

Huston Smith

# Verità dimenticate

*La prospettiva comune delle religioni*

A cura di  
Stefano Salzani

Il leone verde

Grateful acknowledgment is made for permission to reprint the following material:  
Excerpts on pages 117-118 from *Tales of the Dervishes* by Idries Shah. Copyright© 1967 by Idries Shah. Reprinted by permission of Idries Shah and the publishers, Jonathan Cape Ltd., London, England, and E. P. Dutton & Co., Inc.  
Excerpts on pages 52 and 172 from "Burnt Norton" and "East Coker" from *Four Quartets* by T. S. Eliot. Reprinted by permission of Harcourt Brace Jovanovich, Inc  
Excerpt on pages 63-65 from *The Monastery of Jade Mountain* by Peter Goullart. Reprinted by permission of John Murray Ltd., London, England.

Collana diretta da Michele Bonicelli, Alberto Grigio e Stefano Salzani.

Questo libro è stampato su carta prodotta nel pieno rispetto delle norme ambientali.

In copertina: Nikolai Kostantinovich Kalmakov, *Printsessa Lera* (La principessa Lera), 1911.

Titolo originale: *Forgotten Truth: The Common Vision of the Worlds Religions.*

© 1976 by Huston Smith. © Prefazione © 1992 by Huston Smith.

Published by arrangement with HarperOne, an imprint of HarperCollins Publishers

ISBN: 978-88-6580-459-9

© 2023 tutti i diritti riservati

Edizioni Il leone verde

Via Santa Chiara 30 bis, Torino

Tel. 0115211790

leoneverde@leoneverde.it

www.leoneverde.it

*A Eleanor Kendra*

ELEANOR: Variante di Helenē (greco), dea della luce;  
da *helenē*, «colei che brilla».

KENDRA: Ken. In scozzese «conoscere»; avere percezione, comprendere  
Kendra. Sanscrito, केन्द्र affine al greco κέντρον, «centro».



# Indice

Introduzione, <i>di Stefano Salzani</i>	9
Prefazione all'edizione del 1992	12
I Come stanno le cose	18
II Simbolismo dello spazio: la croce tridimensionale	37
III I livelli della realtà	53
1. Il piano terrestre	56
2. Il piano intermedio	57
3. Il piano celeste	68
4. L'Infinito	74
IV I livelli del Sé	81
1. Il corpo	84
2. La mente	84
3. L'anima	95
4. Lo Spirito	109
V Il posto della scienza	119
1. Le cose non sono come appaiono	121
2. L'altro-da-ciò-che-appare è un «di più»; invero, un «di più» mirabile	124
3. La portata dei «di più» del mondo non può essere conosciuta in modi ordinari	127
4. I «di più» che non si possono conoscere in modi ordinari, possono però essere conosciuti in modi eccezionali	133
5. I modi di conoscenza appropriati, richiesti dalle realtà eccezionali, devono essere coltivati	136
6. La conoscenza profonda richiede strumenti	138

VI Speranza, sì; progresso, no	143
VII Epilogo	173
APPENDICE - Le evidenze psichedeliche	181

# Introduzione

Nato in Cina nel 1919 e morto a 97 anni in California, Huston Cummings Smith è stato testimone e spesso protagonista<sup>1</sup> di un'intera epoca di rivolgimenti del sacro, cui egli rispose, nell'accademia e nella vita, con un suo peculiare equilibrio tra profondità e leggerezza. Noam Chomsky lo commemorò con queste parole: «un uomo buono, una perdita tragica».

I tre milioni di copie del suo *Le religioni del mondo*<sup>2</sup>, la cui prima edizione è del 1958, fecero di lui un personaggio pubblico. La sua carriera fu di viaggiatore, etnomusicologo, docente di filosofia al MIT (Massachusetts Institute of Technology) per 15 anni, poi, allontanato per incompatibilità di orizzonti, alla Syracuse University (New York) e infine alla University of California (Berkeley). Ad Harvard, nel 1964, fu nel gruppo di studio sulle sostanze psicotrope assieme a Timothy Leary e Richard Alpert, cioè nel cuore della rivoluzione psichedelica, e di un certo ritorno al sacro negli anni (e decenni) successivi. Del resto, *stupor / thaumazein* è «il principio della filosofia»<sup>3</sup>.

Tutta questa esperienza trova una sintesi nel libro che presentiamo. La prima edizione del 1976 fu aggiornata dall'Autore nel 1992, ma le questioni sollevate sono ancora, e più che mai, insopprimibili, così come le soluzioni proposte. Potremmo definire la sua via una metafisica «empirica» o, forse meglio, una metafisica «pragmatica». La proposta del ritorno a un'originaria «umana unanimità», a una «prospettiva ancestrale», che se viene

1 Cfr. la sua autobiografia, *Tales of Wonder*, HarperOne 2009.

2 H. Smith, *Le religioni del mondo*, Fazi, 2011.

3 Platone, *Teeteto*, 155d.

trasmessa da uomo a uomo diventa «prospettiva tradizionale», è la risposta alla degradazione intellettuale verso cui il nostro mondo corre con velocità vorticosa, una corsa in apparenza inarrestabile. Le «Verità dimenticate» sono appunto la consapevolezza di un'antropologia e una cosmologia «dimenticate», offuscate dall'illusione scienziata della modernità, ma che soggiacciono sempre nel fondo dell'uomo, essendo il nucleo essenziale (ed esistenziale) di quello che Mircea Eliade diceva *homo religiosus*, ossia, più semplicemente, dell'uomo.

Di questa antropologia e cosmologia, l'Autore dà qui una mappa, utilizzando il linguaggio delle religioni, cioè di quegli organismi predisposti a trasmetterle, così come la Tenebra Luminosa dell'Infinito si trasmette attraverso *cieli, mondo intermedio e terra* e, nell'uomo, centro di questo cosmo, attraverso *anima, mente, corpo*, la cui distinzione, del resto, è solo, appunto, di prospettiva: cosmologica o antropologica.

Lontana dal rigore di Guénon o dalla raffinatezza di Coomaraswamy, certo, in questa via pragmatica la metafisica rischia di perdere in poesia e dignità. Ciò non diminuisce però, e forse aumenta, l'incisività dell'argomentazione. In questo libro la critica alla «scienza», che l'autore forgiò durante le discussioni con i colleghi del MIT – una delle incubatrici della rivoluzione tecnocratica –, è quanto mai efficace e attuale: più penetra con sforzo ascetico la *materia*, più lo scienziato contemporaneo si avvicina, privo degli strumenti per comprenderlo, a un mondo intermedio che rivela una mancanza di senso che lo turba e che, tramite la divulgazione, trasferisce alle masse. Ma i tempi stringono e, nell'Occidente (un concetto non più geografico, che si estende fino all'Estremo Oriente), il vero obiettivo della «scienza» è la tecnologia, la biotecnologia in primis, e quest'ultima non è più solo *strumento* del potere, è una sua *modalità*, titanica, un treno sui binari che portano al lager dell'incubo transumano. Cioè infraumano.

La «prospettiva ancestrale» è invece la Tenebra Luminosa dell'Infinito: la beatitudine futura tramite la saggezza del presente, nel rispetto del passato. Ma questa prospettiva, questa che è



la massima speranza, oltre il concepibile, e proprio per questo «a misura d'uomo», non si raggiunge genericamente, con le «esperienze religiose».

Si raggiunge con la «vita religiosa», all'interno di una religione, che, lo ripetiamo, dev'essere un organismo. In essa, vivente, il Fondatore ha acceso il fuoco, ed esso dev'essere custodito e trasmesso sacramentalmente in una comunità, trasmesso dal mito, attizzato dal rito. Non c'è spazio per l'esumazione di religioni scomparse o per il sincretismo, cioè l'insinuarsi del consumismo nel recinto sacro. Un organismo è vivente o non è. Può e anzi deve modificarsi nel tempo, sviluppando alcune sue potenzialità e soprendone altre, ma la trasmissione del fuoco può esser solo di fuoco vivo, da uomo a uomo, in una comunità. Se la catena s'interrompe, il fuoco è spento, l'organismo è morto. Quanto alla sua salute, da vivo, la questione esula queste pagine.

