad una esemplificazione fenomenologico-esistenziale, che non intende sostituire l'argomentazione logico-concettuale, ma semplicemente introdurla.

Si consideri, allora, l'atto della nascita. Quest'ultimo può venire assunto – anche se non tutti sono disposti a farlo, ma qui per noi esso riveste soltanto valore di *exemplum* – come la separazione originaria, la rottura dell'unità primigenia, il punto in cui si configura il due, che procede dall'uno.

È proprio con la nascita che comincia a disporsi la relazione di soggetto e oggetto, la quale sorge appunto in forza della dualità nonché della spinta a ricostituire l'unità perduta. La paura e il dolore, dunque, sono i primi sentimenti legati alla separatezza, solo parzialmente mitigati dall'inglobamento di quell'oggetto "materno" che, oltre al nutrimento, fornisce il sentimento di un'avvenuta reintegrazione.

La distanza di soggetto e oggetto, questo è ciò che intendiamo dire, costituisce ciò che si potrebbe definire il *luogo originario del sentimento*, giacché è in tale distanza che il sentimento sorge e si sviluppa. In questo senso, la paura può venire considerata a ragione il sentimento fondamentale: se sentire è sentire l'altro, il sentimento prioritario è la paura per la minaccia che l'altro rappresenta, legata alla sua irriducibilità, alla sua diversità che incombe sull'io.

Anche il sentimento cosiddetto "piacevole", pertanto, deve venire interpretato solo come un provvisorio e parziale superamento di quell'alterità che sussiste comunque tra senziente e sentito e che produce inevitabilmente la *paura* di perdere la fonte del piacere, giacché quest'ultima non è mai definitivamente controllabile né definitivamente assimilabile.

La situazione è veramente complessa. Da un certo punto di vista il soggetto si pone come soggetto solo per il suo relazionarsi all'oggetto. Tuttavia, da un altro punto di vista, il soggetto intenderebbe emanciparsi da questa dipendenza, cercando di inglobare l'oggetto, quell'oggetto che sembra imporsi per la sua autonomia e la sua autosufficienza, cioè per il suo valere quale indiscussa realtà.

La dipendenza impone al soggetto di vincolarsi all'oggetto e, dunque, di dipendere da esso; ma la volontà di indipendenza è ciò che costituisce l'essenza della soggettività: il soggetto è tale perché aspira alla piena libertà. E così, di fronte all'imprescindibile presenza di ciò che è altro da sé, il soggetto mette in atto una serie di reazioni volte a neutralizzarlo. In questo senso, la paura può venire connotata come un "meccanismo di difesa".

La paura dell'altro è tutt'uno con la volontà di annullarlo, cioè con la volontà di eliminare l'ostacolo che questi rappresenta. Dicevamo in precedenza che l'*horror vacui* indica lo smarrimento legato all'assenza di punti fermi, all'assenza di certezze, all'incombere del negativo, che è l'altro per eccellenza. Eliminare il negativo significa porre un punto fermo (positivo è da *positum*), una certezza che funga da fondamento dell'identità. Eppure, l'unico fondamento dell'identità permane la differenza, quella differenza che l'io intende neutralizzare, ma che non può mai neutralizzare effettivamente, senza negare il proprio sentire.

Se il soggetto si ferma all'esperienza sensibile, egli avverte di urtare di continuo contro il *limite*. L'oggetto limita l'io fino al punto da far insorgere il sentimento di un limite così forte, da essere vissuto come intrinseco, come costitutivo dell'io stesso. In effetti, e lo vedremo, così è: solo il limite consente di porre qualcosa come un'identità determinata. Anche l'io, quindi, in quanto si pone come identità determinata, viene posto in essere da un limite, il quale viene sentito come l'ostacolo rappresentato dal mondo, ma anche come l'ostacolo che l'io incontra nella propria interiorità.

Il limite, insomma, è essenziale all'io, ma a livello percettivo-sensibile l'io lo ignora e, dunque, non può accettarlo. La sua stessa vita si configura così come una lotta continua contro quel limite che pure gli è essenziale per esistere.

In fondo, la *paura* è essenzialmente *paura del limite*. La paura si presenta inizialmente come paura dell'altro, ma non tarda a rivelarsi come paura del limite che ci costituisce e ci connota, di quel limite che ci pone bensì in essere, ma decreta anche la nostra *finitezza*.

