

**CONVEGNO “PRATICHE FILOSOFICHE E CURA DI SÉ”  
VENEZIA 3-4 GIUGNO 2005**

**Luigi Vero Tarca**

**PRATICHE FILOSOFICHE E CURA DI NOI**

Cura di sé e cura di “noi”: le due cose stanno sempre insieme, giacché l'autorealizzazione della persona richiede il suo appartenere a una comunità che in questa impresa la aiuti e la favorisca, comunità la cui sussistenza diventa pertanto a sua volta oggetto di cura da parte di chi ha a cuore la propria realizzazione. Da questo punto di vista la filosofia può essere definita come la pratica dell'autorealizzazione solidale: è appunto questa l'esperienza che sto facendo ormai da parecchi anni insieme a numerosi amici in gruppi e compagnie di diverso tipo. E se incomincio parlando della mia esperienza è proprio anche per rispettare la prima delle cinque regole che guidano i nostri rapporti all'interno di questi gruppi,<sup>1</sup> quella cioè che ci invita ad affrontare tutti gli argomenti dei quali di volta in volta si tratta con dei riferimenti autobiografici; ovvero, per dirla con un'espressione mutuata da Wittgenstein, a parlare sempre «in prima persona».<sup>2</sup>

In quanto volta all'autorealizzazione solidale, la vita di questi gruppi si ispira al principio – che possiamo chiamare della libera con/divisione – per il quale si fa insieme tutto ciò che si è in grado di fare concordemente, mentre ci si divide consensualmente laddove il fare qualcosa in comune condurrebbe a dei contrasti.<sup>3</sup> In tal modo le attività comuni sono vissute come il luogo volto alla piena valorizzazione delle individualità di ciascuno, dei suoi “sogni” e delle sue capacità specifiche, piuttosto che come un terreno neutro che garantisce l'unità ma al prezzo di amputare le differenze individuali e le aspirazioni personali. La maggior parte di quello che facciamo insieme, pertanto, è costituito di idee, progetti ed esperienze che quasi sempre sono il risultato di una sorta di “mutua fecondazione”, per usare un'espressione cara a Raimon Panikkar, una delle “belle persone” che abbiamo scelto come nostre “guide”. Per illustrare questo modo di stare insieme, a volte faccio ricorso a una poesia di Kahlil Gibran, riportata in uno dei libri più importanti di un altro dei nostri “maestri”, cioè il monaco buddhista vietnamita Thich Nhat Hanh:

Cantate e danzate insieme e siate giocondi,  
ma ognuno di voi sia solo,  
Come sole sono le corde del liuto  
sebbene vibrino di una musica uguale.

Datevi il cuore, ma l'uno non sia rifugio all'altro,  
Poi che soltanto la mano della vita

---

<sup>1</sup> Di queste regole si parla anche nell'intervento di Michelantonio Lo Russo presente in questo volume. Chi vuole può inoltre vedere R.Màdera – L.V.Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003; in particolare l'Introduzione di Romano Màdera (“Appunti biografici di un praticante”, pp. XXII-XXX) alle pp. XXVI-XXVII, e il suo saggio (*Filosofia come esercizio e come conversione*, pp. 1-109) alle pp. 87-91.

<sup>2</sup> Questa espressione si trova a pagina 26 della sezione “Appunti di conversazioni con Wittgenstein” di Friedrich Waismann, contenuta in L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, (ed. it. a cura di M.Ranchetti), Adelphi, Milano 1976<sup>2</sup> (1ª ed. it. 1967) ], pp. 21-27 [*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, (ed. C.Barrett), Basil Blackwell, Oxford 1966], e si riferisce alla sua *Conferenza sull'etica*, Ivi, pp. 1-19 [*A Lecture on Ethics* (1930), in “The Philosophical Review”, LXXIV, 1965, pp. 3-12].

<sup>3</sup> Già i nomi di alcuni dei nostri gruppi sono significativi a questo proposito: “Liberi insieme” e “Compagnia di ognuno”. Tengo a sottolineare che, in coerenza del resto con questo principio, il modo in cui vengono qui presentate le nostre esperienze corrisponde al mio personale modo di interpretarle e di viverle, giacché altri le illustrerebbero verosimilmente in maniera diversa. Per una presentazione più “oggettiva” di quello che abbiamo fatto in questi anni si può vedere il citato articolo di M. Lo Russo presente in questo volume.

può contenere i vostri cuori.  
 Ergetevi insieme, ma non troppo vicini:  
 Poi che il tempio ha colonne distanti,  
 e la quercia e il cipresso non crescono  
 l'una all'ombra dell'altro<sup>4</sup>.

Le nostre esperienze sono aperte, nel senso che da un lato intendono avere un respiro universale e dall'altro lato mirano a valorizzare la libera espressione della personalità di ciascuno. Proprio in quanto, almeno a livello di intenzione, conciliano la piena realizzazione individuale con l'accoglienza nei confronti di tutti, sono esperienze che possono essere considerate squisitamente filosofiche; mi pare, infatti, abbastanza ragionevole *individuare nella congiunzione del principio della libertà con quello della universalità un tratto definitivo dell'esperienza filosofica*. Ciò vale fin dalle sue origini: già la maieutica socratica insegnava chiaramente che la conoscenza autentica è qualcosa che vincola sì tutti alla verità, ma fa ciò attraverso il libero riconoscimento di ciò che è già nell'anima di ciascuno invece che in forza di una costrizione esterna imposta magari con la forza (pensiamo anche solo all'episodio esemplare narrato da Platone nel *Menone*).

La conciliazione di libertà e universalità è resa possibile dal fatto che la nostra esperienza risulta *definita* dall'istanza dell'autorealizzazione solidale. Ciò vuol dire – e la circostanza è rilevante – che il gruppo risulta costituito solo nella misura in cui è davvero capace di realizzare tale istanza, invece che essere presupposto come un insieme di individui già dato prima e a prescindere dalla loro capacità di dare vita a questo tipo di esperienza. Proprio tale carattere presenta però, insieme ai vantaggi che mi paiono evidenti, anche dei problemi, a cominciare dal fatto che rende estremamente aleatoria la composizione dei gruppi (i quali, appunto perché dipendenti dalle libere scelte di ciascuno, devono per così dire rinascere ogni volta) e pertanto problematica la programmazione e l'organizzazione di qualsiasi iniziativa che abbia una certa complessità, dal momento che questo presuppone una sottomissione preventiva a finalità e scadenze organizzative pregiudizialmente fissate, oltre che – verosimilmente – a strutture gerarchiche pre-determinate rispetto allo spontaneo svilupparsi delle relazioni esistenti tra i membri del gruppo. Sempre per lo stesso motivo risulta difficilmente praticabile una estensione quantitativamente significativa di questo tipo di esperienze, cosa che costituisce una difficoltà particolare dal punto di vista filosofico; perché, ove una loro estensione universale fosse impossibile in linea di principio, ciò costituirebbe un'obiezione forte nei confronti della pretesa filosoficità dell'esperienza.

Uno dei problemi più interessanti che si pongono per coloro che sono interessati a tali forme di convivenza è dunque questo: come si può dare stabilità, organizzazione ed eventualmente anche ampia diffusione a queste esperienze, naturalmente senza snaturarle? In questi ultimi tempi abbiamo elaborato ed anche incominciato a sperimentare alcune risposte a tale questione.

Un tratto generale delle risposte consiste nel fatto che un ampliamento di esperienze di questo tipo, proprio per restare fedele ai nostri principi ispiratori, deve avvenire in una forma diversa da quella che garantisce l'unità di un organismo ampio mediante la costruzione di una gerarchia di potere. Perché questo tipo di struttura, che peraltro è alla base delle grandi organizzazioni che hanno dato impulso alla nostra civiltà, presenta il notevole inconveniente che finisce sempre per schiacciare le aspirazioni esistenziali sotto il peso delle costrizioni determinate dalla crescita dell'apparato, e quindi **espone** (poi anche per esporre) la convivenza alle prepotenze di coloro che riescono ad acquisire posti di privilegio all'interno dell'apparato organizzativo. L'espansione di un'esperienza come la nostra può dunque rimanere coerente solo grazie a una crescita che consista in una spontanea proliferazione di gruppi simili, [e] mediante il confronto e anche la "commistione" con esperienze diverse dalla nostra ma imparentate con essa per sensibilità e per modo di fare; cosa che, in effetti, sta già ampiamente avvenendo. Proprio al fine di favorire relazioni di questo tipo stiamo incominciando a sperimentare il metodo che chiamiamo dell'intreccio continuo. Esso consiste nel fatto che ogni individuo che

---

<sup>4</sup> K.Gibran, *Il Profeta*, Guanda, Bologna 1968; trad. it. di G.Bona; riportata in Thich Nhat Hanh, *Essere pace*, Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, Roma 1989 (trad. it. di G. Fiorentini), p. 122 [*Being Peace*, Parallax Press, Berkeley 1987; *The Heart of Understanding*, Parallax Press, Berkeley 1988; *Walking Meditation*, Fellowship Publication, NY 1985].