«La» religione dà qualità alla quantità del tempo e dello spazio, offrendole il solido significante della sacralità: i giorni che si succedono inespessivi, accumulando la polvere tossica della quotidianità, si costellano allora di feste liturgiche colme di inebrianti rimandi cosmici e ultracosmici; il territorio muto, comincia a parlare con toponimi sacri: più esso è ostile, più sfida la costruzione di un santuario o di un tempio, a volte anche di una sola pietra, eretta. La terra diventa una mappa dei Cieli, i Cieli diventano una Terra d'esplorazione, per converso. E la comunità non è più solo una comunità orizzontale, è anche verticale, in cui vivi, morti, angeli bevono dalla stessa coppa, in una gerarchia di luce che è l'unica ad avere valore, ma «le tenebre non l'hanno accolta».

S. S.

# Prefazione all'edizione del 1992

La società moderna è intensamente secolare; anche coloro che se ne dolgono lo ammettono. L'ironia è che, dopo aver escluso la tradizione mistica dalla nostra prospettiva culturale e aver dichiarato la sua irrilevanza per le nostre vite, tanti di noi, senza di essa, si sentono vuoti.

DAVID MAYBURY-LEWIS, *Millennium*

La gente ha un bisogno profondo di credere che la verità che percepisce sia radicata nelle immutabili profondità dell'universo: del resto, se così non fosse, la verità non sarebbe poi così importante. Ma come possiamo credere nella verità quando altri la colgono in modo diverso? I popoli arcaici, avvolti nel bozzolo delle loro credenze tribali, non dovevano confrontarsi con questo dilemma. Prese nel loro insieme, tutte le civiltà l'hanno sempre evitato perché, fino a tempi recenti, erano in gran parte autosufficienti. Siamo noi – noi moderni, noi sapienti del mondo – a sperimentare con acutezza questo problema.

Questo libro affronta la questione. Vent'anni prima che ne fosse pubblicata la prima edizione del 1976, scrissi *Le religioni del mondo* (in origine *Le religioni dell'uomo*), che presentava le principali tradizioni nella loro particolarità e nella loro varietà. Mi ci vollero due decenni per capire come esse convergessero. Le mentalità degli individui (l'ateo militante, il pio credente, il cauto scettico) sono troppo varie per essere classificate, ma se si raggruppano tali individui in forme collettive – le mentalità delle tribù, delle società, delle civiltà e, a un livello più profondo, delle

religioni persistenti nel mondo – ne emerge un paradigma. Si trova cioè una notevole unità soggiacente alle differenze superficiali. Quando guardiamo dei corpi umani, di norma osserviamo le loro fattezze esteriori, che differiscono sensibilmente. Tuttavia le spine dorsali che sostengono una tale varietà fisica hanno strutture molto simili. Lo stesso vale per le mentalità collettive. Anch'esse diverse dall'esterno, all'interno è come se una «geometria invisibile» stesse agendo per dar loro la forma di un'unica verità.

La sola eccezione considerevole siamo noi; la mentalità moderna occidentale ha reso la nostra anima profonda divergente da ciò che si potrebbe definire, al contrario, «l'umana unanimità». C'è una spiegazione per questo fatto ed è la scienza moderna e le sue distorsioni. Se la causa fosse la scienza stessa, la nostra deviazione potrebbe essere considerata un passo avanti, una nuova partenza per l'intero genere umano, l'alba di un nuovo giorno dopo la lunga notte dell'ignoranza e della superstizione. Ma poiché la causa è stata la *distorsione* della scienza, il nostro caso costituisce un'aberrazione. Solo correggendola potremmo ricongiungerci alla razza umana.

Il tempo è maturo per una tale correzione, e capirlo è ciò che ci ha indotti a scrivere una nuova prefazione a questo libro. Il nostro errore è stato aspettarci una nuova visione del mondo che la scienza ci avrebbe offerto, mentre oggi vediamo che essa ci mostra solo una metà del mondo, la sua metà fisica, calcolabile, sperimentabile, ben controllabile. E anche tale metà, attualmente, è inimmaginabile, non può essere cioè resa con immagini (si vedano le pp. 127-133 *infra*). Quindi la scienza non offre più un modello nemmeno per questa metà del mondo. Per duemila anni, gli europei hanno seguito Aristotele e hanno raffigurato la terra circondata da sfere cristalline senzienti, un modello che la scienza moderna ha obliterato con il suo universo meccanico. La scienza postmoderna non offre un altro modello di universo; non ne dà proprio nessuno. «Non chiedete come *può* la natura essere così com'è», diceva Richard Feynman ai suoi studenti verso la fine della sua vita, «perché tale domanda ci porta giù in una

voragine dalla quale nessuno scienziato è emerso vivo. Nessuno ha idea di come la natura possa essere così com'è».

Il trionfalismo scientifico, che divenne quasi lo *Zeitgeist* della modernità, è perciò sorpassato, e per due motivi. Primo: siamo consapevoli che per quanto la scienza sia potente in certi domini, ce ne sono altri in cui il suo metodo empirico non funziona (vedi *infra* pp. 33-34). Secondo: le cose cui la scienza può approcciarsi non convergono più in un modello che renda intelligibile la natura.

Questa assenza di un modello del mondo è la definizione più profonda di postmoderno e della confusione dei nostri tempi. Le due sono pressoché una medesima cosa. Una recente revisione di otto libri con «postmoderno» nel titolo dichiarava la resa, concludendo che nessuno sa più cosa significhi tale parola. Questo può essere vero se ci poniamo nella prospettiva degli esperti, e tuttavia, soggiacente alle varie definizioni, si trova un comune denominatore che può rivelarsi utile. Chiedetevi se sapete cosa sta succedendo. Se la vostra risposta è no, siete postmoderni. «Chiunque oggi non sia confuso», notava Simone Weil, «banalmente, non sta pensando in modo corretto».

Se la gente non avesse bisogno di modelli di realtà, e soprattutto dell'orientamento vitale e della sicurezza che offrono, non ci sarebbero problemi; ma la storia suggerisce che ne abbiamo bisogno. Ci furono tempi in cui le società trionfavano, divenendo vere culture, tempi in cui la gente, grazie ai propri valori e alle proprie credenze, sapeva chi era e aveva un senso di unità. *L'Iliade*, *l'Eneide*, la *Divina commedia*, *l'Enrico V* e *Guerra e pace* celebrano questi tempi. Anche nei tempi bui c'era normalmente un certo consenso: i simboli avevano un significato e una significanza condivisi che offrivano rifugi ove la gente poteva raccogliersi, trovare consolazione, intrattenersi e contrastare i mali che si dividevano come tali. Ma nel nostro mondo occidentale postmoderno, come ha messo in luce Walker Percy, «qualcosa non ha funzionato e non ha funzionato in senso ben più radicale, ad esempio, dei mali dell'Inghilterra industriale contro cui si era schierato Dickens. Non serve un fine diagnostica per individuare

i mali di una fabbrica sfruttatrice nelle Midlands ottocentesche. Ma oggi ciò che non funziona, qualsiasi cosa sia, colpisce al cuore e al centro del senso, direttamente sui modi in cui la gente considera e comprende se stessa». Ciò che è in questione oggi è la consociatività stessa della vita umana. Invece di deplorare i mali sociali da una posizione di consenso, è oggi lo stesso consenso che è posto in questione. Rebecca West, pur da un altro punto di vista, riporta la stessa questione. Alla richiesta di dare un nome allo stato d'animo di questo tardo secolo ventesimo, disse: «la ricerca disperata di un paradigma».

Che «l'umana unanimità» – come cioè apparivano sostanzialmente le cose ovunque, finché la scienza moderna portò al temporaneo squilibrio dell'Occidente – abbia cose utili da suggerire in vista della creazione di paradigmi attuabili per i nostri tempi, è la tesi primaria del presente libro. Con questo, non si vuol affermare sciocamente che i popoli tradizionali fossero o siano universalmente saggi. La loro scienza è stata soppiantata e la modernità ha condannato fenomeni come la schiavitù, così come la postmodernità sta denunciando le ingiustizie razziali e di genere. Ma se da qualche parte, nascoste nella profondità delle cose, ci sono delle costanti – cose che assomigliano al fondo dell'oceano sopra cui le correnti scivolano, e le onde sopra le correnti – non ha grande importanza quando si siano pensate, a meno che (per cambiare metafora) non si sia stati in una galleria tanto a lungo da aver dimenticato l'esistenza del sole, delle stelle e della pioggia. La consapevolezza premoderna che tali fenomeni in effetti esistano – che cose ben più meravigliose di quelle che si potevano vedere nella galleria della modernità non solo sono reali, ma ben più reali di quelle che le hanno spinte fuori dal nostro campo visivo – è la tesi che il presente saggio esplora con assoluta serietà.

