La metafisica dello sciamano

LUCA ASCOLI

Non c'è cosa fatta, non c'è via preparata, non c'è modo o lavoro finito pel quale tu possa giungere alla vita, non ci sono parole che ti possano dare la vita: perché la vita è proprio nel crear tutto da sé, nel non adattarsi a nessuna via: la lingua non c'è ma devi crearla, devi crear il modo, devi crear ogni cosa: per aver la tua vita.

(Carlo Michelstaedter, La persuasione e la rettorica, *Adelphi, Milano, 1994, p. 103)*

L'ombra segue il corpo e l'eco nasce dal suono. Chi affatica il corpo inseguendo l'ombra non sa che è il corpo a produrre l'ombra; e chi cerca di soffocare un'eco alzando la voce non sa che la causa dell'eco è la voce. Chi cerca il nirvana stroncando i desideri e le passioni può essere paragonato a chi insegue un'ombra ritenendola distinta dal corpo che la proietta; e chi aspira a divenire un buddha credendo che lo stato di buddha sia indipendente dalla natura degli esseri senzienti può venire paragonato a chi cerca di cogliere un'eco soffocando il suono che la origina …

(Lettera di Hsiang a Hui-k'e (486-593), in D. T. Suzuki, Saggi sul buddhismo zen, *Roma, Mediterranee 1975, vol. I, pp. 182-183)*

La più perfetta definizione della vita non è vivente, non contiene la vita, non permette di immaginarla, di rappresentarla, di averne la pallida eco delle cose che rimane nell'astrazione. Tuttavia sappiamo cos'è la vita: ci esplode tra le mani quando restiamo senza lavoro, quando perdiamo una persona amata, o quando la bizzarria degli eventi, svelandoci impotenti, mette anche a nudo la nostra impossibilità di accettarci come impotenti. Conosciamo la pienezza della vita e il vuoto, sappiamo che ci sfugge proprio mentre la degustiamo bevendo una bottiglia in compagnia, nell'amore, nei giochi fanciulleschi che annullano il senso del tempo. A differenza di una definizione, la vita si consuma.

Conoscere la vita vivendo, è un sapere di razza, senza lo spettrale pallore di un castello di sillogismi, il sapere di chi penetra nel mondo, quasi come in una ierogamia con la madre Terra, ed esprime le sue scoperte con il mito e la sua condotta personale. «*Sapiente è chi getta luce nell'oscurità, chi scioglie i nodi, chi manifesta l'ignoto, chi precisa l'incerto*» (NF, 15). Chi trova il punto d'incontro tra l'umano e il divino, quel punto stesso in cui siamo già piantati. «*Con Dioniso, invero, la vita appare come sapienza pur restando vita frementе: ecco l'arcano. In Grecia un dio nasce da un'occhiata esaltante sulla vita, su un pezzo di vita, che si vuole fermare. E questo è già conoscenza. Ma Dioniso nasce da un'occhiata su tutta la vita: come si può guardare assieme tutta la vita? Questa è la tracotanza del conoscere: se si vive si è dentro una certa vita, ma voler essere dentro a tutta la vita assieme, ecco, questo suscita Dioniso, come dio onde sorge la sapienza*» (SG1, 15).

Come totalità unitaria della vita, Dioniso non può essere trasfuso nella parola umana, se non nella forma del paradosso, della presentazione simultanea di termini contraddittori, inconciliabili, eterogenei, che sembrano non spiegare. Non costruiscono teorie, ma segnali stradali: mostrano solo il punto in cui bisogna fissare l'attenzione, per avere l'esperienza del dio. Dice Evdokimov: «*L'uomo non specula, bensì si trasforma*»; dunque, il velo da togliere per vedere la verità, non copre le cose, ma noi stessi, è la nostra opacità. Ancora da un Aristotele si poté affermare che la causa dell'ignoranza non è nelle cose, ma in noi: ma non si cambia ragionando sulle cose con l'astrazione intellettuale, cui sfugge l'aspetto vivente del reale.

Dice Colli: «*Dioniso è vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà, cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza, ma tutto ciò nell'immediatezza, nell'interiorità di un cacciatore che si slancia spietato e di una preda che sanguina e muore, tutto ciò vissuto assieme, senza prima né dopo, e con pienezza sconvolgente in ogni estremo*» (SG1, 15). Ma si potrebbe esprimere il tutto con una formula zen: «*La vita, finché viene vissuta concretamente, è di là sia da concetti che da immagini. Per comprenderla bisogna immergervisi, bisogna prendere direttamente contatto con essa; staccarne un pezzo per esaminarlo vuol dire ucciderla: mentre pensate di averne penetrata l'essenza, essa è svanita, ha cessato di essere vita, e divenuta qualcosa di immobile e disseccato*» (SZ 1, 103).