appartiene ad un gruppo si impegna a far parte anche di qualche altro gruppo. Se ciascun membro di un gruppo di (poniamo) dieci persone appartiene anche a un solo gruppo diverso, abbiamo già 10 gruppi (cioè, ipotizzando sempre gruppi di dieci persone, 100 individui complessivamente) che in qualche modo sono tenuti insieme da una reale condivisione di esperienze piuttosto che da un'organizzazione gerarchica. Tale crescita "orizzontale" rafforza inoltre quella disposizione all'apertura che abbiamo visto essere definitiva di questi tipi di esperienza. Espandendo questa dinamica si può creare un tessuto sociale molto esteso e tenuto insieme in maniera robusta anche senza bisogno di ricorrere a un'autorità comune o a una forma di potere. Si potrebbe sfruttare qui l'immagine wittgensteiniana di una lunga fune che è saldamente connessa anche se non vi è un unico filo che la percorre tutta da un capo all'altro, perché a tal fine è sufficiente un fitto intreccio di fili che si tengono insieme l'uno con l'altro. Tuttavia il metodo dell'intreccio continuo è pienamente compatibile con ogni forma di rappresentanza ed anche di organizzazione "verticale" e gerarchica, purché questa sia distinta, in quanto basata sul criterio della libera con/divisione, da ogni gerarchia di potere. Quest'ultima è definita dal fatto che essa fa valere le sue decisioni anche laddove queste non siano condivise da tutti coloro ai quali esse si riferiscono; il principio della libera con/divisione consiste invece nel fatto che chi funge da guida svolge la sua funzione solo in relazione a coloro che lo/la riconoscono liberamente come tale; pertanto il gruppo si divide consensualmente articolandosi in tanti sottogruppi quanti sono necessari affinché il criterio della libera unanimità sia rispettato. Questo principio viene inoltre integrato dalla regola che prevede una turnazione regolare e vicendevole dei ruoli di guida. Anche applicando questo metodo è possibile prevedere un ampliamento potenzialmente universale dell'organizzazione e nello stesso tempo coerente con il principio della libertà. Ampliamento che può procedere o con metodo "induttivo", cioè per successive elezioni sempre guidate dal criterio della libera con/divisione, o con metodo "deduttivo", cioè mediante l'individuazione di persone che tutti riconoscono come loro "guide" (esempi di personalità di questo genere potrebbero essere i "maestri" che ho precedentemente nominato, cioè Raimon Panikkar e Thich Nhat Hanh).

Ma una svolta importante in queste progetti è stata determinata da un'idea maturata ultimamente, quella di *una comunità di pratiche filosofiche*. Questa idea è nata in particolare nel corso di una specie di "ritiro" che Romano Màdera ed io abbiamo fatto nell'estate del 2004 a Sovinjak, in Croazia, ritagliandoci dei momenti a due all'interno di alcuni giorni di vacanza fatti insieme con le nostre famiglie. L'idea, brevemente, sarebbe questa: in una comunità (compagnia) di pratiche l'unità è data dal fatto che le persone che la compongono si impegnano a praticare ogni giorno quella che, seguendo appunto la terminologia di Romano al quale si deve in particolare la sottolineatura di questo aspetto, possiamo chiamare la dieta quotidiana. Tanto per avere una prima idea delle pratiche che costituiscono una dieta siffatta, possiamo citare classici esercizi psico-fisici quali meditazione, yoga, canto, preghiera, lettura di brani significativi, esercizi spirituali ed esercizi fisici di vario genere. Va subito aggiunto che, proprio in coerenza con il principio fondamentale sopra enunciato (quello della libera con/divisione), la caratteristica propria di questo impegno reciproco è il fatto che ciascuno deve trovare la sua dieta personale, quella adatta al proprio modo di essere, alla propria situazione specifica e al proprio stadio di "maturazione". La nostra esperienza ci insegna che il fatto che ognuno segua determinate pratiche rende molto più facile la comunicazione tra di noi, e costituisce un metodo di unificazione più coerente ed efficace, ancorché più lento, di quello che invece fa ricorso a strutture gerarchiche o ad apparati organizzativi. Il fatto di mettere al centro della vita comunitaria le pratiche consente di conciliare l'autonomia di tutti gli individui con un buon grado di unità e di comunicazione. Perché da un lato ognuno è tanto l'ideatore e il creatore della propria dieta quanto il "controllore" della sua effettiva attuazione, ma nello stesso tempo la dieta di ciascuno è il risultato del confronto con gli altri e quindi dell'aiuto reciproco.

Questo tipo di esperienza è centrato sull'individuo, in quanto la sostanza di una comunità siffatta è la pratica che ciascuno individualmente fa, ed è dunque costitutivamente paritario. Tuttavia è pienamente compatibile con la funzione di guida e anche di maestro, giacché è nell'interesse di ciascuno di avvalersi della competenza di chi è più informato o più esperto, anche se questo ruolo va sempre pensato come reciproco, sia perché chi è "maestro" in un ambito può essere "allievo" in un altro, sia perché anche in un rapporto asimmetrico vi è comunque un senso per cui il magistero è sempre

reciproco. Va inoltre sottolineato che tale metodo, pur determinando una grande unità e compattezza del gruppo, risulta compatibile con qualsiasi altro tipo di appartenenza, ed anzi in qualche modo favorisce e richiede disponibilità e curiosità nei confronti di altre comunità e di altre competenze di vario genere, e anche da questo punto di vista si accompagna a un atteggiamento generale di apertura.

Una comunità di pratiche, proprio in quanto l'unità dei suoi membri è qualcosa che va di pari passo con l'autonomia e quindi con la libertà individuale, è per ciò stesso una comunità naturalmente filosofica; dobbiamo però ora fare un passo avanti, e chiederci che cosa caratterizzi specificamente le comunità di pratiche *filosofiche*, e quindi anche che cosa sia il *proprium* delle pratiche filosofiche.

Incomincio con l'osservare che anche qui possiamo trovare una significativa conferma del fatto che la costruzione di una comunità filosofica costituisce la condizione per la realizzazione di un'autentica esperienza filosofica nel tempo presente.

In primo luogo, nell'epoca della relativizzazione di ogni verità assoluta, dopo la svolta linguistica e la naturalizzazione dell'epistemologia che hanno ricondotto ogni aspetto astratto del pensiero alla sua concreta dimensione linguistica ed empirica, pare doveroso trattare anche la filosofia come un sapere empirico e quindi in qualche misura sperimentale. In secondo luogo, l'epistemologia contemporanea ha chiarito che ogni campo del sapere è costituito in maniera tale che l'osservatore viene a condizionare l'oggetto conosciuto. Questo, almeno dopo Kant e Hegel, era già chiaro al sapere filosofico, ma con il principio di indeterminazione di Heisenberg è la stessa scienza naturale che riconosce chiaramente tale fatto. Se gli studi di Wittgenstein, di Gödel e di Tarski hanno dato veste scientifica alla dichiarazione dei limiti dello stesso sapere scientifico oggettivistico, l'epistemologia contemporanea, dopo Popper e i postpopperiani, Feyerabend in testa, ha chiarito che ogni sapere oggettivo presuppone un sistema di riferimento che in sostanza è determinato dalla comunità di ricerca: in primo luogo quella scientifica, ma poi anche quella costituita dalla società in generale<sup>5</sup>. È importante che sia lo stesso sapere scientifico a riconoscere che ogni campo di oggettualità teorica implica sempre una componente soggettiva; perché ciò contribuisce a rivelare l'illusorietà di quella utopia che, ponendo come paradigma di ogni forma di conoscenza valida un sapere neutro e impersonale, pretende di eliminare o quanto meno di subordinare a una struttura oggettiva ogni dimensione "soggettiva". Quando si comprende che è illusoria e in ultima istanza dannosa la pretesa di cancellare totalmente l'osservatore anche nell'ambito delle scienze esatte e naturali, incomincia a diventare possibile porsi il problema di come valutare l'impatto dell'intervento conoscitivo sulla realtà. Se, dunque, vi è una componente della verità che dipende essenzialmente dalle pratiche esercitate da coloro che producono conoscenza, allora è la stessa esigenza epistemologica a porre come condizione della propria validità la conoscenza di tali pratiche e delle comunità che le mettono in atto.