Quattro punti ulteriori necessitano di una nota.

Il primo riguarda il bisogno della scienza del ventesimo secolo di postulare realtà invisibili, un bisogno che si è ampliato da quando questo libro ha visto la prima volta la luce. All'inizio del Novecento, William James ha riassunto la religione definendola «la credenza che esista un ordine invisibile e che il nostro bene

supremo stia nel conformarci armoniosamente ad esso». Dati questi assunti, la modernità non poteva essere davvero religiosa, perché guardava alla scienza per sapere cosa esiste e il silenzio della scienza sull'invisibile rendeva gli oggetti caratteristici della religione – Dio, l'anima e tutto il resto – sospetti. Oggi quel velo di silenzio è stato sollevato e la scienza parla sempre più dell'invisibile, e lo fa con rispetto. Il novanta per cento dell'universo dello scienziato (per alcuni il novantanove) è oggi invisibile: non esistono strumenti che possano coglierlo ma i calcoli impongono la sua postulazione per rendere conto della forza gravitazionale sui margini delle galassie. Si potranno inventare strumenti in grado di mettere in luce questa «materia oscura» ma, anche in tal caso, rimarremmo con i pacchetti d'onda da cui derivano le particelle. Nessuno scienziato si aspetta che tali pacchetti un giorno saranno osservabili.

Dunque la scienza sta riconoscendo che esistono realtà invisibili e, ancor più, che tali realtà precedono quelle visibili e le creano o, in qualche modo, le fanno sorgere. I pacchetti d'onda già menzionati lo attestano, ma se prendiamo come approccio alla materia la particella invece che l'onda, abbiamo lo stesso risultato. I protoni derivano infatti dai fotoni e i fotoni sono solo «virtualmente» materiali: essi non hanno massa a riposo, non perdono energia a favore del medium che attraversano e non sono oggettivamente (intersoggettivamente) investigabili in quanto lo stesso percepirla li annichilisce. Per riassumere il modo in cui la scienza percepisce il visibile come derivato dall'invisibile anticiperò un breve paragrafo che appare in un contesto più ampio a pp. 139-140.

Tutta la materia è creata da una sorta di substrato impercettibile. Questo substrato non può essere descritto con appropriatezza come materiale, poiché esso riempie in modo uniforme tutto lo spazio e non si può catturare con nessuna forma di osservazione. Da un certo punto di vista appare come un nulla, immateriale, ininvestigabile e onnipresente. Ma è una forma peculiare di nulla, dal quale deriva tutta la materia.

Il secondo punto che va menzionato è quello delle gerarchie. Il mondo multilivello raccontato da questo libro può sembrare in contrasto con alcune critiche alla gerarchia oggi auspicabilmente in corso, ma non è così. Infatti, tali critiche riguardano le gerarchie sociali, laddove il presente libro tratta di quelle metafisiche. Metafisicamente, tutti gli esseri umani sono uguali in quanto popolano un certo livello di realtà, il livello umano, discusso più ampiamente nei capitoli 3 e 4. E ancora, sebbene le gerarchie sociali *possano* essere oppressive, come spesso sono, non per questo sono tutte di tale natura. Le relazioni gerarchiche tra dei genitori amorevoli e i propri bambini sono benevole e arricchenti, e lo stesso può dirsi per classi sociali ben ordinate. L'affermazione basilare della religione è che la relazione tra Dio e il mondo è un esempio paradigmatico di una gerarchia benevola e arricchente. Nella formulazione cristiana, «Dio si è fatto uomo perché l'uomo possa farsi Dio» (Atanasio).

Terzo, è stato gratificante vedere che, dal tempo in cui è stata scritta, la mia critica al darwinismo (non all'evoluzione) del VI capitolo ha acquisito credito<sup>1</sup>.

E infine: sovrappopolazione, crisi ecologica e altri traumi che minacciano la nostra stessa sopravvivenza. Questo libro non se ne occupa. Non per indifferenza, ma con la convinzione che, lasciati sul proprio piano, i problemi sociali siano irrisolvibili. La causa del malessere sociale, come della malattia organica, risiede nel profondo. In quel profondo che è, in fin dei conti, il luogo dell'umano nello schema totale delle cose, cui il nostro libro si rivolge.

*Huston Smith*  
Berkeley, California  
Giugno 1992

1 Phillip E. Johnson, *Darwin on Trial*, 1991 e Phillip E. Johnson, *Evolution as Dogma*, 1990.

Tra la bibliografia in italiano più recente sulla questione: Enzo Pennetta, *Indagine sul darwinismo: come si costruisce una teoria*, Cantagalli, 2020, Massimo Piattelli Palmarini, Jerry Fodor, *Gli errori di Darwin*, Feltrinelli 2012 (N.d.T.).

# I

## Come stanno le cose

Ciò che manca nel mondo contemporaneo  
è una conoscenza profonda della natura delle cose.

FRITHJOF SCHUON

Per capire come stanno le cose non c'è di meglio che iniziare con la scienza moderna. Per contro, non c'è modo peggiore per finire, ma questo lo teniamo per dopo. Per ora ci interessa l'inizio. La scienza è il punto di partenza più adatto, in parte per le sue acquisizioni che, secondo Herbert Butterfield, mettono in ombra qualsiasi altra cosa fin dalla comparsa del cristianesimo o, come altri hanno affermato, fin dall'invenzione del linguaggio. Ma ancor più per il fatto che la scienza domina la mente moderna. In tutto e per tutto, dalle premesse alle conclusioni, la mente contemporanea è dominata dalla scienza. La sua influenza è ancor più potente in quanto non siamo consapevoli della sua portata.

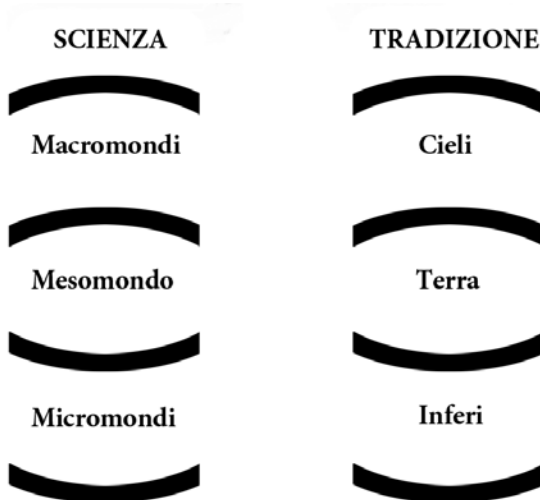
Non c'è forse modo migliore, per sintetizzare la visione scientifica delle cose, che dire che la realtà è una sorprendente gerarchia spaziale, una gerarchia di dimensioni. Nel suo registro mediano, il mesomondo in cui viviamo le nostre vite quotidiane, incontriamo oggetti che hanno proporzioni di centimetri, metri e chilometri. Nel micromondo, che soggiace a questo mesomondo, la misura delle cellule è nell'ordine di millesimi di millimetro, quella degli atomi di milionesimi di millimetro, e quella dei loro nuclei di decimiliardesimi di millimetro. Se continuiamo a scen-



dere, o meglio, ad andare verso l'interno, dai nuclei ai nucleoni e alle particelle che li compongono, l'ordine di grandezza continua a decrescere esponenzialmente.

Invertendo la nostra direzione entriamo nel macromondo. Il nostro sole ruota attorno alla nostra galassia a una velocità di 260 chilometri al secondo, circa 23 volte la velocità che un razzo deve raggiungere per staccarsi dalla superficie terrestre. A questa velocità, il sole impiega approssimativamente 240 milioni di anni per completare una singola rivoluzione. Se quest'orbita può sembrare grande, è invece una cosa un po' provinciale, perché limitata alla nostra galassia, che è solo una tra i miliardi di galassie stimate. Andromeda, la nostra vicina più grande, è distante 2.200.000 anni luce e aldilà di essa lo spazio si spalanca come un abisso, nebulosa dopo nebulosa, galassia dopo galassia, finché non raggiungiamo i limiti dell'universo conosciuto, circa 26 miliardi di anni luce «più in là», qualunque cosa ciò voglia dire in una pseudosfera quadridimensionale.