Dissoluzione dell' "essere"

Al concetto di essere, formulato dalla filosofia, e al quale bisogna presumere che corrisponda qualcosa, si giunge al termine di un ragionamento: dunque si presuppone che il ragionamento sia un metodo valido per accedere alla realtà. Si presume che il "dunque" del ragionamento introduca una conclusione che palesi qualcosa di reale, che prima non era stato visto né toccato, e tuttavia esisteva. Questo qualcosa è l'essere, ciò che le cose sono. Ma una cosa si può mostrarla e toccarla; l'essere dei filosofi, no. D'altro canto, come potrebbe essere altrimenti, se l' "ente" non esiste?

Esattamente come "essere", "ente" è una parola che si può riferire a tutte le realtà dell'universo. In tal senso è l'antecedente del concetto di essere, che stupiva già i greci per la sua forma inconsueta: un participio presente neutro singolare.

Nel mondo abbiamo tante realtà, e di tutte predichiamo l'entità; distinguiamo concettualmente tra l'entità unica e le realtà molteplici. Quando parliamo dell'albero come di un ente, abbiamo già estratto dall'albero (che è concreto, produce mele o pere, e diventa legna per il caminetto) un elemento che non è l'albero, ma è: "albero a prescindere da tutte le sue caratteristiche tranne lo stare qui davanti a me". Possiamo anche parlare del bue come di un ente, cioè "il bue a prescindere da tutte le sue caratteristiche tranne lo stare qui davanti a me". Poi possiamo constatare che l'ente-albero e l'ente-bue sono identici, in quanto prescindiamo da tutto ciò che li differenzia, e abbiamo il puro ente, il puro "esserci qui", che subdolamente ha già insinuato il concetto di essere. Naturalmente, nessuno può mostrare "l'esser-qui dell'albero". Si può solo mostrare l'albero che, con tutta la sua complessa realtà, sta qui, oppure lì.

Come si può perder tempo con un esser-qui non caratterizzabile, anzi separato da ogni concretezza? Che cosa è qui, allora?

Scordiamo la forma neutra di το ων, l'ente. Teniamoci l'on, essente. Essente significa che dinanzi agli occhi di Parmenide seduto su una panca, c'è la capra, l'erba che la capra sta brucando, poco più in la c'è Zenone, vicino la brocca del vino, e da qualche parte un ruscello di cui si sente il rumore. Tutte queste cose sono qui, presenti e palesi, ma ciascuna è così come è: la capra è presente come capra, e andrà al ruscello a bere; Parmenide è presente come Parmenide, e Zenone come Zenone; e siccome sono realtà fatte in modo diverso, Parmenide parlerà con Zenone, e non con la capra, e parlando berranno vino, invece che brucare l'erba. Ognuna di queste realtà ha la sua consistenza. Si ipotizza che queste consistenze diverse siano modi di una consistenza unica, indifferenziata; cioè che, primariamente, le cose consistano nel consistere (Marías), e che la loro differenziazione in capra, Parmenide, ruscello, erba, sia separabile dal puro esser-qui. E se questa astrazione fosse un vaniloquio? Se l'essere fosse un semplice ingrediente del reale?

L'idea che l'essere sia, sembra nascere da uno strano modo di lavorare con la lingua. Le frasi: "questo è Parmenide", "questa è la capra", contengono il verbo "è"

come elemento comune. Se estraiamo dal contesto questo elemento, con un'operazione normale e facile, otteniamo fittiziamente l' "essere" (verbo all'infinito), come elemento comune alle due asserzioni. E l'essere, nel suo significato abituale, come verbo, include la consistenza, esprime il consistere. Però la cosa non è così semplice. Infatti Parmenide non può partire da un infinito, ma da un participio presente: essente. Nell'uso effettivo della lingua, essente significa: presente qui, davanti a me, tangibilmente, percettibilmente, e si dice di un oggetto concreto. Usando il participio presente in riferimento alla capra, o a chicchessia, comunico varie informazioni: che davanti a me c'è questa cosa che chiamiamo capra, e non l'altra cosa che chiamiamo Parmenide; che essa si trova qui; che ci si trova ora. Sono informazioni sul soggetto, sul luogo, sul tempo. Se, invece, davanti a me non c'è una cosa concreta o un soggetto qualunque, non posso usare il verbo "essente", perché non esiste la possibilità linguistica di farlo. Non posso dire che è essente qui una cosa che non c'è; posso declinare il verbo essere solo in presenza della cosa. Poi posso elaborare una definizione per il dizionario, dove, sotto la voce all'infinito, si spiegherà che cosa significa il verbo quando è effettivamente usato nel discorso, conformemente alla struttura del sistema linguistico. Ora, se io trasformo l'infinito in un sostantivo, e parlo dell'essere delle cose, baro: uso una parola che è stata privata del suo significato vero, cioè la uso fuori da quel contesto concreto, da quel richiamo concreto a un soggetto, che il sistema linguistico impone all'uso corretto del verbo essere. L'essere dei filosofi è un uso scorretto, che però pretende di significare ancora ciò che la parola esprime nell'uso corretto. L'essere che compare nell'ontologia dei filosofi non è una parola comunicante.