Tradizionalmente la filosofia ha come proprio oggetto specifico di indagine precisamente la verità, cioè l'accordo tra le costruzioni soggettive e la realtà. Ebbene, venendo a mancare un criterio a priori valido oggettivamente per determinare tale accordo, momento essenziale della verità viene ad essere l'accordo intersoggettivo circa la realtà. Ma abbiamo visto che anche la filosofia è un sapere sperimentale; da ciò segue che essa deve essere un sapere sperimentale relativo all'accordo intersoggettivo degli umani circa la realtà. Ebbene, le comunità di pratiche filosofiche possono essere considerate, da un punto di vista epistemologico, proprio come una sorta di esperimento volto a conoscere secondo verità il fenomeno costituito dall'accordo tra gli umani circa il loro rapporto con la realtà. Parlare delle pratiche filosofiche come di esperimenti può dare l'impressione che si intenda scimmiettare la scienza, e questo proprio nell'epoca in cui gran parte della filosofia si è emancipata da una secolare soggezione nei confronti del sapere scientifico. In realtà si sta cercando semplicemente di mostrare come anche tutta una serie di pratiche che normalmente sono considerate con una certa sufficienza, se non con disprezzo, da importanti ambienti scientifico-accademici siano in realtà momenti essenziali di un'autentica consapevolezza epistemologica.

Ecco dunque una prima via che ci conduce a vedere come sia proprio la fedeltà alla "verità" filosofica quella che ci conduce a fare *sensate esperienze* e *certe dimostrazioni* (tanto per rievocare i criteri

---

<sup>5</sup> Per un primo approfondimento di questi temi mi permetto di rimandare al mio volume *Dare ragioni. Un'introduzione logico-filosofica al problema della razionalità*, Cafoscarina, Venezia 2004.

fondamentali del metodo galileiano) relative alle situazioni in cui si realizza l'esperienza del libero accordo tra gli umani in merito alla loro valutazione della realtà. Le comunità della libera con/divisione, ovvero del libero accordo universale, sono nel contempo oggetto e soggetto del discorso che riguarda la verità filosofica.

Parlando di esperimenti filosofici, tengo dunque presente il dibattito epistemologico contemporaneo; ma per un altro verso mi piace ricordare quell'espressione di Gandhi nella quale il Mahatma parla dei suoi «esperimenti con la verità». <sup>6</sup> Ecco, potremmo forse dire che le pratiche che noi facciamo sono i nostri piccoli esperimenti con la verità. Qualcuno potrebbe osservare: “Ma vial! Non essere presuntuoso; lasciale dire a un Gandhi queste cose; perché vuoi metterti a imitarlo?”. Ma io le lascio ben dire a Gandhi queste cose; il punto è che è proprio l'ascolto delle parole di Gandhi a spingere anche me a fare i miei modesti esperimenti con la verità; perché ho l'impressione che il cuore del suo messaggio consista precisamente nell'insegnamento che se qualcosa di buono può accadere nel mondo questo succede solo nella misura in cui ciascuno di noi incomincia davvero a giocare in prima persona con la verità, invece che delegare ad altri il suo rapporto con essa.

Questo aspetto, per il quale la costruzione di una comunità basata sul principio del libero accordo è momento epistemologicamente indispensabile anche per l'impresa filosofica, consente tra l'altro di intravedere una via per affrontare uno dei problemi principali della nostra epoca, quello relativo all'impotenza dell'individuo rispetto all'apparato tecnico-scientifico. In relazione a ciò, se ben si riflette, può apparire paradossale che le pratiche filosofiche con la loro tematica della cura di sé incomincino a imporsi proprio in un'epoca nella quale parrebbe di dover dire che l'individuo non conta più nulla, dato che il suo ruolo nel funzionamento degli apparati sembra essere totalmente irrilevante. Così, anche il perfezionamento di sé, cioè il miglioramento della qualità del materiale umano, può apparire cosa del tutto priva di importanza in un'epoca come la nostra. Ebbene, anche da questo punto di vista la dimensione plurale, comunitaria – cioè la costruzione del “noi” – si mostra essere un elemento decisivo. Perché è proprio la scissione tra il contenuto del sapere epistemico (che si presume oggettivo) e la concreta esperienza esistenziale degli umani a determinare una situazione nella quale la scienza e la tecnica da fattori di emancipazione si rovesciano in elementi di pericolo e di danno.

Possiamo dunque dire che una prima, essenziale caratteristica delle pratiche filosofiche consiste nel fatto che esse sono sempre anche pratiche che si pongono consapevolmente il problema del loro carattere comunitario; esse sono *pratiche di costruzione e promozione di comunità filosofiche*. Tuttavia va precisato, a questo proposito, che una risposta davvero filosofica richiede che si superi pure l'antropocentrismo insito in ogni logica che si limiti semplicemente a passare dall'“io” al “noi”, cioè dalla validità soggettiva all'accordo intersoggettivo. Proprio a tal fine bisogna tornare a fare i conti con la dimensione della verità intesa nel senso pieno del termine; e per questo dobbiamo completare la risposta alla domanda relativa a che cosa siano le pratiche propriamente filosofiche, quelle cioè che definiscono le comunità che portano questo nome.

\* \* \*

Nella nostra cultura, in particolare all'interno di quell'importante istituzione che è l'università, la filosofia viene in sostanza identificata con una pratica di un solo genere, quello teorico. Chiediamoci in che cosa consistano le pratiche dei nostri studenti di filosofia. Essi ascoltano le lezioni dei professori, leggono e studiano i libri, ne ripetono il contenuto all'esame, scrivono tesi, ecc. Queste pratiche (ascoltare, leggere, imparare, ripetere, scrivere) costituiscono un insieme di attività molto importanti, ma anche molto specifico, molto particolare. Per esempio esse di fatto escludono qualsiasi rapporto significativo con la dimensione corporea: lo sviluppo fisico-posturale è considerato del tutto irrilevante rispetto alla verità dei contenuti impartiti. Allo stesso modo il rapporto psicoesistenziale ed affettivo è di fatto decisamente secondario rispetto al *merito* delle questioni. Il bello è che proprio il pensiero contemporaneo ha messo radicalmente in questione questo atteggiamento teoreticistico per il quale tutta la partita della verità si giocherebbe a livello del *logos*. Pensiamo anche solo per un verso a

---

<sup>6</sup> Si veda per esempio l'autobiografia di M.K.Gandhi, *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad 1966.

Heidegger, la cui concezione sottolinea il primato dell'esistenziale sul concettuale, e per un altro verso a Wittgenstein, con il suo insegnamento che è la dimensione pratico-antropologica quella che sta a fondamento di qualsiasi verità teorica. Potremmo poi chiamare in causa la critica al logocentrismo svolta da ampi settori della filosofia contemporanea. Ebbene, questa radicale svolta di pensiero, questa vera e propria rivoluzione teorica, è ancora lontana dall'aver prodotto tutti i frutti che da essa possiamo attenderci. Perché ancora oggi la filosofia è ridotta in prevalenza a un solo tipo di pratica, che oltre tutto più che un autentico "teorizzare" è spesso un semplice imparare teorie altrui, o, peggio ancora, un discutere polemicamente per imporre certe teorie contro altre. Molte teorie contemporanee esaltano il ruolo della pratica; ma il punto è che verosimilmente si tratta di passare da quella che è stata chiamata la riabilitazione della filosofia pratica alla riabilitazione della pratica filosofica.

Qui, tuttavia, si pone un problema delicato. Perché sarebbe sbagliato credere che la consapevolezza del fondamento pratico di ogni teoria debba condurre a un abbandono dell'interesse teorico e del suo rigore. Se questa svolta "pratica" del filosofare vuole essere qualcosa di diverso da un rinnegamento e da un abbandono della filosofia come dimensione teorica (del resto, perché, tra tutte le pratiche in cui dovrebbe consistere la filosofia, bisognerebbe eliminare o trascurare proprio quella che per millenni l'ha caratterizzata?), allora bisogna comprendere da che cosa scaturisca il privilegio tradizionalmente accordato al momento teorico.

Ebbene, un aspetto di tale privilegio ha sicuramente a che fare con il fatto che la dimensione teorico-epistemica possiede un rapporto privilegiato con il carattere "conclusivo" della dimensione della verità. Anche la più aperta delle concezioni epistemologiche deve riconoscere che un tratto caratteristico della teoria consiste proprio nel fatto che essa assume, fosse anche solo come idea regolativa, l'esistenza di un sistema di riferimento generale e per ciò stesso – in qualche senso del termine – conclusivo. Il punto è che questo carattere "conclusivo" della teoria sembra stare in una tensione essenziale con la dimensione pratica. Anche senza indulgere a vezzi etimologici, noi sappiamo che il termine "pratica" ha a che fare con parole greche come *práso*, *peráo*, *péra*, le quali indicano il passare attraverso, l'andare al di là; esse evocano l'oltre, il movimento, tutte cose a prima vista incompatibili con ciò che pretenda di essere immobile, immutabile, conclusivo e definitivo. Considerata da questo punto di vista, la nozione di pratica filosofica appare contraddittoria, sembra essere una sorta di ossimoro. Se la teoria, per i suoi legami con la necessità, ha qualcosa a che vedere con la situazione che determina e definisce, mette un punto fermo, pone un orizzonte, chiude e quindi in qualche modo conclude (sia pure nel senso più blando del termine), ecco che il termine "pratica" evoca invece l'apertura, il movimento, e in genere tutto ciò che è caratterizzato da provvisorietà e contingenza. Potremmo anche dire: la pratica è per definizione aperta e in movimento, mentre la teoria ha essenzialmente a che fare con qualcosa di compiuto, con un orizzonte ultimo, con un senso conclusivo. Le due dimensioni sembrano contrastare e stridere per principio; se si vuole rilanciare oggi l'idea di pratica filosofica bisogna dunque saper venire a capo della tensione irriducibile che sembra crearsi tra queste due dimensioni.