Ora, si dà che anche la concezione della realtà che precedeva quella della scienza moderna fosse gerarchica. Incentrata sul piano umano, anch'essa si apriva a regni superiori in alto e a regni inferiori in basso, i cieli e gli inferi delle cosmologie tradizionali.



Le due concezioni sono un tutt'uno nella condivisione di una struttura gerarchica, ma le unità di misura sono diverse. La misura scientifica è la quantità: spazio, dimensione e forze possono essere espresse numericamente. Il «metro» comparabile della gerarchia tradizionale era invece la qualità<sup>1</sup>. Nei millenni ci furono due diverse letture della qualità che si sovrapposero. Per la mentalità popolare essa significava essenzialmente «euforia», ossia: meglio significava «più felice», peggio «meno felice». Per contro, le menti più riflessive consideravano la felicità solo un aspetto della qualità, non la sua caratteristica principale<sup>2</sup>. La parola «significanza» ci orienta verso la caratteristica che ritenevano fondamentale, ma anche la significanza era una derivazione secondaria. Era fuori discussione che i mondi superni abbondassero di significato e importanza ma questo perché erano saturi di essere ed erano perciò più reali. *Sat, Chit, Ananda*: Essere, Coscienza e Beatitudine. Tutti e tre sono termini adeguati, ma Essere, essendo alla base, viene per primo. In ultima analisi, la gradazione della gerarchia tradizionale era ontologica, aveva cioè a che fare con l'essere.

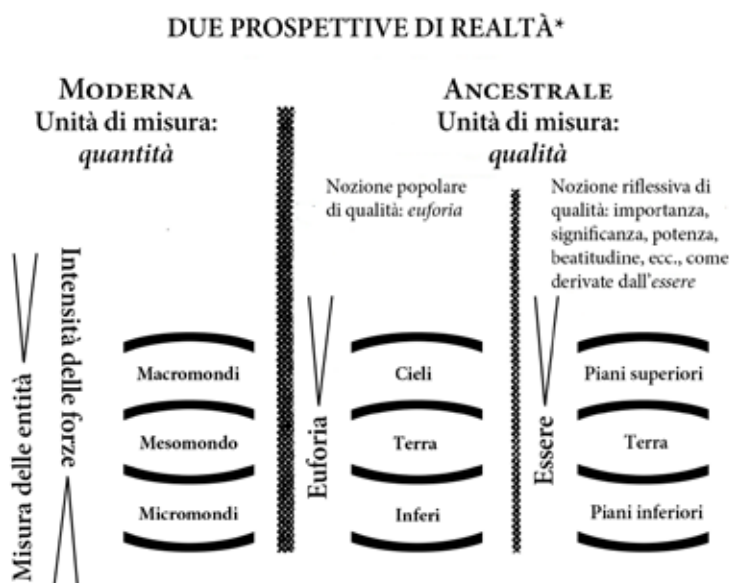
Cosa significhi per una cosa essere più reale di un'altra, confidiamo divenga più chiaro nel prosieguo del libro. Per il momento notiamo che la concezione di realtà come livelli graduali di essere ha dominato la visione del mondo umano fino al sorgere della scienza moderna. Siccome intendiamo occuparci di questo punto sarà meglio contestualizzarlo dando dei riferimenti.

Con l'eventuale eccezione di Claude Lévi-Strauss, ai nostri tempi nessuno è più qualificato di Mircea Eliade per pronunciarsi sulla mentalità dell'uomo precivilizzato. Riducendo all'essenza la gerarchia ontologica per coprire tutta la casistica ricorrente in

1 Il linguaggio custodisce questa misura tradizionale. I dizionari rivelano che la parola «gerarchia» designava originariamente una scala di angeli: la radice *hier* significa «sacro». Una parola alternativa per il metro tradizionale potrebbe essere «virtù», con la sua doppia connotazione di bontà e potenza. Nella *Divina commedia* di Dante, il planetario dei cieli e il cielo delle stelle fisse che lo circondano sono rappresentati come sfere concentriche: «li cerchi corporai sono ampi e arti / secondo il più e 'l men de la *virtute* / che si distende per tutte lor parti».

2 «Meglio Socrate infelice che un porco felice»: il famoso aforisma di Mill evidenzia l'incapacità dell'euforia di porsi come giudice finale del valore.

questi popoli, Eliade trova un denominatore comune in una dicotomia tra sacro e profano. «L'uomo delle società arcaiche tendeva a vivere quanto più possibile *nel* sacro [...]», scrive, «perché per i primitivi [...] il *sacro* equivale a *potere* e, in ultima analisi, a *realtà*. Il sacro è saturo di *essere*»<sup>3</sup>.



\* Le alternative possono leggersi anche, approssimativamente, come “scientifica e umanistica” e anche “secolare e sacra”

3 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, 2013 (traduzione nostra). Tutte le citazioni sono state ritradotte, anche se riprese da libri pubblicati in Italia, N.d.T.

Ciò che venne a prevalere nelle tribù che divennero civiltà è che esse raffinarono la prospettiva gerarchica mantenendone però la struttura di base. «Questa è stata, in varie forme, la filosofia ufficiale dominante della maggior parte delle popolazioni civilizzate, nella quasi totalità della loro storia», scrive Arthur Lovejoy in *La grande catena dell'essere* (che con *Gli stati molteplici dell'essere* di René Guénon è uno dei due studi dedicati interamente a questo soggetto). Una filosofia insegnata «in modi diversi e con diversi gradi di rigore e accuratezza dalla maggior parte delle menti speculative più acute e dei grandi maestri religiosi»<sup>4</sup>.

Dopo aver osservato l'universalità della prospettiva gerarchica, presente sia nelle società tribali sia in quelle più strutturate, restringeremo il campo alla nostra civiltà. Sul versante della filosofia, fu Platone a forgiarne il paradigma. In cima alla gerarchia dell'essere sta la Forma del Bene, il più reale tra i gradi della realtà, il «Bene in Sé». Radicalmente diverso dal nostro mondo quotidiano, esso può essere descritto solo tramite immagini poetiche. Nondimeno, essendo «pura perfezione», è l'oggetto universale del desiderio. È inoltre la causa di tutte le cose subordinate. I successori di Platone (come Proclo) argomentarono che tali entità ancillari e parzialmente carenti vi sono presupposte logicamente e questo per ciò che Lovejoy chiamò «il principio di pienezza»: esse sono possibili, e se qualche possibilità non fosse attualizzata costituirebbe per ciò stesso un buco nella pienezza dell'Essere e negherebbe la sua infinità. Per la porzione finita dell'insieme, Aristotele elaborò un modello graduato<sup>5</sup>: questa *scala naturae* prevede specifiche biologiche e una definizione della continuità che andava applicata alla scala nella sua totalità. Riassume Lovejoy:

4 A. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, 1981.

5 «Tutte le cose individuali possono essere graduate secondo la misura in cui sono affette dalla potenzialità», W. D. Ross, *Aristotle*, Methuen, 1949, p. 178.

Il risultato fu la concezione del piano e della struttura del mondo che, attraverso il Medioevo e fino al tardo secolo diciottesimo [...] la maggior parte della gente colta accettò senza domande: la concezione dell'universo come una «Grande Catena dell'Essere», composta di un immenso o [...] infinito numero di legami che andavano in ordine gerarchico dal tipo di esistenza più tenue [...] attraverso i gradi di «ogni possibile», fino all'*ens perfectissimum*<sup>6</sup>.