Quando astraggo l' "è" dalle due frasi di prima (questo è Parmenide, questa è la capra) ho semplicemente indicato l'unica parola che nelle due frasi si scrive allo stesso modo ed ha lo stesso suono, anche se non ha lo stesso significato, dato che in ciascuna frase specifica un soggetto, un tempo, un luogo diversi. Fuori da queste determinazioni di soggetto, tempo e luogo, il verbo essere non significa più nulla. Di fronte a realtà molteplici, irriducibili le une alle altre, transitorie, ontologicamente insufficienti, non è obbligatorio cercare l'essere. Si potrebbe andare in cerca della loro origine. La provenienza della presenza-qui delle cose potrebbe anche trovarsi in una non-presenza-qui. Questo rimanda a un'arkhé, a un principio non logico, ma cronologico.

Dissoluzione del concetto di concetto

Nel mondo non esistono dati, ma un continuum da cui la nostra interpretazione isola frammenti. Questa operazione strumentale è valida finché sappiamo che il frammento è una nostra creazione, quindi un'alterazione del reale. Poi però isoliamo il frammento e pretendiamo che sussista di per sé, di contro a un contesto.

Se tocco col dito un punto che si è avvezzi a chiamare "albero", e poi un altro punto che chiamiamo "lago", ho due esperienze diverse: l'albero resiste alla pressione del dito, e il lago no. Queste esperienze non sono un'illusione, e il solo compierle mi procura dati tratti dalla realtà: se voglio sedermi, è meglio contare sull'appoggio dell'albero, piuttosto che sulla resistenza del lago. Continuando a toccare, guardare, ascoltare ..., arrivo a una nozione ampia di "albero" e "lago", parole che ora indicano insiemi di dati elencati in due schede, senza che le caratteristiche trascritte sulla scheda "albero" possano confondersi con quelle trascritte sulla scheda "lago". Posso persino chiuderle in due schedari diversi. E così via con le schede Aria, Terreno, Mucca, Parmenide, Capra, ecc.

Tutto questo non si può dire sbagliato, ma molto semplificato. Abbiamo desunto i dati semplificando da un complesso unitario e organico nel quale non esistevano separazioni come quelle tra le schede: nella realtà, non posso separare l'albero dal terreno, come potrei fare con due schede, perché l'albero morirebbe. Il fatto è che, di rigore, nella scheda "albero" io debbo includere anche l'aria della funzione clorofilliana, l'acqua, il terreno, il sole, il clima, sperando che nel frattempo il terreno non sia lottizzato e l'albero abbattuto per far spazio all'ennesimo ipermercato. Insomma, debbo includere tutto l'universo, e questa inclusione non va pensata come una giustapposizione di cose incastrate insieme. Viste le cose nella loro realtà, non vediamo i confini tra loro, ma una zona di osmosi. Non è che le differenze si annullino e tutto si faccia indistinto, ma è che non è possibile separare niente da niente: se mi separano dall'aria, muoio, e questo è qualcosa di più di un incastro tra entità separate. Questo non significa che non vi siano differenze tra me e l'ossigeno, e neppure ci si può accontentare di dire che ogni realtà è ontologicamente frammento e parte dell'universo: questo è un modo abbastanza preciso di esprimersi, ma non precisissimo. In effetti, una cosa è frammento solo in quanto noi la frammentiamo, staccandola immaginativamente dal tutto. Di per sé essa non ha questo distacco dal tutto, dato che esiste solo il tutto, e il suo carattere di frammentarietà appare solo alla riflessione razionale.

Supponiamo di avere in mano un seme e di essere seduti all'ombra di un albero. Lasciamo da parte le questioni futili, come quelle relative all'esistenza del mondo esterno, qualunque cosa significhi quest'espressione. Appare chiaro che il seme è una cosa e l'albero un'altra: voglio dire che potrei macinare il seme, senza che ciò modifichi l'albero; e per converso potrei abbattere l'albero senza che questo abbia ripercussioni sul seme.