Ebbene, io credo che si possa scorgere la direzione nella quale armonizzare queste due polarità a partire da un punto di vista che concepisce *la pratica filosofica come quella determinata, specifica pratica che sperimenta il compimento attuale dell'esistenza*.

Proprio questo, a mio avviso, definisce l'esperienza filosofica; e in questa luce assume un significato diverso anche il primato tradizionalmente concesso alla teoria, alla *epistémè*, in quanto questa ha a che fare con l'innegabile, con l'immutabile. Per chiarire questo punto è opportuno prestare attenzione alla connessione che il discorso filosofico intrattiene con il problema del tutto. Potremmo dire che la filosofia è il discorso che traccia una linea conclusiva e definitiva proprio perché ha a che fare con il tutto: essa istituisce (definisce, determina) la totalità. La domanda allora potrebbe essere: è corretto limitare esclusivamente alla pratica teorica tale tipo di esperienza, oppure questa può essere realizzata anche mediante altre pratiche? Ora, è proprio un'attenta analisi teorica della figura del tutto che ci conduce a vedere che possiamo e dobbiamo chiamare in causa anche altri tipi di pratica.

Infatti è proprio un pensiero radicale del tutto quello che ci conduce alla banale considerazione che il tutto che è veramente il tutto comprende anche quell'istante nel quale mi trovo qui ed ora. Il tutto, per essere davvero tale, deve comprendere anche il gesto che sto compiendo in questo momento.

Il tutto, infatti, è definito dal fatto che, qualsiasi parte venga “aggiunta”, esso resta tale e quale. Per questo proporrei di chiamare Tutto (con l’iniziale maiuscola) il tutto che, comprendendo davvero tutto, comprende in sé, automaticamente, anche questo istante nel quale noi (sempre) siamo: il qui e l’ora; quindi anche quella dimensione caratterizzata dal *movimento* che definisce appunto la nostra attuale e concreta esperienza. Allora il pensiero filosofico, in quanto ha eminentemente a che fare con il Tutto, ha sicuramente a che fare con ciò che stiamo facendo qui ed ora. E nella misura in cui la consapevolezza del Tutto è ciò che guida l’autorealizzazione dell’uomo, come le grandi tradizioni sapienziali hanno evidenziato, ecco che l’eventuale carattere negativo della mia attuale esperienza entra in contraddizione con la sua pretesa di essere qualcosa di positivo dal punto di vista filosofico (cioè del Tutto). Nella misura, insomma, in cui anche ciò che accade qui ed ora determina la natura del Tutto, ecco che la “cura” del mio attuale gesto e della qualità dei rapporti che mediante esso io genero costituisce un aspetto essenziale di ciò che definisce un’esperienza filosofica riuscita.

Ebbene, la centralità, e proprio dal punto di vista del Tutto, dell’istante presente, è ciò che conferisce alla pratica la stessa dignità che tradizionalmente è stata riservata alla dimensione teorica. L’attività teorica, del resto, è a sua volta una determinata, particolare pratica. Che cosa facciamo, infatti, quando facciamo filosofia? Muoviamo gli occhi, guardiamo parole, sfogliamo pagine, e simili; facciamo operazioni fisiche, materiali. Noi ci siamo convinti che guardando i libri capiamo meglio quello che accade nella realtà; altri sono convinti che a tal fine è più utile guardare i fondi delle tazzine di caffè...; a me è capitato più volte di farmi mettere nel sacco da persone che, non dico leggevano i fondi del caffè, ma certamente avevano letto ben pochi libri e si affidavano a ben altro che a teorie. Allora, se fare teoria è una determinata pratica, perché questa pratica dovrebbe consentirci di cogliere il senso della realtà meglio di altre pratiche? Una volta che abbiamo compreso che anche quelle che chiamiamo “teorie”, o “idee”, lungi dall’essere entità iperuraniche, sono il risultato di determinate, specifiche pratiche (leggere, scrivere, fare di conto: proprio quello che ci insegnano nelle scuole elementari), ecco che diventa legittima la domanda se siano queste le pratiche più adatte a farci acquisire coscienza-conoscenza della realtà in quanto Tutto. Conoscenza particolare e paradossale – si badi – perché rende problematica la stessa distinzione tra la parte e il Tutto, la quale pure deve in qualche modo sussistere, proprio se si vuole pensare il Tutto. Se, infatti, diciamo che la parte non è il Tutto (fosse anche solo nel senso che non è identica al Tutto), con ciò veniamo a dire che il Tutto manca di almeno un tratto (infatti manca almeno della proprietà di non essere il Tutto, proprietà che appunto definisce la parte rispetto al Tutto); ma il Tutto che manca di qualcosa non è il Tutto. Ecco, l’esperienza filosofica evoca questa situazione limite e paradossale, questa esperienza suprema, per dirla con Panikkar<sup>7</sup>, nella quale ogni determinazione, aspetto e momento della realtà viene colto nel suo essere insieme anche il Tutto. Si tratta di un’esperienza che, sempre seguendo Panikkar, potremmo chiamare a-duale<sup>8</sup>: se il Tutto e una sua parte vengono intesi come due cose tali che l’uno non è l’altra, allora cadiamo nella contraddizione, appena vista, per la quale il Tutto non è il Tutto. Dunque dovremmo dire che la realtà, vista in questo modo, non è duale. Se però noi intendiamo che allora la realtà è unitaria (è una cosa sola) cadiamo, con questo monismo, nell’altrettanto grave contraddizione per cui il Tutto, che pure non è la parte, viene a coincidere con essa, e viceversa la parte, che pure non è il Tutto, viene a coincidere con questo. Se vogliamo uscire da questo dilemma, dobbiamo accedere a una prospettiva che, seguendo la traduzione panikkariana del termine *advaita*, chiamiamo appunto a-duale. Considero importante questa traduzione, che introduce la distinzione tra “non duale” e “a-duale”, perché ritengo che una delle mosse decisive per cercare di portare chiarezza in questa delicatissima questione sia proprio quella di capire come il superamento di una logica dicotomica possa essere favorito da un linguaggio che sappia distinguere consapevolmente la differenza dalla negazione, e in particolare la differenza dalla differenza negativa, proprio perché la negazione in quanto tale esprime e testimonia l’aspetto dicotomico della realtà. Infatti, fin tanto che si pensa che non vi sia altra differenza oltre quella consistente in una negazione (intesa anche solo come negazione dell’identità), si è costretti a dire che la parte non è il

<sup>7</sup> Cfr. R. Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, (tr. it. di S. Costantino, ed. it. a cura di M. Carrara Pavan) Jaca Book, Milano 2000; soprattutto cap. IX, pp. 287-311 [*Myth, Faith and Hermeneutics*, copyright by R. Panikkar, 1979].

<sup>8</sup> R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-uomo-mondo* (a cura di M. Carrara Pavan; nuova edizione completamente rivista e aumentata), Jaca Book, Milano 2004; per esempio pp. 15 e 159.

Tutto, ma poi anche a dire che essi (la parte e il Tutto) non possono essere due cose contrapposte (perché altrimenti anche il Tutto verrebbe ad essere una parte). D'altro canto – ecco il punto decisivo della mia “teoria” (scusate il termine...) filosofica – se, avendo compreso questo, noi diciamo che allora la realtà, in verità, non è né una né due, allora veniamo a creare una nuova situazione dicotomica (o metadicotomica, potremmo dire) per la quale da una parte vi è il mondo dicotomico e dall'altra parte il mondo *non* dicotomico, il quale verrebbe però, per ciò stesso, ad essere, rispetto al primo, il polo di una dicotomia. È per questo che secondo me un linguaggio filosofico che testimoni adeguatamente questa circostanza deve avere cura di distinguersi da ogni formula linguistica negativa che dia l'impressione di definire il Tutto come il polo di una bipolarità dicotomica. Proprio in considerazione del fatto che nei discorsi quotidiani il tutto viene inteso come una somma di parti ciascuna delle quali non è la totalità, a volte propongo di usare, accanto a questo termine (Tutto), la parola “Intero”, la quale mi pare particolarmente adatta ad evocare quella dimensione della realtà per cui questa si presenta come tale che ogni sua determinazione *fa tutt'uno* con ogni altra determinazione. Questa espressione (fare tutt'uno) a mio avviso dovrebbe riuscire a tenere ferme sia la differenza tra la parte e il Tutto sia la loro identità (nel senso della coappartenenza). Il mio dito fa tutt'uno con la mia mano; e d'altra parte sarebbe sbagliato negare che tra i due vi sia distinzione. Così, l'esperienza metafisica è quella per cui ogni determinazione è il Tutto, fa tutt'uno con esso: è l'Intero. La scelta di questo termine (Intero) è dovuta tra l'altro alla circostanza che esso contiene in sé, etimologicamente, il significato di integro, quindi anche di puro. Per questo si può parlare della logica filosofica come di una logica *interale*: quella che *testimonia la compiutezza, l'integralità e quindi la perfezione dell'esistenza*.