«Fino al tardo secolo diciottesimo», dice Lovejoy. Perché dunque a questo punto la concezione gerarchica crollò? Visto che aveva accompagnato la storia umana fino a quel punto, costituendo la tradizione primordiale dell'uomo e ciò che si potrebbe quasi definire l'umana unanimità, la forza che la scalzò dev'essere stata di enorme potenza, e qui la scienza moderna si pone come evidente candidato. La tempistica è corretta: Bacon, Hobbes e Newton ne avevano già colto le avvisaglie nel secolo diciassettesimo, ma era necessario un altro secolo perché il campo fosse sgombro per la prospettiva scientifica. La logica è inesorabile: la struttura delle due prospettive era tale che esse inevitabilmente sarebbero andate a collidere. La scienza moderna richiede un solo livello ontologico, quello fisico. All'interno di questo livello inizia con la materia percepibile e alla materia percepibile, infine, ritorna, poiché, per quanto si estendano le sue ipotesi, esse devono essere riportate a misurazioni strumentali di vari tipi per la verifica. Tra principio e fine le ipotesi possono spingersi in acque sconosciute, perché in ambito micro e macrocosmico la materia si comporta in modi bizzarri. Ciò non altera tuttavia il fatto che la materia (o piuttosto la materia/energia) cui si riferiscono le ipotesi, rimanga interamente tale, ossia soggetta alle matrici dello spazio e del tempo, per quanto ridefinite: lo spazio curvo è strano, ma è ancora spazio. Da qualsiasi angolo dell'universo si percorra la natura, essa continua in qualche modo ad onorare gli indici base della scienza: spazio, tempo e materia/energia, che sono convertibili. È in virtù del fatto che la scienza si adatta

6 *La grande catena dell'essere*, cit.

completamente a tali matrici che i suoi contenuti sono, in ultima analisi, di un unico tipo. Una situazione spazio-temporale è una situazione spazio-temporale. Ovvero, a un livello di astrazione più elevato, un numero è un numero, e il numero è il linguaggio della scienza. Gli oggetti potranno essere più grandi o più piccoli, le forze potranno essere più potenti o più deboli, le durate più lunghe o più corte, ma tutte sono calcolabili numericamente. E perciò, all'interno della scienza, parlare di un qualcosa che abbia uno status ontologico differente – un qualcosa di migliore o di più reale di qualcos'altro, per esempio – è semplicemente un nonsenso.

Occupando un unico piano ontologico, era prevedibile che la scienza sfidasse la nozione dell'esistenza di piani ulteriori. Siccome la sfida non fu affrontata con efficacia, la scienza vinse su tutta la linea e diede al mondo moderno la sua anima. Perché tale è la definizione finale di modernità: una mentalità per cui questo mondo, questo piano ontologico, è l'unico realmente accettato e affermato<sup>7</sup>. Sul piano religioso, la modernità demitologizza la tradizione per accomodarvi il suo universo monocompartimentale; se «Dio», per principio, richiede regni più elevati, l'inesistenza di tali regni implica ovviamente anche la Sua inesistenza, da cui i teologi della morte-di-Dio. L'esistenzialismo fa del suo meglio per dare valore all'uomo in un mondo costruito per l'analisi delle cose, ma la verità soggettiva non è in grado di competere con quella oggettiva, perciò, anche nella sua filosofia principale, si accettano le premesse operative della scienza. «Il modo migliore di caratterizzare la visione del mondo di Quine è dire che [...] in fondo c'è un solo tipo di entità al mondo, ed è del tipo studiato dalle scienze della natura, ossia gli oggetti fisici; in secondo luogo, che c'è solo un tipo di conoscenza al mondo, ed è del tipo che hanno

7 Un esempio di ciò che vogliamo dire. Una volta, discutendo dei fenomeni psichici con Freud, il suo biografo, Ernest Jones, osservò: «Se si potesse credere in processi mentali che fluttuano nell'aria, si potrebbe andare avanti e credere negli angeli», laddove Freud chiuse la discussione commentando: «Non solo, ma anche al *liebe Gott*», anche al buon Dio.

gli scienziati»<sup>8</sup>. Willard Quine è stato il filosofo americano più influente della seconda metà del secolo XX.

Che la prospettiva scientifica, come diceva Carl Becker, avrebbe «rapito» la mente moderna è perfettamente comprensibile. Attraverso la tecnologia, la scienza effettua miracoli: grattacieli che restano in piedi, uomini che camminano sulla luna. Nei suoi primi stadi, inoltre, questi miracoli andavano nella direzione dei desideri più profondi: la moltiplicazione dei beni e la riduzione di fatiche e malattie. C'era l'assoluta dignità noetica dell'edificio eretto dalla scienza pura e, soprattutto, c'era il metodo. Consentendo all'uomo di accordarsi sulla verità, perché essa si poteva dimostrare, il metodo produsse una conoscenza cumulativa e in grado di avanzare. Non fa meraviglia quindi che l'uomo vi si convertisse, e non si trattò di una conversione forzata. Non avvenne perché gli scienziati erano imperialisti, ma perché le loro acquisizioni erano talmente impressionanti, i loro ordini di marcia talmente entusiasmanti, che i pensatori sgomitavano per aggiungersi ai loro ranghi.

Noi stessi eravamo un tempo tra costoro e lo saremmo anche oggi se non fosse per un fatto che diviene sempre più difficile nascondere. In senso stretto, una visione del mondo scientifica è impossibile, è una contraddizione in termini. Questo perché la scienza non tratta del mondo, ma solo di una parte di esso. Un mondo alla volta, si sente dire. Giusto, ma non la metà di un mondo, che è tutto ciò che la scienza può offrire.

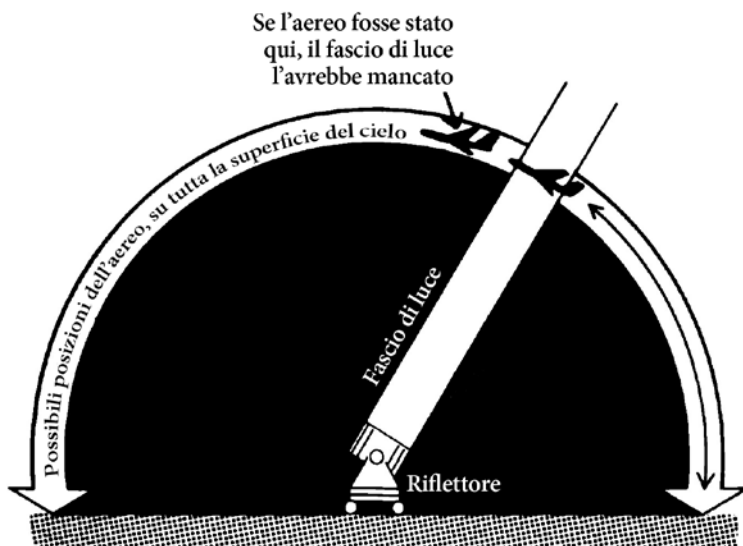
A questo punto la questione diventa imbarazzante, perché siamo consapevoli di entrare in un soggetto inflazionato. Chiediamo tuttavia la massima attenzione al lettore: vorremmo che egli riuscisse a leggere il bilancio di questo capitolo come se affrontasse l'argomento per la prima volta. E questo perché la sua conclusione è una di quelle cose che uno sa, ma non impara mai. La conclusione è questa: sebbene la conversione dell'uomo alla prospettiva scientifica sia comprensibile dal punto di vista psicologico, dal punto di vista logico implica un errore evidente. Nella

8 Richard Schuldenfrei, *Quine in Perspective*, "The Journal of Philosophy", LXIX, 1 (1972), p. 5.

misura in cui ci lasciamo guidare dalla ragione, possiamo capire che cercare di vivere nella prospettiva scientifica della realtà è come abitare sull'impalcatura di una casa, e amare questa prospettiva è come abbracciare lo scheletro del proprio coniuge.

Ogni progresso nella nostra comprensione del metodo scientifico rende questa conclusione sempre più inevitabile. Invero, se c'è qualcosa di nuovo nell'argomento che stiamo presentando, sta in un certo consenso da parte di scienziati e di filosofi della scienza che può essere oggi invocato a suo sostegno.

Per sondare come stanno le cose, la scienza è uno strumento potente ma drasticamente limitato. Karl Popper dell'Università di Londra, tra i maggiori filosofi della scienza della nostra generazione, forse proprio durante la Battaglia d'Inghilterra, fu colpito da un'immagine divenuta poi un classico sulla questione. Si assimila la scienza a un riflettore che scansiona un cielo notturno alla ricerca di aeroplani. Affinché un aereo sia individuato sono necessarie due cose: esso deve esistere e deve trovarsi dove si colloca il fascio luminoso. L'aereo deve *esserci* e deve essere *là* (dove c'è il fascio).