Ora supponiamo che l'albero di cui sfruttiamo l'ombra sia stato piantato da noi anni addietro: in questo caso non è più evidente che tale albero sia una cosa e il seme, a suo tempo piantato, un'altra: se avessi macinato "quel" seme, ora non avrei "questo" albero. Mentre nel primo caso seme e albero erano parole indicanti due cose, ora sono termini che indicano due momenti cronologici nel divenire di una sola cosa. Possiamo dire di avere in mano qualcosa che è in atto seme e in potenza pianta. Teniamo anche presente, come costante riferimento

sottinteso, che il passaggio dalla pianta in potenza alla pianta in atto richiede determinate condizioni oggettive legate alle caratteristiche del seme: una pianta tropicale non vive in ambiente alpino.

Queste nozioni classiche di atto e potenza hanno un certo grado di ambiguità. Già per Aristotele risultarono insufficienti a spiegare tutta la realtà, tant'è che egli le modificò parlando di "potenza in atto come tale", cioè una potenza il cui atto consiste nel restare potenza, e di "atto puro". È vero che queste nozioni si riferiscono a casi speciali: rispettivamente a un processo teleologico nel quale viene realizzato qualcosa, e a Dio. Ma è anche vero che il primo caso ha una portata molto vasta e può essere esteso a ogni forma di "generazione" o divenire, mentre nel secondo, la definizione di Dio come atto puro risulta oscura e vagamente metaforica, visto che non si sa esattamente cosa può essere un atto "puro". Poi le cose si complicarono già nell'antichità, perché il termine "atto" venne inteso sia come presenza attuale, sia come attività.

La debolezza di queste nozioni sta nel fatto che non sono in grado di definire le differenze evidenti e radicali tra processi diversi. Noi possiamo parlare di seme in atto e pianta in potenza, oppure di bronzo in atto e statua in potenza, ma nei due casi il passaggio dalla potenza all'atto avviene in modo diverso, in condizioni eterogenee, e in fondo si tratta di due processi diversi e non assimilabili: il bronzo non è affatto una statua in potenza e non diventerà mai statua nel modo in cui un seme diventerà pianta.

Se estendiamo il discorso a un'altra coppia di nozioni classiche, troviamo ancora qualcosa di vago. Possiamo dire, infatti, che la statua ha una materia e una forma, ma allora risulta equivoco dire che la pianta ha una materia e una forma. Nel caso della pianta, la forma cambia. "Quel" seme che ho piantato anni addietro è diverso -nella materia e nella forma- da "questa" pianta che deriva da lui: pertanto, se c'è differenza di materia e di forma dovremmo parlare di due diverse entità, il che è francamente assurdo.

La materia inorganica non può cambiare la sua forma per virtù propria, pertanto di per sé non possiede alcuna potenza. (Naturalmente oggi sappiamo che questo non è esatto: la sua inerzia è il risultato della sua struttura molecolare, la quale è movimento e energia. Diremo allora che possiede solo la potenza di attuare la sua inerzia, ma questo equivale a una reinterpretazione radicale dei termini aristotelici). La realtà organica, invece, cambia sia la forma sia la materia, in un processo che, alla presenza di certe condizioni esterne, essa realizza per virtù propria. Non complichiamo le cose sui concetti di organico e inorganico: voglio solo dire che la pianta si sviluppa e un pezzo di ferro rimane fermo lì dove sta: nient'altro.

Altra coppia famosa: essenza e accidente. Dire che un pezzo di ferro arrugginisce per accidente, è cosa comprensibile. Anche dire che per Socrate sia accidentale essere medico è comprensibile. Ma nei due casi il termine "accidente" indica due cose diverse: non ha lo stesso significato, per cui non abbiamo una definizione rigorosa dell'accidente che possa valere sia per l'arrugginire sia per

l'essere medico. Socrate fa il medico a seguito di una sua libera decisione, cui nessuno lo obbligava. Invece il ferro non decide niente, ma arrugginisce per necessità in presenza dell'umidità, quasi a dire: date certe condizioni, gli è essenziale quella condizione accidentale. Perciò la relazione tra il soggetto "ferro" e i suoi possibili accidenti è strutturalmente diversa dalla relazione tra il soggetto "uomo" e i suoi possibili accidenti; ovvero, l'essenza dell'uomo è diversa da quella del ferro, non nel senso ovvio che l'uomo non è di ferro, o che il termine essere si usa in molti sensi analoghi, ma nel senso meno ovvio che questi significati appaiono più semplicemente contraddittori. Per il ferro sono essenziali certe caratteristiche accidentali; per l'uomo – che si ritrova a essere colui che è, senza che nulla gli impedisse apparentemente di essere un'altra persona – risulta accidentale la sua stessa essenza. Gli capita non solo "di essere", come al ferro, ma "di essere se stesso e non un altro", un personaggio che nell'esser medico si realizza, ovvero diventa realtà.