Se questa è l'esperienza eminentemente filosofica, se cioè la verità filosofica è quella che si manifesta in quanto la realtà si presenta come Intero, allora in primo luogo ci si deve chiedere quale sia il linguaggio adatto a esprimere questa verità; e i suggerimenti che ho dato circa la cautela nell'uso delle negazioni vanno in questa direzione. Ma in secondo luogo ci si deve chiedere quali sono le altre pratiche, oltre quella linguistica e teoretica, che favoriscono un'esperienza di questo tipo. È proprio in riferimento a tale questione che assumono particolare rilievo pratiche quali la meditazione e lo yoga, che spesso dalla nostra cultura, anche quando non siano viste come stranezze esotiche, sono comunque considerate esercizi che poco hanno a che fare con la verità, la conoscenza, la razionalità ecc. Tant'è vero che molto spesso esse vengono contrapposte al sapere rigoroso e concettuale anche proprio da coloro che ne sostengono l'importanza.

Ebbene, cercherò di mostrare, brevemente, in che senso invece esse possano (o forse debbano) venire considerate (anche) come pratiche che hanno a che fare in maniera eminente con la verità. Fornirò un esempio che derivò da una recente esperienza. Nello scorso mese di aprile (2005) sono stato con alcuni amici dei gruppi (e loro certo sarebbero capaci di parlare meglio di me di queste esperienze, per ciò sarebbe giusto che qualche volta fossero loro a parlare di queste cose) al ritiro, tenuto da Thich Nhat Hanh a Castelfusano (Roma), intitolato “Non c'è una via per la pace: la pace è la via”. Un esercizio che Thich Nhat Hanh ci ha proposto e che mi ha colpito molto, tanto che è ormai entrato regolarmente a far parte delle mie pratiche, è quello della meditazione camminata; lo trovate illustrato anche nei suoi libri, per esempio nel già citato *Essere pace*. Thich Nhat Hanh ci invitava ad accompagnare ogni inspirazione e ogni espirazione rispettivamente con queste parole: “I have arrived” / “I am home” (“Sono arrivato” / “Sono a casa”). L'esperienza che eravamo invitati a fare era la consapevolezza che già qui ed ora, a ogni nostro passo, a ogni nostro respiro, si compie per noi tutto quanto è destino che si compia. Voi capite allora perché io ritengo che questa pratica, che apparentemente può sembrare qualcosa di bizzarro o esoterico, si collochi invece nel cuore stesso del pensiero filosofico. Appunto perché essa, liberandoci la mente dal fardello del passato e dalle preoccupazioni per il futuro, ci rende consapevoli del momento presente. È opportuno sottolineare che tale “consapevolezza del presente” va a mio avviso distinta da ogni pretesa di assolutizzare un momento temporale; essa ha piuttosto a che fare con l'esperienza della compiutezza attuale della realtà, compiutezza che è in qualche misura metatemporale. La metatemporalità è cosa diversa, dal mio punto di vista, dalla *non* temporalità; a questo proposito si potrebbe infatti parlare, ancora con Panikkar, di

*tempiternità*.<sup>9</sup> La consapevolezza del presente indica l'esperienza del fatto che siamo arrivati, che siamo a casa, che tutto quello che deve accadere (cioè il Tutto) sta accadendo precisamente in questo momento. Se – come è consueto nei nostri usi linguistici – vogliamo esprimerci in maniera negativa (quindi dico questo con tutte le riserve di cui sopra ho parlato a proposito delle formule negative), possiamo dire che in tal modo acquistiamo consapevolezza che non ci sarà mai un momento più vero di questo, non ci sarà mai un momento più pieno di questo, non ci sarà un momento in cui saremo più realizzati di quanto lo siamo ora. In altri termini – e sempre in chiave negativa – potremmo dire: la beatitudine, se non è possibile ora, non lo sarà mai. Un'altra delle semplici pratiche che a questo proposito possiamo fare è chiederci, ogni volta che possiamo: Sono felice, ora? Perché in tal modo scopriamo che possiamo fare a meno di escogitare grandi marchingegni per cercare qualcosa che ci renda felici per sempre. Basta che noi ci impegniamo ad essere felici *ora*; se noi riusciamo ad essere felici ora, siamo felici sempre; mentre se ora tentiamo di prostrarre all'infinito un momento di felicità, con questo stesso sforzo compromettiamo la nostra felicità attuale e quindi perdiamo continuamente la possibilità di essere felici. In termini positivi, secondo me più consoni alla dimensione che sto cercando di evocare, questo vuol dire che la felicità eterna è la sempre nuova felicità del momento attuale. La verità è la consapevolezza che la felicità, o il compimento (il "Tutto è compiuto") è esattamente ciò che sta accadendo a me qui ed ora. Spesso propongo, per illustrare questo punto, un aforisma di ispirazione buddhista: "Nella vita vi è un solo momento nel quale può avvenire l'illuminazione (il risveglio); quel momento è: ora".<sup>10</sup> Sono queste considerazioni che mi spingono a dire che le pratiche della respirazione, della meditazione camminata ecc., che possono avere infinite variazioni, sono pratiche *veritative* nel senso che ci aiutano, naturalmente insieme anche alle tradizionali pratiche teoretiche, a cogliere il senso profondo del filosofare.

Intendo dunque la pratica eminentemente filosofica come quella nella quale mi esercito – per così dire – a *comprendere (determinare) l'intero*. È la pratica nella quale vivo quello che sto facendo, quello che sto dicendo ecc., come determinazione dell'intero, inteso però essenzialmente come l'intero, come espressione della realtà in quanto essa è perfettamente compiuta. È significativo, secondo me, che un grande logico-mistico come Wittgenstein abbia scritto queste parole:

*Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes.  
Das Gefühl der Welt al begrenztes Ganzes ist das mystische.*<sup>11</sup>

Allora vi proporrei, per esprimere tutto questo (questo Tutto), di usare una formula che mi è venuta in mente qualche tempo fa mentre guidavo uno dei nostri ritiri; questa specie di *mantra* dice: "È Tutto qui". Scrivendola, si è costretti a decidere se mettere l'iniziale maiuscola o minuscola alla parola "tutto"; invece enunciandola oralmente si può mantenere l'ambiguità su questo punto. Qui, notate, devo utilizzare la parola "tutto" anziché "intero" affinché il gioco di parole riesca; un gioco di parole basato sull'ambivalenza della proposizione. Da un lato, infatti, essa ci dice che il Tutto (il Tutto in persona!) è qui; ovvero che ciò che si presenta qui ed ora è proprio il Tutto, l'Intero, il perfetto e il compiuto. In questo senso potrei dire: Qui è il Tutto; oppure – se questo suona un po' troppo trionfalistico – potrei dire: *Anche qui* è (il) Tutto. Dall'altro lato, in italiano questa espressione ha una valenza fortemente limitativa e depotenziante: "È tutto qui" è un'espressione che viene usata nel linguaggio quotidiano per dire: se ti aspettavi qualcos'altro, qualcosa di diverso o di straordinario, ti sbagliavi. Ci inganniamo, infatti, se pensiamo che quello che è destinato a soddisfare le nostre aspettative non abbia a che fare con ciò che sta accadendo adesso in quanto avverrà in un tempo futuro, perché tutto quello che possiamo aspettarci è qualcosa di identico, in un senso importante del

<sup>9</sup> R.Panikkar, *La realtà cosmoteandrica*, cit., pp. 81, 107, 139.

<sup>10</sup> L'ispirazione mi è venuta leggendo J.Kornfield, *Il buddhista involontario. Istruzioni per la felicità*, (tr. it. di M. Birattari), Sonzogno – RCS, Milano 1994, in particolare l'aforisma n. 33: «C'è un solo momento in cui è essenziale risvegliarsi. Quel momento è ora» [*Buddha's Little Instruction Book*, copyright by Sam Keen, Bantam Books, 1994].