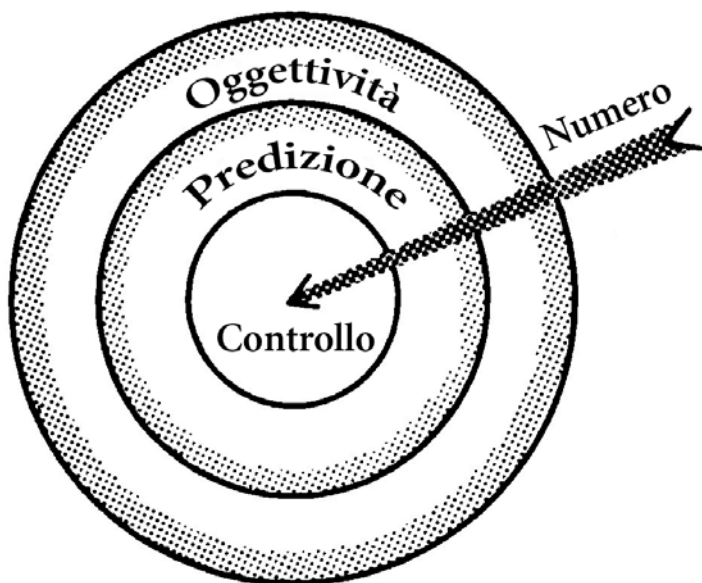




Il senso dell'immagine è, com'è ovvio, rendere manifesta la natura ristretta della ricerca scientifica. Lungi dall'illuminare l'intero cielo, essa ne illumina solo un arco. Norbert Wiener si esprimeva così: «I messaggi dall'universo arrivano con un indirizzo vago, tipo “a chi di competenza”. Gli scienziati aprono solo quelli a cui sono interessati». Nessun mosaico costruito da messaggi selezionati in modo tanto restrittivo può dare la figura per intero.

Certo, queste immagini esprimono il concetto in maniera generale ma non offrono i particolari, ossia non spiegano *in che modo* la scienza sia limitata, o in che modo essa restringa i propri interessi.

La scienza non è un blocco unico. E somiglia più a un villaggio che a un singolo individuo. Le città hanno spesso dei parchi, di solito collocati vicino al centro. Seguendo questa analogia, possiamo spostarci nella scienza attraversando una serie di cerchi concentrici.



Il cerchio più esterno ha come didascalia *oggettività*. Non c'è conoscenza che possa pretendere di essere scientifica, in alcun senso, se non entra in questo dominio, ossia finché non ottiene un consenso intersoggettivo. Essa deve proporsi alla generalità degli umani senzienti, a patto che siano competenti sulla materia in questione. Ci avviciniamo però al cuore della scienza quando entriamo nel secondo cerchio, *predizione*. La tassonomia è per certi versi una scienza, ma non suscita la considerazione accordata invece alle scienze predittive. Quando un astronomo ci dice che da qui a un certo numero di anni, alla tal ora e nella tal notte la luna entrerà in eclisse e ciò accade, ne siamo impressionati. Non pago di descrivere ciò che avviene in natura, l'astronomo ha perseverato fino a scoprire i suoi principi operativi. Uno scienziato che avanza e acquisisce il dominio di questi principi operativi, agendo, per così dire, sugli scambi dei binari su cui corre la natura, ci conduce ancor più vicino al centro della scienza, nel cerchio denominato *controllo*. Può sembrare che dal punto di vista della scienza pura – contrapposta alla scienza applicata – la distinzione tra predizione e controllo sia poca, ma in realtà è assai importante. Nella scienza pura gli esperimenti controllati preparano il terreno alle predizioni, che non potrebbero realizzarsi senza di essi – la scienza diventa esatta quando è esigente –, mentre nella scienza applicata (tecnologia) il controllo è il punto in cui sta il denaro. È per questa scienza, che può produrre sistemi missilistici e debellare la polio, che i forzieri del governo si spalancano. Sottovalutare quanto ciò possa influenzare la forma della scienza come attività storico-sociale sarebbe ingenuo<sup>9</sup>.

La quarta linea guida della scienza non si deve immaginare come un altro cerchio concentrico, ma come una freccia che, partendo dal bordo più esterno, si porta dritta al centro. Il nome

9 La scienza è l'osservazione controllata della natura, la tecnologia è il suo sfruttamento controllato. Heidegger chiama entrambe «provocatorie» e vede il «sé» e il «controllo» come i motivi dominanti, sebbene occulti, non solo della scienza moderna ma della nozione stessa di verità che si sviluppa in Occidente. Nietzsche lo anticipò considerando il mondo moderno come il prodotto della volontà di potenza che anima tutto il pensiero e la storia occidentali.

di quest'ultima linea guida è *numero*<sup>10</sup>. Il numero, come già osservato, è il linguaggio della scienza; più una conoscenza può essere espressa quantitativamente, in equazioni di probabilità o simili, più è considerata scientifica<sup>11</sup>. Se le scienze sociali acquisiranno lo status di vera scienza è questione che ruota attorno a questo punto, e l'economia, oggi, fa da precedente.

Si obietterà che questa quadruplicata caratterizzazione presenta la scienza nei suoi termini più ristretti. Esiste oggi un forte dibattito su come espandere il metodo scientifico per renderlo applicabile a considerazioni più vaste, più umane. Indirizzando questo metodo verso nuovi problemi, si può in effetti espandere, entro certi limiti, l'*impresa* scientifica, ma non il metodo scientifico in sé. Infatti è proprio dalla sua ristrettezza che il metodo deriva il suo potere, perciò spingerlo verso una sua espansione sarebbe come raccomandare di ingrandire il trapano di un dentista in modo tale da poterlo utilizzare anche per montare la panna<sup>12</sup>. Siamo ovviamente liberi di usare le parole come vogliamo

10 O più precisamente, matematica, ciò che abbraccia lo studio delle relazioni numeriche e di quelle non numeriche, come «più grande/più piccolo», «coincidente/non coincidente», «rientrante in questo insieme/non rientrante», quest'ultimo essendo il campo della logica matematica. È in questo senso inclusivo che Whitehead scrive: «Ogni scienza che si approssima alla perfezione diviene matematica nel suo ideale».

11 Ho colto per la prima volta questo punto durante una conversazione occasionale quando insegnavo al Massachusetts Institute of Technology. In mensa, mi ritrovai seduto accanto uno scienziato e, come spesso succedeva in tali circostanze, la conversazione cadde sulla differenza tra discipline scientifiche e discipline umanistiche. Eravamo in una sorta di vicolo cieco quando improvvisamente egli esclamò, quasi illuminato da una Verità rivelata: «Eccola! la differenza tra di noi è che io conto e tu no». La differenza chiave tra la prospettiva primordiale e quella contemporanea in un doppio senso.