Per le ragioni addotte, la paura è essenzialmente paura della morte, paura della fine, del nulla che ci nullifica. L'*horror vacui* è, insomma, il sentimento dell'essere in presenza di un vuoto ontologico che mette in evidenza la nostra intrinseca precarietà: il problema consiste nel saper adeguatamente affrontare tale precarietà, abbandonando la pretesa di negarla.

Non per niente la dialettica di signoria e servitù, che è stata espressa in forma esemplare da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, inizia proprio dal confronto con la morte. Chi, di fronte alla morte, arretra per paura è destinato ad essere servo; chi, invece, non arretra è signore. La coscienza che si è confrontata con la morte «non è stata in ansia per questa o quella cosa e neppure durante questo o quell'istante, bensì per l'intera sua essenza; essa ha infatti sentito paura della morte, signora assoluta. È stata, così, intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di sé, e ciò che in essa v'era di fisso ha vacillato»[2].

4. Il progetto di superare la paura

La questione è, allora, la seguente: come recuperare un punto fermo di fronte al profondo sentimento di precarietà che accompagna l'identità dell'io?

Qui si impone la fondamentale distinzione che sussiste tra la *pretesa* e l'*intenzione*. Il *pre-tendere* è la volontà di essere arrivati alla stabilità prima ancora di avere compiuto effettivamente il cammino, senza cioè accettare la precarietà e senza misurarsi veramente con essa. Configurano altrettante

pretese le multiformi assolutizzazioni del relativo, ossia l'assunzione, quali punti fermi e inconcussi, di aspetti del reale che invece tali non sono affatto.

Alla base di queste assolutizzazioni sta, comunque, *l'assolutizzazione dell'io*, il quale, pur avvertendo la propria insufficienza, pretende di oltrepassarla mediante insensati sogni di onnipotenza, di dominio sugli altri e sulle cose.

Questo progetto, che potremmo definire "cannibalico" per la pretesa che lo caratterizza di inglobare tutto, proprio come fanno i bambini, non può avere come esito il superamento dell'impotenza e della paura. Solo chi non ha paura di perdere ciò che ha e, dunque, di perdere se stesso potrà effettivamente aspirare a salvarsi[3]; chi, invece, si attacca ostinatamente a sé e alle proprie cose è irrimediabilmente destinato a vivere nella paura di perderle e di perdersi. E vivere nella paura configura l'effettiva perdizione.

Di contro alla pretesa sta *l'intenzione*. Quest'ultima è rivolta all'autentico fondamento e, dunque, è intenzione di verità, perché solo la verità può fungere da autentico punto fermo che possa sottrarre l'io al dubbio, all'incertezza, all'insicurezza, alla paura. Ma chi potrà essere certo di essere pervenuto alla verità?

Chi ritiene di essere pervenuto alla verità riproduce l'assolutizzazione di sé e nega proprio quella verità che pure diceva di voler ricercare. Ridurre la verità a qualcosa che possa venire posseduto è configurarla come un'appendice dell'io ed equivale all'assunzione dell'io come l'unica verità: l'io si erge a criterio di ciò che dovrebbe unilateralmente criteriario.

L'intenzione, proprio perché intenzione di verità, non può allora pretendere di trovare un qualche compimento empirico, come se si desse un fatto che attestasse la verità trovata. Essa, piuttosto, deve conservarsi come *tensione* rivolta al vero,

come *slancio* verso di esso. Proprio questo slancio verso la verità è ciò che l'Oriente definisce con il simbolo "qi", e che può venire considerato l'essenza più pura del soggetto, la sua *natura spirituale* che emerge oltre quella materiale e costituisce, dunque, la *seconda natura*.

Allorché si usa l'espressione "verità" ci si intende riferire al medesimo significato che ha l'espressione "uno", poiché con tali semantemi si allude a ciò che funge da *ideale compimento* della ricerca, di ogni ricerca. L'ideale è il punto in cui soggetto e oggetto vengono meno poiché viene meno la loro identità; è il punto in cui viene meno l'alterità (la differenza); dunque in esso si realizza l'autentica pacificazione.