<sup>11</sup> «La visione del mondo sub specie aeterni è la visione di esso come un Tutto – limitato. Il sentimento del mondo come Tutto limitato è il sentimento mistico». (L.Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. it. a cura di A.G.Conte, Einaudi, Torino 1989, aforisma 6.45; la traduzione italiana qui presentata è mia) [*Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, London 1922].

termine, a quello che stiamo sperimentando noi qui ed ora. Anche le cose più meravigliose sono contenute in quello che si dà qui ed ora. La cosa più bella che puoi amare è il volto di questa donna che ti sta guardando ora, tra il sorpreso, il trasognato e l'ironico; lo spettacolo più emozionante di cui ti è dato di godere è il volo miracoloso degli uccelli che ora ti stanno passando sopra la testa; la gioia più grande che puoi avere è quella che ti viene dal vedere tante belle facce simpatiche che stanno ad ascoltare quello che dici (e che rischiano di prenderlo sul serio...); la tua piena realizzazione è lo scrivere queste quattro parole sapendo che c'è un luogo – in qualche spazio e in qualche tempo, vicino o lontano – nel quale qualcuno ha un sobbalzo nel sentirle pronunciare, e incomincia a sua volta a parlare e a vivere in maniera diversa. Ecco: è tutto qui. La perfezione dell'esistenza si sta compiendo ora. Riuscire a capire, a sapere e a “toccare” questa verità è il compimento della verità filosofica.

\* \* \*

Qualcuno può avere l'impressione che questo richiamo a momenti della sapienza orientale quali lo yoga, la meditazione, la respirazione, la concezione *advaita* e quella buddhista costituiscano delle concessioni un po' indebite o dei cedimenti rispetto alla “rigorosa” linea del pensiero filosofico occidentale. Vorrei allora fare un paio di esempi che mostrino invece come la concezione qui proposta si mantenga saldamente nel centro del sapere filosofico occidentale, e quindi anche nel centro del sapere teorico.

In effetti, anche temi apparentemente assai lontani dal taglio mistico-sapienziale che abbiamo dato al nostro discorso in realtà si mostrano, forse in maniera un po' sorprendente per qualcuno, estremamente vicini alla figura del Tutto che qui abbiamo evidenziato.

Se il Tutto viene pensato come la realtà in quanto essa è costituita davvero di ogni e qualsiasi entità, allora possiamo dire che: da un lato, dato il Tutto, è dato anche qualsiasi elemento della realtà; dall'altro lato, dato un qualsiasi elemento della realtà, con ciò è dato anche il Tutto. Dico questo in un senso molto semplice e persino banale: se è data l'Europa, con ciò è già data anche l'Italia (l'Europa, infatti, è l'insieme<sup>12</sup> della Francia, della Germania, dell'Italia ecc.); per converso, data l'Italia, con ciò è già data anche l'Europa (l'Italia, infatti, è la penisola che costituisce il centro-sud dell'Europa). In altri termini questo può essere espresso dicendo che il Tutto è caratterizzato proprio dal fatto che, qualunque tipo di sua determinazione si presenti (si “aggiunga”), tutto resta identico a come è. Se all'Europa aggiungo la Cina, ho incrementato la realtà costituita dall'Europa; ma se all'Europa “aggiungo” l'Italia, l'Europa resta identica a quella che è. Potremmo tradurre tutto questo in una formula, e dire:  $E = I + E$  (l'Europa più l'Italia equivale ancora all'Europa); ma poi anche:  $I = I + E$  (l'Italia equivale all'Italia più l'Europa, all'Italia che sta insieme all'Europa). Se queste equazioni ci appaiono inaccettabili, è perché implicitamente consideriamo l'Italia e l'Europa, in quanto non identiche, come poli dicotomici di un insieme che costituisce un tutto che è maggiore di ciascuno dei due poli; questo però vuol dire che allora da questo stesso punto di vista l'Europa non è davvero tutto ciò di cui stiamo parlando (e quindi non è certo il Tutto). Quando invece pensiamo al tutto che è davvero il Tutto, accade che qualsiasi fatto, qualsiasi determinazione si dia, il Tutto resta uguale a quello che è: tutto resta uguale a quello che è. In riferimento al Tutto, dunque, possiamo davvero affermare

---

<sup>12</sup> Si badi che il termine ‘insieme’, riferito al Tutto, ha un significato diverso da quello che esso assume all'interno della logica formale, almeno nella misura in cui in essa tale concetto sta ad indicare un oggetto “astratto”, che è dunque indipendente e in qualche misura scisso dagli oggetti che ad esso appartengono. Qui, infatti, il Tutto viene pensato come un insieme definito proprio dal fatto che esso è il concreto stare insieme di tutti gli elementi che lo compongono, ricco di tutte le loro reciproche relazioni. D'altro canto il significato di tale termine è diverso anche da quello che esso assume all'interno della concezione mereologica che possiamo chiamare “ordinaria”, quella cioè per la quale un elemento di un insieme materiale è qualcosa che sussiste indipendentemente e a prescindere dalla sua appartenenza a tale insieme, e quindi - da capo - anche indipendentemente dalla totalità delle relazioni che intrattiene con gli altri elementi dell'insieme. Nel presente contesto, infatti, la determinazione che appartiene al Tutto è interamente costituita mediante tutte le relazioni che essa intrattiene con tutte le altre determinazioni che costituiscono il Tutto.

legittimamente (sia  $A$  una qualsiasi realtà, e  $T$  il Tutto) le seguenti formule:<sup>13</sup> (1)  $T = T + A$ ; ma poi anche: (2)  $A = T + A$ . Siccome poi questo vale per ogni determinazione, noi possiamo scrivere anche: (3)  $T = T + B$ , e poi: (4)  $B = T + B$ . Da (1) e (2) segue immediatamente: (5)  $A = T$  (perché  $A = (T + A) = T$ ); da (3) e da (4) segue immediatamente: (6)  $B = T$  (perché  $B = (T + B) = T$ ). Da (5) e da (6) segue infine: (7)  $A = B$ . Quindi: ogni determinazione fa tutt'uno con (è uguale a) ogni altra determinazione, e ogni determinazione fa tutt'uno con il Tutto. Come sopra accennavo, in una logica negativa, per la quale cioè non vi è altro tipo di differenza che quella negativa (la quale implica come minimo la negazione dell'identità dei differenti), tutto questo (quindi anche questo Tutto) risulta immediatamente contraddittorio; perché viene a significare contemporaneamente che la parte non è il Tutto (i due, infatti, differiscono), ma nello stesso tempo che la parte è il Tutto (i due, infatti, coincidono). Per poter esprimere in maniera coerente la relazione tra la parte e il Tutto bisogna dunque pensare una differenza diversa da quella negativa; differenza che, proprio per questo, chiamo pura differenza.

Ma fin qui, si potrebbe dire, ci muoviamo ancora all'interno della dimensione ontologico-mistica della tradizione filosofica occidentale, cioè all'interno di una linea di pensiero che, almeno secondo alcuni, andrebbe abbandonata, se già non lo è stata. Ebbene, vorrei far notare che a una figura di questo stesso genere si riconduce, in fondo, anche una nozione difficilmente accantonabile dal pensiero logico-filosofico occidentale come è quella dell'implicazione, o del nesso necessario. Se noi, infatti, facciamo corrispondere in (1) al segno dell'addizione quello della congiunzione<sup>14</sup>, e poi sostituiamo, al segno di uguaglianza quello di equivalenza logica ( $\leftrightarrow$ ), otteniamo la seguente formula: (1.2)  $T \leftrightarrow (T \wedge A)$ . Ebbene, un banale calcolo con il metodo delle tavole di verità ci mostra che tale formula equivale a sua volta alla formula: (1.3)  $T \rightarrow A$  ( $T$  implica  $A$ ).

Quello che voglio dire è che la nozione di implicazione, che costituisce una vera e propria *crux* del pensiero logico-filosofico – basti pensare, a questo proposito, ai paradossi dell'implicazione materiale – è strettamente imparentata con una figura (l'equivalenza di qualcosa con una parte di se stesso) che è perfettamente assimilabile a quella che si determina quando si pensa il Tutto.

Ma possiamo fare almeno un altro esempio significativo. Pensiamo alla famosa antinomia di Russell relativa alla classe di tutte le classi normali (la chiameremo  $\mathbf{R}$ ), intendendo per normale una classe che non comprende se stessa come proprio membro. Tale antinomia può venire esposta in questo modo: (a) se  $\mathbf{R}$  è normale, allora essa non è normale; (b) se invece  $\mathbf{R}$  non è normale, allora è normale. Infatti, (a) se  $\mathbf{R}$  è normale, vuol dire che non comprende se stessa; ma allora, proprio in quanto è definita come la classe che comprende *tutte* le classi che non comprendono se stesse, essa comprende se stessa, e quindi non è normale. Viceversa, (b) se  $\mathbf{R}$  non è normale, allora essa comprende se stessa, ma in quanto è definita come la classe che comprende tutte le classi normali, essa, appunto in quanto compresa in siffatta classe, deve essere normale. Ora, la dimostrazione del punto (b) in realtà è valida solo se si sottintende un'assunzione che nella nostra formulazione è stata lasciata implicita. Perché tale dimostrazione sia valida, infatti, è richiesto non solo che  $\mathbf{R}$  sia la classe di tutte le classi normali, ma anche che tutte le classi comprese in  $\mathbf{R}$  siano normali, cioè che  $\mathbf{R}$  sia la classe di tutte *e sole* le classi normali. Questo vuol dire che se noi lasciamo cadere questa assunzione possiamo pensare una classe che comprende *tutte* le classi normali più quella classe peculiare che essa stessa è; peculiare perché è diversa sia dalla classe di tutte e sole le classi normali, sia dalla classe di tutte e sole le classi non normali. Insomma, è una classe che, pur essendo diversa da una classe normale (essa, infatti,

<sup>13</sup> Si badi però che anche qui queste formule, proposte per rendere più evidenti i passaggi del discorso, vanno interpretate in un senso diverso da quello esclusivamente matematico. Per esempio il segno dell'uguaglianza ( $=$ ) assume un significato diverso da quello per cui i due termini dei quali si afferma l'identità sono pur sempre distinti in forza di una differenza che implica la negazione della loro identità. Qui, infatti, ogni elemento di differenziazione (compreso quello consistente nel fatto che un termine appare a destra del segno di uguaglianza e l'altro alla sua sinistra) rappresenta un momento di quell'intero che è costituito dal medesimo oggetto al quale si riferiscono tanto il simbolo a destra del segno di uguaglianza quanto quello alla sua sinistra.