12 In *Where the Wasteland Ends*, Theodore Roszak auspicava di «cambiare la sensibilità fondamentale del pensiero scientifico – anche a costo di una drastica revisione del carattere professionale della scienza e del suo posto nella nostra cultura». Egli propone una scienza dominata da un «intelletto rapsodico» che «subordinerebbe molta della ricerca a quegli incontri contemplativi con la natura che rendono profonda, ma non accrescono, la conoscenza» (Doubleday & Co., 1972), pp. 374-375. Cui uno scienziato ricercatore giustamente replica: «La mia risposta è che la scienza non può mutarsi in tal modo senza distruggersi, perché per quanto molti valori umani siano coinvolti nel processo scientifico o siano toccati dai risultati della ricerca scientifica, c'è un elemento essenziale nella scienza che è freddo, oggettivo e non umano», Steven Weinberg, *Reflection of a Working Scientist*, "Daedalus", CIII, 3 (1974), p. 42.

e «scienza» non fa eccezione. Possiamo anche ripristinare la sua definizione scolastica, ove la teologia era la regina delle scienze, ma dubitiamo che chi propone una tale espansione della scienza preferirebbe tale definizione. La sola speranza è dunque che si renda onore a Confucio per il suo richiamo alla «rettificazione dei nomi», ossia che quando usiamo le parole comprendiamo e spieghiamo cosa ne stiamo facendo. Sotto molti degli appelli a un'espansione della scienza c'è un grido soffocato: «Vi prego, in quest'età della scienza, credete anche a me come credete agli scienziati» oppure «Vi prego, fate rientrare la mia proposta di ricerca nei finanziamenti della Fondazione Nazionale della Scienza, il cui budget è svariate volte quello della Sovvenzione Nazionale per le Discipline Artistiche e Umanistiche». Tuttavia, non abbiamo bisogno di ricorrere ad argomenti *ad hominem*<sup>13</sup>. Per quanto possiamo dirne, perlopiù il motivo per cui si cerca di espandere la scienza non è l'opportunismo, ma un semplice errore. L'elemento idealistico che vi si nasconde è il desiderio di raggiungere nell'ambito della conoscenza dell'uomo ciò che la scienza ha acquisito nella conoscenza della materia. L'errore è non capire che gli strumenti di quest'ultima sono di utilità assai limitata per l'altra e che il tentativo reiterato di considerare l'uomo come un oggetto cui si *adatteranno un giorno* gli strumenti della scienza porta in primo luogo a una sua sottovalutazione e, in seguito, a perdere di vista le qualità che tali strumenti non rilevano (le pagine, ma anche solo i titoli, di *Oltre la libertà e la dignità* di B. F. Skinner e *L'uomo a una dimensione* di Herbert Marcuse, sebbene in maniera opposta, ne saranno illustrazioni sufficienti). Se la domanda è: «Ma cosa ha apportato l'approccio non scientifico all'uomo e al mondo?», la risposta è: «Un significato, uno scopo e una visione in cui tutto è coerente». Ma qui stiamo precorrendo i tempi della nostra storia.

Stavamo parlando di numeri e il soggetto giustifica un secondo breve excursus prima di essere abbandonato. La ragione per

13 L'argomentazione *ad hominem* è una strategia retorica che attacca l'uomo che propone una certa tesi e non la tesi in sé. È quindi una fallacia argomentativa.

cui i numeri funzionino in questo modo con la natura – o, formulando la questione al contrario, il motivo per cui la natura sia tanto matematica, come ha dato prova di essere – nessuno lo capisce pienamente. Eugene Wigner parla dell'«irragionevole efficacia della matematica»; è un mistero sufficiente per risvegliare il pitagorico in noi. Una delle ragioni di questa efficacia comunque la sappiamo. I numeri e i loro operatori logici sono i soli simboli, o meglio segni, strettamente non ambigui:  $4 \text{ è } 4$  e qui finisce la discussione. Già questo fa capire perché gli scienziati spingano in questa direzione; perché, qualunque sia il campo di ricerca, la scienza ricerca la precisione.

Qui qualcuno potrebbe intuire un problema, perché se il numero è il veicolo della precisione (premessa maggiore) e nella tradizione il numero non è l'unità di misura (premessa minore) – la misura nella tradizione essendo la qualità e non la quantità –, non ne segue (conclusione) che la prospettiva tradizionale è sempre e per principio condannata alla vaghezza? Se si prendono in esame le proposizioni legate a tale prospettiva e se queste proposizioni sono comparate a quelle scientifiche, la risposta deve essere sì: il sillogismo è valido. Ma per non giungere alla conclusione che questa differenza metta la parola fine alla prospettiva tradizionale, dobbiamo subito renderci conto che le limitazioni della tradizione in quanto a precisione hanno delle compensazioni. L'alternativa ai numeri è la parola. Laddove i numeri sono segni, le parole sono simboli e perciò stesso, per loro stessa natura, sono equivoche; la loro ambiguità può essere ridotta, ma mai eliminata. Questo le esclude dalla cruna della precisione assoluta, ma i dettagli sospesi, che impediscono alle parole di infilarsi in quella cruna, le dotano di una consistenza che il numero non può raggiungere. Multivalenti, irriducibilmente equivoche in indizi e sfumature, laddove non apertamente ambigue nella loro definizione da dizionario, le parole si estendono come le radici di un banyano, aggrovigliate e in molteplici direzioni. Piegandosi e ripiegandosi, adombrando e alludendo, esse tramano, divagano, vanno a cercare un terreno subliminale. Non stupisce che i logici rifuggano i loro meandri preferendo glifi fissi e cristallini.

La disperazione del logico è la gloria dell'umanista. Le avversità dell'ambiguità verbale aprono però opportunità. La multivalenza del linguaggio lo rende compatibile con la multidimensionalità dello spirito umano, descrivendo le sue possibilità più elevate come i numeri non potranno mai fare<sup>14</sup>. Le equazioni possono essere eleganti, ma questo è un altro discorso. Non si possono comporre poesie con i numeri.

Ora siamo nella posizione in cui possiamo vedere quali sono i limiti della scienza. La conoscenza della quale essa si occupa in modo esclusivo è, in primo luogo, oggettiva, deve cioè essere confermabile da tutti. E poiché i dati dei sensi sono quelli che mettono d'accordo incontrovertibilmente gli uomini, dopo le tautologie della matematica e della logica, la conoscenza ricercata dalla scienza è quella che, a un qualche livello di amplificazione, può mettersi in relazione con i sensi umani. Ciò che si connette in tal modo è l'energia/materia; perciò l'energia/materia nelle sue molteplici forme e permutazioni è l'oggetto della scienza. Entro il suo dominio, la scienza ricerca in specifico una conoscenza precisa – cioè, in ultima analisi, esprimibile matematicamente – che sia predittiva e aumenti il potere di controllo.

14 Eccezioni a questa affermazione sono i numerologi e i «matematici gnostici», per i quali i numeri hanno la funzione di simboli che riflettono un'altra dimensione. Pitagora era uno di questi, così come certi membri dell'Accademia di Platone che, come riporta Aristotele, proclamava che «le Forme sono numeri». Sebbene questa tipologia rappresenti un'eccezione, un altro punto riguardante la distinzione numero/parola è invece di interesse generale. Nel capitolo sull'«Informazione» del suo *Le vite di una cellula*, Lewis Thomas cita l'ambiguità come una proprietà che distingue il linguaggio da altri modi di comunicazione biologica: «L'ambiguità sembra essere un elemento essenziale, indispensabile, per trasferire informazioni da un punto all'altro tramite le parole, laddove questioni di reale importanza sono in gioco. Per far emergere il significato è spesso necessario che ci sia un certo vago qual senso di stranezza e di stortura. Gli animali privi di parola e le cellule non fanno così [...] solo la mente umana è progettata per funzionare in questo modo, programmata per non concentrarsi sull'inquadramento dell'informazione presente, ma per spostarsi continuamente alla caccia di un punto di vista migliore e differente» (Sperling&Kupfer, 1980).

Thomas conclude che il linguaggio è biologico perché siamo programmati per impararlo, ma è affatto peculiare, essendo una «programmazione per l'ambiguità», per rendere il paradosso che la questione richiede.

Per il nostro libro, che mette in guardia contro l'eccessiva dipendenza da un modo di conoscere che favorisce il numero monovalente rispetto alla parola multivalente, questo argomento ha conseguenze di estrema importanza.

Cosa rimane fuori da questi confini?

1. *I valori in senso proprio e definitivo.* Qualche tempo fa Bertrand Russell ammise che «la sfera dei valori resta fuori dalla scienza, se non nella misura in cui la scienza consiste nell'acquisizione della conoscenza»<sup>15</sup>, ma anche questa eccezione non è del tutto vera, perché il valore dell'acquisizione della conoscenza, sebbene assunto dalla scienza, non è in sé derivato scientificamente. La scienza può trattare con valori strumentali, non con valori intrinseci. Se la salute ha più valore dell'immediata gratificazione corporea, fumare è male, ma su questo «se» la scienza non può pronunciarsi. Inoltre, la scienza può trattare i valori descrittivamente ma non prescrittivamente. Essa può dirci cosa preferiscono gli uomini ma non cosa dovrebbero preferire. Le ricerche di mercato e i sondaggi di opinione sono scienze ma, nel senso in cui oggi è utilizzata la parola, non può esistere una scienza del *summum bonum*. I valori normativi eludono la sua presa.