Il centro speculativo della questione è proprio questo. Il senso dell'esperienza è lo slancio verso l'unità che ricomponga soggetto e oggetto; un'unità che deve venire pensata non come restituzione di ciò che si ha ormai dietro le spalle, come se fosse possibile un ritorno all'indistinto primigenio, ma come compimento di un processo, che metta capo ad una coscienza più forte e matura: la coscienza della necessità di un fondamento che emerga effettivamente sui suoi fondati e nel quale la coscienza deve accettare di perdersi, per potersi effettivamente salvare.

Il processo è tale perché configura il passaggio attraverso la differenziazione, cosicché deve venire inteso come il superamento stesso della distinzione e della mediazione: nel processo si realizzano sintesi sempre più avanzate, unificazioni sempre più profonde, nessuna delle quali, però, risolve in sé l'unità autentica, quell'uno che non si compone di parti, valendo come *intero*.

Chi sogna un impossibile ritorno all'indistinto primordiale vive un languido struggimento, un bisogno pavido di protezione che non solo non lo affranca dalla dipendenza, ma altresì ingigantisce a dismisura la paura. Cercare l'unità guardando avanti, invece, significa innanzi tutto imparare a *dialogare*

con l'altro, a confrontarsi con la fonte della minaccia, con il limite, la morte.

A livello del sentire, tale unificazione può venire raggiunta solo con un *atto d'amore*, che impone di abbandonarsi all'altro, di affidarsi cedendosi ad esso. Solo questo è atto d'amore vero. Di contro, l'amore che vuole soltanto possedere l'altro, che vuole controllarlo inglobandolo, non è amore per l'altro, ma amore per sé: *amor sui, philautìa*. Non è un amore che unifica, ma è amore che annienta: annienta chi viene posseduto, ma annienta anche chi pretende di possedere, perché l'uno è vincolato all'altro, l'uno non è senza l'altro.

Allorché l'amore si ispira ad un senso di autentica unità, esso trascende il semplice sentire. Quest'ultimo, lo si è visto, vive dell'alterità e non riesce ad andare oltre di essa. Per cercare di oltrepassare l'alterità non si può evitare di individuare un livello ulteriore, nel quale soggetto e oggetto cessino di contrapporsi e tendano a risolversi l'uno nell'altro.

Se, in generale, l'*attività* è il luogo in cui il soggetto si rivolge all'oggetto non più come ad altro da sé, ma come al suo proprio "prodotto", il *lavoro* costituisce la prima unione con l'oggetto decretata dall'attività. Ma la forma compiuta dell'unione è precisamente l'attività del *pensare*.

Pensando, la dualità di soggetto e oggetto viene progressivamente ricomposta nell'*atto dell'intelligenza*, che consente di risignificare l'oggetto, vissuto inizialmente come alieno, ostile, terrifico, nientificante. Il *cum-prehendere* (*cum-capere*) indica lo sforzo del ricongiungere i separati, i contrapposti, elevandosi ad una unità superiore e configurando un livello di esperienza che, pur non annullando il livello del sentire, ne rappresenta l'ideale compimento.

Per questa ragione, solo il pensiero può affrancare l'io dalla paura della differenza, giacché gli consente di comprenderne

il senso: comprendendo le ragioni dell'altro, l'io perviene alla piena comprensione di sé, del suo essere in relazione, del suo intendere di superare anche tale relazione, senza annullare l'altro, ma ricongiungendosi con esso in un'unità che accolga entrambi, fornendo un'effettiva fondazione. Ciò significa che l'*egocentrismo* è l'ostacolo ad ogni slancio volto alla ricerca della verità, ad ogni pacificazione con sé e con il mondo.

L'*attaccamento* a sé, che può venire detto anche *narcisismo*, è la fonte di ogni paura e, per converso, la paura è il mantenimento all'infinito di un attaccamento ossessivo a se stessi: per questa ragione è destinato a salvarsi solo chi non ha paura di perdersi. Ed è ancora per questa ragione che il *distacco* può essere visto come la disposizione spirituale più vicina all'atto del pensare. Solo chi impara a distaccarsi anche da se stesso e soprattutto dalle proprie pretese cesserà di avere paura e, dunque, si disporrà a perdersi nella verità, che è la sua autentica salvezza.