<sup>14</sup> Ci allontaniamo qui da un certo uso per il quale a volte la congiunzione, espressa dal segno  $\wedge$ , viene chiamata 'prodotto logico', mentre la somma logica viene fatta corrispondere alla disgiunzione. La nostra interpretazione è giustificata dalla circostanza che vi è almeno un senso per il quale la congiunzione di due fatti può ben essere vista come la loro somma.

comprende se stessa) è diversa pure da ogni classe che sia escludente nei confronti delle classi normali (essa, infatti, comprende tutte le classi normali).<sup>15</sup> Questo modo di affrontare il problema, sul quale peraltro bisognerebbe ragionare a lungo e con calma, fa entrare in gioco la questione, a mio sommosso avviso decisiva dal punto di vista logico-filosofico, della caratterizzazione escludente delle classi; in particolare andrebbe ripensato il senso, secondo me problematico, di una espressione “negativa” come quella di “classe che *non* comprende se stessa”, la quale viene invece di solito assunta come una nozione del tutto pacifica.

Essendo qui lo spazio troppo limitato per poter affrontare a fondo tale problema, mi limito ad osservare – questo è il punto che più mi premeva – che anche in questo caso entra in gioco quella singolare e paradossale figura (appunto il Tutto) costituita da una determinazione capace di includere se stessa come propria parte; determinazione paradossale che per essere pensata in maniera coerente richiede una logica anche-diversa da quella standard o tradizionale.<sup>16</sup>

La pratica filosofica eminente è la consapevolezza del determinarsi, qui ed ora, del Tutto. Ciò, come tutto quella che ha a che fare con questa figura, ha delle conseguenze paradossali. A cominciare dal fatto che allora, da un lato *ogni pratica* può e deve essere filosofica; dall’altro lato, però, vi è anche una pratica filosofica *specificata*, in qualche senso distinta da ogni altra pratica. Questa paradossalità, in effetti, è proprio qualcosa che caratterizza la filosofia. Per un verso essa costituisce una dimensione particolare dell’esistenza e della cultura; per un altro verso la sua specificità consiste proprio, essenzialmente, nel suo riferimento alla totalità: la filosofia è quella *particolare* determinazione che in qualche modo rappresenta la *totalità*. In riferimento al nostro tema specifico, possiamo dunque dire che da un certo punto di vista ogni momento della vita e ogni pratica dell’esistenza può essere una pratica filosofica; anzi, in un certo senso, dal punto di vista filosofico ogni momento dell’esistenza deve costituire un momento dell’autorealizzazione, e in questo senso deve costituire qualcosa di filosofico. E tuttavia noi dobbiamo intendere la pratica filosofica come una determinata pratica, per esempio come la pratica volta all’edificazione di un luogo (in senso lato) in cui ci si esercita ad assumere quell’atteggiamento di consapevolezza che può poi essere rivissuto in ogni specifica pratica. Quello dell’allenamento è un momento specifico; e tuttavia in primo luogo esso ha senso proprio in relazione alla sua applicabilità alla vita reale; e in secondo luogo accade che anche tali applicazioni vengono a loro volta a costituire un continuo esercizio che rende sempre più intenso ed efficace il momento dell’allenamento vero e proprio.

\* \* \*

Che cosa accade quando applichiamo questi risultati al problema della comunità filosofica? Sopra abbiamo visto che la costruzione della comunità filosofica “armonica” è condizione anche metodologico-epistemologica per il realizzarsi della verità. Adesso sappiamo che la verità filosofica è tale nella misura in cui si realizza pienamente qui ed ora. Da questo è facile derivare la conclusione che condizione della possibilità di un’esperienza genuinamente filosofica è la realizzazione, *qui ed ora*, di una società giusta e armonica. In quanto definita dall’esperienza dell’interaltà, tale comunità deve essere compiuta (completa), e deve quindi riguardare tutti gli aspetti dell’esistenza: quelli teorici e spirituali insieme a quelli concreti e materiali. Questo accade, però, solo a determinate condizioni.

La comunità filosofica deve darsi forme organizzative che già qui ed ora siano conformi allo spirito filosofico della libera universalità; quindi diverse da quelle che ubbidiscono a una logica di conflitto o di potere, quella logica cioè nella quale il prezzo dell’unità è la perdita della propria libertà e delle proprie aspirazioni. Coerentemente con questi assunti, l’idea di una comunità filosofica è quella di una comunità in cui *ogni* punto dell’insieme (inteso sia come individuo, sia come qualsiasi altro tipo di “soggetto”), coincide con l’intero. In termini politici potremmo dire che ogni elemento dell’insieme ha

<sup>15</sup> Credo che questo tipo di osservazione sia strettamente imparentato con la soluzione che di questo problema offre Emanuele Severino in *Tautótes*, Adelphi, Milano 1995, cap. XXIII, pp. 201-211.

<sup>16</sup> Con l’espressione “anche-diversa” mi riferisco alla circostanza che la logica di cui sto parlando, pur differenziandosi da quella standard o tradizionale, si differenzia pure da qualsiasi negazione di questa.

piena sovranità sull'intero: ciò che chiunque decide in ogni momento vale per la comunità tutta intera. Direte: ma questa è anarchia pura. In un certo senso forse sì; ma forse proprio nel senso a cui si riferiva Gandhi, quando parlava di anarchia filosofica o di anarchia illuminata. Di solito si dice: ma questa è una utopia che, in quanto impossibile da realizzarsi, finisce per essere dannosa. Ora, se si introduce la tematica dell'impossibile, con ciò si sta parlando della necessità, che è tipico argomento filosofico; e allora a me pare che proprio il pensiero relativo al possibile, all'impossibile e al necessario ci conduca a scorgere che l'unica vera necessità è quella che riguarda l'Intero, e quindi anche l'attuazione, qui ed ora, del compimento dell'esistenza. Ma una cosa va chiarita nella maniera più esplicita possibile. Perché si dia l'esperienza di una comunità compiuta e perfetta qui ed ora, bisogna che tale comunità sia qualcosa di essenzialmente diverso da tutto ciò che può essere realizzato solo in un domani; per esempio dopo la conquista del potere, che, guarda caso, è sempre un obiettivo futuro (anche rispetto alla conquista della "palazzo del governo" e della stanza dei bottoni). Per lo stesso motivo, una siffatta comunità è diversa pure da quella che legittima contrasti e conflitti (cioè mezzi cattivi) in vista di un fine supposto buono; ancora una volta con Gandhi, dobbiamo dire che la comunità giusta è quella nelle cui pratiche i mezzi coincidono (fanno tutt'uno) con il fine: il cammino è già il compimento dello scopo e il raggiungimento della meta.

Proprio in quanto la comunità filosofica è quella che sperimenta l'attuale compimento della giustizia, l'impostazione che la guida è diversa anche da quella che pone, come condizione per la propria realizzazione, la cancellazione (annullamento) del male, del dolore, della prepotenza, della violenza e dell'ingiustizia. Questo, però, è molto diverso dal dire che allora essa fa propria una logica del compromesso. Anzi, essa riesce ad essere davvero radicalmente positiva proprio perché si pone in un atteggiamento diverso, anche nei confronti di coloro che commettono il male, da quello punitivo di chi pretende l'annullamento delle azioni malvagie.

Altrettanto chiaramente va detto che tale esperienza si distingue pure da ogni pratica di isolamento che intenda la comunità "perfetta" come qualcosa che si realizza esigendo dai suoi membri il rifiuto di avere a che fare con gli ambiti nei quali invece vige la regola del potere, gli spazi, cioè, governati dalla dinamica del conflitto e del comando. La "società degli amici" – tanto per riprendere la felice formula di ascendenza epicurea – è qualcosa che, proprio perché si differenzia da ogni logica oppositiva ed escludente, assume come metro della propria realizzazione la sua capacità di interagire positivamente anche con gli spazi e i soggetti governati da una logica radicalmente diversa dalla sua.