Il pensiero contemporaneo ha trattato molto questo punto, e si è visto in abbondanza che la metafisica modellata sulle cose non riesce a spiegare la vita umana. Però, la metafisica modellata sulla persona non spiega le cose.

Forse il principale difetto dei termini atto e potenza è che ci conducono a trattare la cosa come se fosse doppia. Insensibilmente, e contro le migliori intenzioni, la distinzione concettuale tra seme in atto e pianta in potenza scivola verso la distinzione reale.

La nozione di pianta si riferisce all'aspetto che una cosa possiede in un certo momento cronologico del suo sviluppo: è la stessa realtà-seme, qualche anno dopo. "Seme" non designa una certa entità che in più può anche diventare pianta, ma indica la condizione, nel presente momento storico, di un'entità reale che si trasforma nel tempo. Nello stesso modo, il bambino non è un adulto in potenza, ma è il momento presente della persona: seme e pianta, bambino e adulto, sono solo nomi con cui indichiamo l'aspetto di qualcosa nel momento attuale, un aspetto in trasformazione, che sarà perciò diverso dopo un certo lasso di tempo. Dire bambino in potenza o pianta in potenza equivale solamente a dire: il bambino cambierà, la pianta cambierà, di aspetto. Non si tratta di spiegazioni del cambiamento, del divenire, della trasformazione, ma solo di dare un nome al problema del cambiamento o di indicare con ragionevole previsione quale sarà l'aspetto futuro. Non si indica alcun sapere diverso da quello già noto al contadino che pianta il seme perché diventerà grano.

Quando studio il corso della trasformazione del seme in albero, vedo che esso non procede in modo casuale e perciò risulta prevedibile: la ghianda non produce cocomeri, la quercia non dà per frutto le capre e il bambino non diventa un cavallo. Il chicco di grano non è in potenza una pianta qualunque, ma una pianta di grano: la realtà presente nel momento finale del processo di trasformazione è determinata dalla realtà presente nel momento iniziale della trasformazione stessa. Bisogna anche riconoscere che momento finale e momento iniziale sono designazioni astratte: il fluire della realtà è continuo, e se abbiamo un

seme, è perché una pianta lo ha prodotto. Per comodità, estraiamo dal fluire un pezzo che inizia da un seme e termina con la sua trasformazione in pianta, ignorando la questione se sia nato prima l'uovo o la gallina. Dentro questo pezzo del fluire della realtà, una cosa che abbia l'aspetto di pianta non può darsi che per trasformazione della stessa cosa nel suo aspetto di seme. Dunque si può parlare di una relazione funzionale tra il seme e la pianta: la pianta esiste in quanto il seme diventa pianta. Ma pianta e seme non sono due cose, bensì momenti cronologicamente diversi nell'esistenza di una cosa sola. La pianta è il futuro del seme, il seme è il passato della pianta.

Dato il seme, non si può dire che "la pianta non c'è ancora"; la pianta c'è già, ed è il seme. In questo ciclo che va dal momento A al momento B, A e B sono l'uno funzionale all'altro e l'intero ciclo sta realizzando un processo definito, di cui noi conosciamo per esperienza i vari stadi. Poiché il futuro del momento A è definito e non è casuale, almeno nelle sue grandi linee, si può dire che il seme è la realizzazione del progetto-pianta. Il che vuol dire che il nostro problema ontologico non consiste affatto nel sapere cosa sia la potenza, una volta dato l'atto. Il problema è sapere cos'è l'atto, nella sua attività.

Affermare che A diventa B significa fare una previsione sulla scorta dell'esperienza: il progetto è l'insieme delle caratteristiche che, prevediamo, saranno mostrate dalla realtà A tra un certo periodo di tempo. Lo prevediamo per averlo già visto. A noi è data una sola cosa, che è l'aspetto presente di una trasformazione in corso. Il progetto non è l'essenza della cosa, ma solo la nostra immaginazione del suo aspetto futuro.

La cosa è tutta data qui, nel suo momento presente: non c'è un'altra realtà nascosta, non c'è un non-essere; tutta la sua realtà è qui, virtualmente visibile, ma ha la caratteristica fondamentale della trasformazione secondo un progetto e a certe condizioni prefissate nel progetto stesso. Anche questo lo sappiamo per esperienza: se non si dà acqua al grano, non cresce. Dunque, anziché un essere che contiene una potenza, abbiamo un potere che si sta esplicando, realizzando. È inutile complicarsi la vita con la potenza in atto come tale o con l'atto inteso come attività ecc.: c'è un potere in esercizio, conformemente a un progetto. Potere e progetto sono solo parole per indicare il chicco di grano: potere in quanto si trasforma, e progetto in quando non cambia a caso. Non c'è uno status ontologico del chicco di grano e un altro status ontologico del potere e poi del progetto; c'è solo il chicco di grano come realtà. Sotto questa realtà non c'è un essere capace di diventare qualunque cosa: Parmenide e la capra sono diversi, non hanno alcun essere in comune, sono forme diverse di poteri che si attuano conformemente ai loro progetti; ci sono trasformazioni che possono attuare e altre che non possono realizzare.