Afferma Maestro Eckhart nel Trattato *Del distacco*, scritto intorno al 1320: «il puro distacco (*abegescheidenheit*) è al di sopra di tutte le cose. [...] Ma io lodo il distacco più di ogni amore. [...] Lodo il distacco anche più di qualsiasi misericordia, poiché la misericordia consiste esclusivamente nel fatto che l'uomo esce da sé per andare incontro alle miserie del suo prossimo e il suo cuore ne è turbato. Il distacco ne è immune e rimane in se stesso e non si lascia turbare da nessuna cosa: poiché tutte le volte che qualche cosa può turbare l'uomo, l'uomo non è come dovrebbe essere»[4].

Pensare è l'atto della libertà suprema, l'effettivo distacco. Pensando, infatti, si mette in discussione l'ovvio, il fatto, ciò che si impone nell'esperienza ordinaria; pensando, ci si svincola dai presupposti, si problematizza l'assunto, si procede questionando lo stesso punto di partenza del procedimento. Ma, soprattutto, pensando si discute il presupposto fondamentale: l'io, che sembra la genesi di ogni

pensiero, e in effetti rappresenta solo l'occasione della sua comparsa. Il pensiero configura la vittoria sulla paura per il suo valere come la forza che consente di staccarsi da tutto, di non avere più bisogno di alcunché e, dunque, di non dipendere, di non subire, di non sottomettersi, neanche a se stessi.

Il pensiero, insomma, se è autentico – se cioè non si riduce ad un mero procedimento formale, ma vale come *speculazione critica*, come *domanda radicale* –, deve soprattutto svincolare l'io da se stesso, liberandolo dalla propria assolutizzazione, dal proprio sogno di onnipotenza, che è la genesi di ogni perdizione.

Chi intende realizzare pienamente se stesso, ribadisce ancora Eckhart in *Istruzioni spirituali*, «deve prima di tutto abbandonare se stesso [...] poiché soltanto chi abbandona la propria volontà e se stesso, ha abbandonato davvero tutte le cose»[5].

L'abbandono non significa il rifiuto delle cose: il rifiuto è astratto perché astraente e lascia le cose come sono. Di contro, ciò che qui si intende è l'abbandono della pretesa che le cose siano la verità, che le cose siano assolute, che sia assoluto l'io che ne costituisce l'origine. Pensare, quindi, è avere coscienza del carattere relativo dell'esperienza ordinaria, del *limite* che intrinsecamente la costituisce.

Tale consapevolezza è l'unico strumento per evitare di vivere con eccessiva serietà e drammaticità ciò che accade sulla scena del mondo (interno o esterno che sia), di venire risucchiati dalle cose, di venire travolti dalla paura. Solo pensando, infatti, è possibile riconoscere, e quindi sottoporre a critica, gli attaccamenti insensati, le assolutizzazioni ossessive, i timori e le preoccupazioni che sono espressione di un'intollerabile dipendenza servile e di una sostanziale rinuncia alla soggettività autentica, la quale coincide con l'*atto* del pensare proprio perché si identifica e

si risolve nell'*intentio veritatis*.

Il compito che ora ci prefiggiamo è mostrare come in virtù di tale intenzione si configura il passaggio dal livello sensibile al livello concettuale. La stessa scienza, allorché descrive il processo della percezione, *intende* cogliere l'*intelligibile* che è in esso. Ebbene, in tale progetto, volto a conoscere e a conoscere ciò che c'è di vero nelle cose, si esprime lo slancio verso la verità.

Il conoscere scientifico configura, non di meno, un modo di configurare la conoscenza della realtà: non l'unico. Esso, inoltre, realizza bensì una significativa unità di soggetto e oggetto, perché coglie ciò che di *razionale* c'è nell'oggetto, ossia individua una serie di nessi che strutturano la trama dell'esperienza. Tuttavia, non può venire considerato un conoscere che realizza l'effettiva *unità*, quel togliersi del *due nell'uno* che restituisce l'*intero* nel suo autentico essere e che costituisce ciò che il "qi" effettivamente cerca.

Note

[1] Aristotele, *Metafisica*, III, 4, 999a 26-27, Rusconi, Milano 1978, p. 151.

[2] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 161-162.

[3] *Mt* 10, 39 e 16, 25; *Mc* 8, 35; *Lc* 9, 24 e 17, 33; *Gv* 12, 25.

[4] M. Eckhart, *Del distacco*, in *Trattati e prediche*, Rusconi, Milano 1982, pp. 171-175.

[5] M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 1999, pp. 60-61.