In quanto basata sulla realizzazione attuale, o anche *istantanea*, del compimento dell'esistenza, ciò cui si sta parlando è qualcosa di diverso sia dall'autorealizzazione del singolo individuo inteso come atomo isolato, sia però anche dalla realizzazione di una comunità intesa come aggregato di individui, oppure anche come "fusione" degli stessi in una unità. Potremmo dire, piuttosto, che ciò che definisce la comunità di pratiche filosofiche è quella che possiamo chiamare *la pratica della felicità*, intesa come una specifica, peculiare pratica. Solitamente quando si parla di saggezza si mette al centro dell'attenzione – pensiamo anche solo al buddhismo – il problema del dolore; e questo è giusto, ovviamente; credo però che, proprio sulla base di quanto detto a proposito dell'esperienza dell'interaltà-integralità dell'esistenza, sia possibile e doveroso evocare, come esperienza tipicamente filosofica, pure quella della *gioia* (prescindendo qui dalle differenze esistenti tra termini come gioia, felicità, e simili). Sarei tentato di dire che il *proprium* della pratica filosofica è la capacità di dare vita a forme di esistenza caratterizzate dalla gioia. Il fine della pratica filosofica è la liberazione della gioia, della felicità, dell'*ananda*. Quello che ci fa sembrare incredibile una cosa del genere è il fatto che solitamente abbiamo una concezione *negativa* della felicità. Quante volte ci capita di ragionare in questo modo: "Peccato, sarebbe proprio una bella giornata, potrei proprio essere felice, se solo *non* avessi questa preoccupazione, se solo *non* ci fosse questo o quest'altro". Consideriamo cioè la felicità come qualcosa che si può dare solo a condizione che *non ci siano* determinati elementi che consideriamo negativi; in tal modo il suo conseguimento è sempre rimandato a un tempo futuro, quello appunto nel quale questi ostacoli saranno rimossi; e così la felicità è sempre rimandata all'infinito. Ebbene, la consapevolezza filosofica ci ricorda che la gioia, se può darsi, può darsi solo ora; dobbiamo quindi incominciare a pensare la vera gioia come ciò che si dà persino nelle situazioni segnate dal dolore: essa va insomma pensata come qualcosa di diverso dalla negazione dei dolori che affliggono la nostra esistenza. Naturalmente questo decisivo problema resta qui solo

accennato; tuttavia è importante fare attenzione al fatto che quasi sempre noi diciamo di volere la felicità, però le nostre azioni sono finalizzate a qualcosa di diverso dal conseguimento della felicità qui ed ora: cerchiamo una donna, compriamo una macchina, assumiamo un lavoro, facciamo un viaggio, ecc.; *mediante* (cioè usando come *mezzi*) queste “cose”, noi pensiamo di poter raggiungere (dopo un po’ di tempo: ma quanto, esattamente?) la felicità. Quasi mai puntiamo direttamente allo scopo: essere felici qui ed ora. Questo richiede un’attitudine specifica, e può essere favorito da pratiche determinate. Credo che la pratica filosofica abbia qualcosa a che fare proprio con l’esperienza diretta e istantanea della felicità attuale. Uno dei motivi che quasi ci costringe a credere che la condizione della felicità sia l’eliminazione di tutte le sofferenze è il fatto che siamo portati a identificarla con una proprietà individuale; e siccome è difficile pensare a un individuo che *non* abbia motivi di sofferenza, falliamo continuamente nel nostro tentativo di raggiungere la felicità. Insomma, finché pensiamo la felicità come una proprietà individuale siamo a mio avviso condannati all’infelicità. Questo, però, è diverso dal dire che la gioia possa darsi senza l’individuo, e senza il suo corpo; la musica è qualcosa di diverso dalla proprietà di uno strumento, anche se può darsi solo grazie agli strumenti; ora, finché noi pensiamo alla gioia come a una proprietà dell’individuo credo che siamo abbastanza fuori strada. È interessante che ricorra qui la parola “proprietà”. Essa, nella sua ambivalenza, è adatta ad esprimere sia la valenza logica (la proprietà di un individuo è ciò che mediante il predicato viene attribuito al soggetto) sia la valenza socio-politica (la proprietà di un individuo è ciò sui cui egli ha pieno diritto). Ebbene, quando abbiamo a che fare con la felicità ci muoviamo in una dimensione diversa da quella della proprietà, intendendo questo termine in entrambi i sensi indicati.

Il fatto che la felicità sia qualcosa di diverso da una proprietà individuale ci conferma che la comunità è condizione essenziale per il conseguimento del fine filosofico. Tuttavia è importante capire che la felicità, come è diversa da una proprietà privata, allo stesso modo e per lo stesso motivo è qualcosa di essenzialmente diverso pure da una proprietà collettiva, o comunitaria, almeno fin tanto che ci muoviamo all’interno di una visione “negativa”. Anche quell’“individuo” che è la comunità, infatti, difficilmente può essere pensato come qualcosa che *non* abbia contrasti e dolori. Così, l’aver cura della felicità va distinto dall’illusione che promuovendo la felicità ci si possa garantire un destino, personale o comunitario, immune dal dolore: il destino della felicità va distinto da quello dei singoli individui, compresi coloro che sono capaci di avere cura delle felicità e di promuoverla. Da questo punto di vista ogni uomo, in definitiva, resta solo, e ogni rimedio comunitario, compreso quello di coppia, si rivela illusorio. Questo però è molto diverso dal sostenere l’irrelevanza della comunità per il destino del singolo uomo; perché è anzi proprio per riuscire a conseguire la capacità di fare esperienza della felicità anche restando soli che abbiamo bisogno di avere una comunità. Almeno, la mia personale esperienza mi insegna che ho incominciato a essere capace di stare davvero bene da solo proprio da quando ho trovato un amico con il quale con/dividere la consapevolezza di questa essenziale solitudine. Potrei allora dire che la comunità filosofica compiuta è proprio quella che consente a ciascuno di autorealizzarsi “da solo”. Uno dei temi ricorrenti degli incontri di questi anni (e anche qui il contributo di Romano è stato fondamentale), può essere espresso dalle seguenti due formule: *solitudo pluralis*, *multitudo singularis*. Ricordate, a questo proposito, la poesia di Gibran che abbiamo letto all’inizio?

E allora, a proposito di poesia, vorrei concludere rievocando la figura centrale del mio discorso teoretico, quella cioè dell’Intero (o del Tutto) che sopra ho presentato servendomi di strumenti concettuali e di ragionamenti, facendo ricorso alle parole di un grande poeta: Juan Ramón Jiménez.

*Todo irá siendo lo que es  
y todo de igual manera,  
porque lo más que es lo más  
no cambia su diferencia.*

Questi versi, in italiano, suonano:

Tutto sarà quel che è  
e tutto allo stesso modo,  
perché il di più non si muta

dentro la sua differenza.<sup>17</sup>

La traduzione di Francesco Tentori Montalto è apprezzabile, ma in relazione al discorso che qui abbiamo svolto potrei anche prendermi la libertà di proporre qualche variazione:

Tutto verrà ad essere ciò che è,<sup>18</sup>  
 e tutto allo stesso modo,  
 perché quel più che è il più  
 non cambia la sua differenza.

Quando ho letto questo «*lo más que es lo más*» ho pensato subito: ecco lo «*id quo majus cogitari nequit*» di Anselmo: il Dio che è ciò di cui non si può pensare il maggiore appunto perché è carico di ogni positività e di ogni perfezione. Prescindendo per il momento dalle formule “negative” che qui vengono usate (*no cambia; nequit*), possiamo dire che questo è proprio il Tutto, l’Intero che sopra abbiamo evocato. Questo, infatti, essendo definito dal fatto di essere ricco di ogni “entità”, e quindi perfettamente compiuto, resta quello che è (*lo que es; no cambia*) anche nella variazione (*irá siendo; su diferencia*), appunto perché la variazione, *in verità*, è quel venire ad essere (di-venire), e quindi quel differenziarsi, che lascia identico a sé ciò che è (*lo que es*), cioè ogni realtà.

Direi allora che l’esperienza filosofica è quella di una comunità intesa come una società di amici che si aiutano vicendevolmente a pensare e vivere «*lo más que es lo más*»; ma nella maniera – come dire – più “humile”, nel senso etimologico del termine, quello che richiama la terra e la pratica; cioè nella maniera più semplice e concreta della quale noi esseri terrestri siamo capaci.

---

<sup>17</sup> Da “Pinar de la eternidad”, versi 17-20, in J.R. Jiménez,, *Poesie*, Guanda, Parma 1967 (trad. it. di F. Tentori Montalto), pp. 236-7 [*Terzera antología poética* (1898-1953), Biblioteca Nueva, Madrid 1957, raccolta dallo stesso Jiménez nel 1956].

<sup>18</sup> O anche: «Tutto diventerà restando ciò che è»; oppure: «Tutto diventerà essendo ciò che è»; ma anche: «Tutto procederà essendo ciò che è»; ovvero: «Tutto evolverà restando ciò che è».