Noi non dobbiamo porci la domanda su cosa sia il progetto: il progetto è ciò che la realtà presente sarà. Non è una nozione metafisica ma una nozione descrittiva. Analogamente, il potere non è ciò che sta prima o al di là della realtà percepita: è solo una parola per esprimere il fatto che la realtà A si sta trasfor-

mando e non lo sta facendo a caso. Né si può derivare dal progetto una nozione metafisica, perché si tratta di una semplice astrazione: io non posso pensare che metafisicamente la cosa consista in ciò che definisco come B (albero, adulto ...), perché la mia idea di B è solo una raffigurazione a posteriori, cui mancano concretezza e potere e interazione col resto dell'universo. Nulla autorizza a pensare che l'interazione tra le entità dell'universo sia corrispondente all'interazione delle diverse nozioni B, modellata secondo schemi razionali. Né possiamo astrarre un potere, analogamente a come abbiamo astratto un essere, perché in tal caso perderemmo i progetti, la pluralità. Possiamo però osservare che le cose, le entità dell'universo sono progettate: sono ciò che sono, a seguito di un progetto che richiede siano tali; sono questo progetto mentre si realizza.

Il progetto è il limite delle cose, ovvero ciò che la cosa è, e l'impossibilità che sia altro. Come limite, non ha alcuna esistenza fuori, sopra, sotto, al di là della cosa, ma è positivamente la cosa. Il potere a cui la cosa si riduce è progettato e ha un limite: si attua, soggetto a una costrizione che lo colloca dentro un limite: il melo non può produrre ciliege, e tuttavia non può esimersi dal produrre, date certe condizioni. Pertanto c'è una forza che produce e un limite che vincola la produzione, e una realtà che è ciò che si è prodotto finora. Proprio il fatto che la cosa non possa attuare certe trasformazioni ci consente di farci un'idea del tutto empirica delle sue trasformazioni future (progetto). Ciò significa che B, in quanto potere operante, è costretto a esistere da un momento di radicale e completa alterità, che è la forza progettante. In altri termini, la realtà ultima delle cose non è il loro essere, ma il loro esser così come sono, e questa condizione ontologica poggia su un "vuoto", che è la costrizione a essere come sono. Questo vuoto si presenta come aldilà dei concetti di essere e non essere, come una forza progettante.

Il seme è la realtà ultima del seme, ma lo è sotto la costrizione di un potere che non è esso stesso seme: rispetto a tale potere, il seme è il voluto, è ciò che il potere obbliga a essere. Il seme è potere, ma non è tutto il potere; la realtà totale del mondo è potere, ma non è tutto il potere, perché non può essere diversa da come è. Dunque, il potere di "esser così" è tutto immanente al reale, ma questa immanenza ha una caratteristica: si rivela anche nella forma di un non poter essere altrimenti: il che implica limite, trascendenza, decretazione. La cosa è formalmente contraddittoria, ma pare che così si presenti di fatto. L'aldilà dell'essere è per noi un "vuoto" (non un'irrealtà), la cui azione limitante è immanente alla cosa come potere che essa sia: è la cosa stessa. Il potere che essa sia è lo stesso potere che chiamiamo "la cosa che è"; ma la cosa è un potere decretato e limitato: non compie semplicemente un generico atto di essere (penso al senso attivo dell'essere come operazione); compie piuttosto questo suo particolare atto di essere, non potendo effettuarne un altro. La cosa che è, lo è per un potere decretato e limitato, per un potere relativo, come accade a tutto ciò che esiste nell'universo. Perciò la ghianda è potere, ma specificando: potere di diventare quercia e non altro.