2. *Finalità.* Affinché la scienza prosegua il suo compito, la causa finale di Aristotele deve essere bandita per lasciare il campo solo a spiegazioni in termini di causa efficiente. Che si tratti di Galileo e della pietra che cade o di Keplero e della luce, il passaggio «tra la meccanica antica e quella moderna [avviene tramite] la separazione delle qualità primarie e secondarie, [...] degli aspetti numerici e affettivi della natura [...], rimuovendo il linguaggio della volizione e della teleologia e rafforzando la nozione di "impersonalità" delle leggi causali del moto»<sup>16</sup>. Il vitalismo è antiscientifico. La scienza del comportamento identifica il «comportamento intenzionale» con gli istinti e il condizionamento, alla maniera di B. F. Skinner; la biologia rintraccia i tropismi nella codifica dei geni e dei cromosomi, alla maniera de *Il caso e la necessità* di Monod. Sono i «cicli di retroazione» che rendono gli organismi «teleonomici». «La pietra angolare del metodo scientifico è [...] la negazione *sistematica* che si possa

15 *Science and Values* in Philipp Wiener, ed., *Readings in the Philosophy of Science*, Charles Scribner's Sons, New York, 1953, p. 559.

16 Gerald Holton, *The Roots of Complementarity*, "Daedalus", XCIX, 4, 1970, p. 1023.

arrivare alla “vera” conoscenza interpretando i fenomeni in termini di cause finali, ossia di “finalità”<sup>17</sup>.

3. *Senso della vita*. La scienza in sé è piena di senso, dall’inizio alla fine, ma su un certo tipo di significati, quelli esistenziali, quelli generali, tace. Qual è il senso dei nostri giorni? La vita ha senso? Il dramma cosmico ha un significato e uno scopo? In quanto essere umano, uno scienziato può essere assorbito da tali questioni, ma la sua scienza non lo aiuterà a trovare risposte<sup>18</sup>. È come se, in quanto scienziato, egli fosse in una sfera. Può illuminare con la torcia tutto il suo interno, ma non può uscirne per vederla nell’insieme o in prospettiva.

4. *Qualità*: questa è la base di tutto, perché è l’ingrediente qualitativo che fornisce potenza ai valori, ai significati e alle finalità. Certe qualità (come i colori) sono collegate a substrati quantitativi (onde luminose di una data lunghezza), ma la qualità in sé non è misurabile<sup>19</sup>. E tuttavia essa è percepita per ciò che è o che non è, e non si può comunicare la sua natura a nessuno che non la possa percepire direttamente. Il massimo che si possa fare è di comparare cose che abbiano una qualità con cose che non ce l’abbiano e anche così la comparazione risulterà significativa solo per coloro che sappiano per esperienza di che qualità si tratti. L’incapacità di rapportarsi con ciò che non è misurabile dal punto di vista qualitativo porta la scienza a operare con ciò che Lewis Mumford chiama «un universo squalificato».

I valori, il senso della vita, le finalità e le qualità trapassano la scienza come il mare passa tra le reti dei pescatori. E tuttavia l’uomo nuota in questo mare e perciò non può escluderlo dal suo orizzonte. Questo è ciò che intendevamo quando abbiamo osservato che una visione scientifica del *mondo* è impossibile per principio. Preso nella sua interezza, il mondo non è come la

17 Jacques Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, 1970.

18 Anche nel periodo in cui le proposizioni scientifiche avevano un posto d’onore nella sua filosofia, Wittgenstein ammetteva che esse lasciavano «i problemi della vita [...] del tutto inviolati» (*Tractatus*, 6.52).

19 Agostino notava rispetto al tempo: «Perché è così, o Signore mio Dio, io lo misuro ma non so ciò che misuro».



scienza dice che sia; è come la scienza, la filosofia, la religione, le arti e i discorsi di tutti i giorni dicono che sia. Non la scienza, ma la somma dei sistemi simbolici dell'uomo, di cui la scienza non è che uno, è la misura delle cose.

Con la scienza in sé non ci sono problemi. Con lo scientismo è un'altra questione. Laddove la scienza è positiva, accontentandosi di riportare ciò che scopre, lo scientismo è negativo. Va oltre le effettive scoperte della scienza per negare che altri approcci alla conoscenza siano validi, e altre verità vere. Agendo in tal modo abbandona la scienza a favore della metafisica e, nella fattispecie, della cattiva metafisica, perché la pretesa che non vi sia altra verità che quella della scienza non è affatto di per sé una verità scientifica, e affermando ciò lo scientismo si contraddice. Esso porta inoltre lo stigma di una religione, una religione laica, figlia di un'eccessiva estrapolazione dalla scienza, che ha di rado annoverato grandi scienziati tra i suoi sacerdoti. La scienza ha enormi difficoltà a trattare di cose che non possono essere misurate (quand'anche essa possa trattarne) e tuttavia David Bohm, che è un grande scienziato, dice che «il non misurabile è la fonte primaria e indipendente di tutta la realtà [...]». La misura è aspetto secondario e subordinato a tale realtà»<sup>20</sup>.

A che punto siamo arrivati?

Cercando il come delle cose, abbiamo visto che la riduzione moderna della realtà a un unico livello ontologico è stato il risultato della scienza. Ma è il risultato psicologico, non quello logico: questa è stata la nostra scoperta ulteriore. Nulla di ciò che la scienza ha scoperto contraddice l'esistenza di regni diversi da quello con cui essa si rapporta. Nel frattempo, la nostra crescente comprensione del metodo scientifico ci mostra che vi sono cose che la scienza elude. Che tali oggetti omessi appartengano a un diverso grado ontologico, la scienza, ovviamente, non lo dice, e non ha proprio niente da dire su di essi. Il fatto che gli strumenti scientifici non li colgano dimostra solo che essi sono in *qualche* modo diversi dai dati che la scienza registra.

20 "Journal of the Blaisdell Institute", IX, 2 (1974), p. 70.

Finché la modernità era prigioniera di una presunta prospettiva scientifica, ma di fatto scienziata, si prendeva la realtà per ciò che ne rispecchiava la scienza. Oggi, sapendo che il visore dal quale la scienza osserva è ristretto, siamo liberi da questo equivoco. La visione che appare in un visore ristretto è una visione ristretta.

Poiché la realtà oltrepassa ciò che la scienza registra, dobbiamo cercare altre antenne che catturino le lunghezze d'onda che le mancano. Quali altre antenne esistono? Nessuna più affidabile delle sensibilità convergenti di coloro che Lovejoy caratterizza come «la maggior parte delle più acute menti speculative e dei grandi maestri religiosi» che le civiltà e (abbiamo aggiunto con Eliade) le società arcaiche hanno generato. Che Lovejoy attribuisca la prospettiva gerarchica alle più acute tra le menti umane è ancor più significativo dal momento che, scrivendo al culmine dello scientismo, egli pensava che tale prospettiva fosse sbagliata. Quando combiniamo (a) il fatto che, prima dello squilibrio indotto dall'impeto della svolta scientifica, erano le menti più acute ad essere attratte dalla prospettiva gerarchica, con (b) il fatto ulteriore che, dai molti cieli del giudaismo alla struttura a più piani del tempio hindu, alle angeologie di innumerevoli tradizioni, si era giunti a questa prospettiva in modo convergente e indipendente, come per un tropismo innato, virtualmente in ogni società nota; quando, come dicevamo, combiniamo questi due fatti e li allineiamo, ciò ci autorizza a considerare una realtà caratterizzata da più livelli come presupposto centrale dell'uomo, laddove l'intero spettro della sua esperienza sia valutato e ponderato in profondità. Per quanto si può apprendere dalla storia, orale o scritta che sia, avendo costituito fino a tempi recenti ciò che ci siamo azzardati a definire l'umana unanimità – la definizione è un po' enfatica, ma poco –, essa si presenta come la prospettiva naturale dell'uomo: la prospettiva normale per lo stato umano perché conforme con l'intero complesso delle sensibilità umane. È la prospettiva che i filosofi hanno vagheggiato, i mistici sperimentato, i profeti trasmesso.

Finito di stampare  
nel mese di Aprile 2023 presso  
Fotolito Graphicolor, Città di Castello (PG)