È inutile immaginare il potere operante nel seme. In primo luogo, noi potremmo vederne solo gli effetti; in secondo luogo, se il seme è realtà progettata, il potere in cui esso consiste è la sua stessa realtà diveniente, quale la possiamo osservare, e non è un'altra entità. Se invece risaliamo mentalmente al potere progettante, allora a questo livello non abbiamo il seme, non esiste il seme, né una qualunque forma di sostrato, sostanza o essenza. Noi possiamo solo vedere il seme come potere progettato, che si sta esplicando; ma ciò che lo costringe a esplicarsi come seme e non altro, ciò che è più potente di lui, non possiamo vederlo, perché è previo al seme. Non è che l'essere del seme possieda un potere; al contrario, c'è la materia che chiamiamo "seme" a seguito dell'attuazione di un progetto ovvero, in altri termini, come potere d'azione progettato. Il divenire fisico nel suo insieme attua il progetto della realtà consistente nel realizzare un cosmo in movimento. Ripeto: in quanto questo cosmo è coerente (dal melo non nascono i cocomeri), possiamo parlare di progetto; in quanto si muove, possiamo parlare di un potere di muoversi, ma in quanto non si può muovere in un certo modo, possiamo dire che il potere è limitato; poiché il limite è disegnato dal progetto, diciamo che è un potere progettato; perciò le cose consistono in una forza di realizzazione fondata su una radicale alterità, grazie alla quale sono forze di realizzazione che si stanno realizzando. La consistenza in quanto tale, la materialità in astratto, non rappresenta il dato fondamentale e primario della realtà, ma il risultato di un'esecuzione, di un'esplicazione della forza di essere tale.

Naturalmente, il seme che ho in mano è stato prodotto da un albero. Ovvero, il corso reale del divenire non può limitarsi a un frammento; il divenire universale, nella sua globalità, non ha soluzione di continuità. Naturalmente, la pianta che ha prodotto il seme e la pianta che nascerà poi da questo seme, sono due piante diverse. Però questo non significa che non abbiano relazioni tra loro o che queste relazioni nascano in un secondo momento. Infatti, la condizione per l'esistenza della pianta numero due è l'esistenza previa della pianta numero uno: pertanto, nelle caratteristiche che definiscono formalmente la realtà della pianta due deve essere inclusa l'esistenza di condizioni quali: che sia esistita tempo prima un'altra pianta, un'altra entità, in un altro luogo geografico. È facile estendere gli esempi e dire che la condizione per l'esistenza qui e ora di una realtà qualunque, fatta così come è, è l'esistenza dell'universo intero. Ammesso che io non respirerò mai l'aria che si trova attualmente sopra l'Oceania, che dunque non può far parte del mio essere, è ovvio che il mio essere richiede che esista l'aria sulla Terra, oltre al fatto che richiede anche la Terra medesima. Ciò che chiamiamo cosa singola, nel suo esser così, ha certamente una sua fisionomia, è certamente diversa da un'altra cosa, ma non per una separazione incomunicante, bensì perché coesiste con le altre realtà dell'universo, ciascuna in una sua sfera di relativa autonomia. Grazie a questa autonomia, possiamo immaginarla come singola. Ma questa autonomia è limitata dentro il contesto globale dell'universo, contesto che a sua volta è la realtà totale realizzata dall'insieme delle

cose nella loro autonomia relativa. Dunque, le cose sono parzialmente e limitatamente autonome dentro il tutto che esse stesse costituiscono, al punto tale che ciascuna di esse richiede l'esistenza previa del tutto come condizione per esistere essa stessa.

D'altronde, il tutto non è una mera somma statica, ma un'entità integrata dalle sue parti: ogni cosa è per essenza parte in un'entità totale che essa contribuisce a realizzare attuando il suo progetto vincolante nell'autonomia che è pertinente con tale progetto, in un movimento universale che, a sua volta, non procede a caso, per la semplice ragione che non è casuale la trasformazione delle parti costituenti. Allora il progetto-universo, non essendo la somma dei progetti di ciascuna cosa, è previo ad esse tutte: ciascuna lo richiede e contribuisce a realizzarlo, attuandosi in una sfera autonoma, ma connessa alle altre sfere delle altre cose: autonomia all'interno di una continuità.

Dato che l'universo si trasforma – il che permette di elaborare il concetto di tempo e di parlare di un prima e un dopo nella trasformazione – è chiaro che la trasformazione globale dell'universo non fa venir meno la sua unità. Perciò il progetto-universo non solo non si riduce alla somma dei progetti-cose, ma neppure può essere racchiuso nei limiti di una descrizione delle condizioni attuali dell'universo stesso, allo stesso modo in cui il progetto-pianta non può essere ridotto alla descrizione della condizione attuale dell'aspetto di seme; solo che per il progetto-universo non abbiamo l'esperienza che ci permette di prevedere ragionevolmente come sarà in un certo momento futuro – a parte i possibili scenari che possono essere elaborati sul piano scientifico. Possiamo dire che l'universo, così come è, è la fase attuale della realizzazione del progetto-universo. Tuttavia, non possiamo negare questa sua condizione progettuale, la quale ha un'implicazione: che tutti i momenti passati sono funzionali alla realizzazione del progetto-universo, di cui il presente costituisce una fase. Orbene, questo processo di realizzazione universale ha a sua volta un limite: l'universo non può far sì che, di punto in bianco, la roccia su cui siedo diventi molle come l'acqua. Potrà persino, col tempo, arrivare a fondere la roccia: questo non c'interessa, abbiamo già materia fusa nel centro della terra, ma non si può dire ragionevolmente che potrà arrivare a possedere una roccia liquida e fredda da poter raccogliere col mestolo. Poiché l'universo è così come è, progettualmente, ci sono forme, aspetti e modi che non può avere. Allora il progetto-universo non va inteso nel senso che l'universo è il progetto, ma nel senso che è a sua volta progettato. In altri termini, l'universo realizza un progetto previo, e tutto il potere in cui esso consiste è all'opera qui e ora, potendo realizzarlo, ma non potendo realizzarlo diversamente. L'universo è decretato e limitato da un'alterità progettante, che lo fa essere come è, ma non altrimenti. La realtà ultima dell'universo è l'universo stesso, per la costrizione di un'alterità, di un "vuoto" senza il quale non c'è realtà.

Semplifichiamo, chiamando Dio il potere progettante. Le nozioni di potere e progetto sono due, perché le abbiamo elaborate noi a posteriori e per esperien-

za, ma la realtà che descrivono è una: questa stessa realtà, nel momento in cui ci conduce all'idea di un potere condizionante, c'impone di pensare che tale potere condizioni secondo un progetto. Poiché abbiamo una sola realtà potente e progettata, ci è necessario parlare di un potere potente e progettante al tempo stesso, previo all'universo, in quanto condizione della sua presenza diveniente. Inoltre, l'azione progettante implica coscienza e il potere realizzante implica libertà: infatti, se la realtà è progettata, in quanto non può essere diversa da come è, il potere proget-tante che essa postula non può venir considerato solo come un potere che la realtà sia (sia così), ma anche come un potere che sia o non sia o sia diversamente. Ove così non fosse, avremmo ancora un potere limitato e quindi la postulazione di un potere ulteriore, incondizionato. Potere progettante implica coscienza e volontà libera; il tutto è espresso con una parola sola: Dio.

Dunque, Dio progetta il reale ed esercita la volontà e il potere che sia reale e a seguito di ciò esistono le cose, le attività che costituiscono il reale, l'universo. In ogni entità reale abbiamo: *a)* ciò che risulta essere; *b)* l'attività grazie a cui lo risulta; c) il potere grazie a cui questa attività può esplicarsi nel suo limite. Questa esplicazione è l'esito di un atto divino conforme a un piano. Pertanto, la nostra esperienza del reale è anche, e contemporaneamente, esperienza di un'operazione divina, attraverso i suoi effetti. Come dire che l'attività dell'universo è uno dei modi in cui Dio mostra un suo aspetto all'uomo, non solo nel senso che la realtà è, nella sua dimensione ultima, un prodotto divino, ma nel senso che Dio si mostra come produttore. La sacralità è un attributo ontologico del reale, ma c'è di più. Nel suo aspetto fondamentale, il reale è un'operazione del divino: la realtà è riconducibile a un potere realizzante un progetto; pertanto diciamo che il progetto è elaborato da Dio, e aggiungiamo che il potere è di Dio, e ci spingiamo fino a dire che in un certo senso questo potere è Dio stesso. Nel caso dell'uomo, questo potere non solo lo vediamo dall'esterno, ma addirittura lo siamo.

Da un lato, la progettualità dell'universo permette di elaborare una nozione stabile di ogni singola cosa, di prenderla in considerazione nel suo progetto, e quindi di isolarla intellettualmente per vedere che è, all'interno della sua autonomia relativa ma costitutiva; possiamo parlare di tante entità diverse, ciascuna delle quali, isolatamente presa, è una cosa mondana, non è Dio. Dall'altro, l'intero universo, la realtà, in quanto è reale, è permeata da un potere avvolgente, divino, il quale c'è (altrimenti non ci sarebbe l'universo), ma del quale non si può dire che è, senza cosificarlo, mondanizzarlo, privarlo della sua caratteristica fondamentale: può avere solo un approccio apofatico, con la sola eccezione della formula tradizionale secondo cui Dio è amore. Come ha scritto Ortega nelle Meditaciones del Quijote: «*Non c'è cosa al mondo per la quale non passi un nervo divino: la difficoltà risiede nel giungere fino ad esso e far sì che si contragga*».

BIBLIOGRAFIA

NF: Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milano 1985.

SG: Id., *La sapienza greca*, Milano, 1981-82, 3 voll.

SZ: D.T. Suzuki, *Saggi sul buddhismo Zen*, Roma, 1975-78, 3 voll.