

LA TRASFORMAZIONE COME DOMANDA

Se ci fosse una sola scienza di cui l'uomo ha veramente bisogno è ciò che insegno: come occupare correttamente quel posto nella creazione che è assegnato all'uomo, e come imparare da esso che cosa uno deve essere per essere un uomo.

I. Kant

Forse risulterà addirittura che l'atteggiamento fenomenologico totale e l'epochè che gli ineriscono sono destinati a produrre innanzitutto una completa trasformazione personale che sulle prime potrebbe essere paragonata a una conversione, ma che, al di là di ciò, è la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale.

E. Husserl

1. Due vie maestre alla metánoia

L'opera di William James *The Varieties of Religious Experience* ⁽¹⁾ influenzò molti grandi autori, tra cui C.G. Jung ⁽²⁾ e R. Assagioli ⁽³⁾. In quel suo lavoro – in continuazione con le ricerche del suo *Principi di psicologia* – James si propose, con metodo psicologico, di analizzare l'esperienza umana della «conversione», l'antica *metánoia*. Mediante l'utilizzo di numerose fonti biografiche, corrispondenze, studi e ricerche di altri autori nonché la sua stessa esperienza personale, James volle indagare l'essenza di ciò che chiamava «morire a una vita non reale prima di [...] rinascere a una vita reale».

Una delle sue influenze fondamentali furono gli studi del professor Edwin Starbuck (1866-1947), figura di spicco nell'ambiente accademico degli Stati Uniti e pioniere del filone della «psicologia della religione», di cui coniò anche il termine. Il suo libro *Psicologia della religione* ⁽⁴⁾ fu centrale nella riflessione di James. Lì Starbuck sostenne che i 'candidati alla conversione' hanno una serie di tratti o 'sintomi' comuni, e cioè un senso di *manca*, *disarmonia*, *incompletezza*, *anomalia* rispetto alla propria vita attuale, requisito richiesto per l'esperienza della trasformazione esistenziale. Quest'idea influenzò contemporaneamente James, Jung e la ritroviamo anche nelle ricerche di Assagioli ⁽⁵⁾.

Ma ancor più importante per James fu un'altra idea di Starbuck, quella per cui esistono due *forme*

generali di avvenimenti coscienziali che portano il 'candidato' all'esperienza della *metánoia*. Queste forme corrispondono a loro volta a due vere e proprie *vie*: la prima è cosciente e volontaria, la seconda è incosciente e involontaria. In anticipo rispetto a studi più specifici riguardo le 'tipologie caratteriali', in relazione all'esperienza della conversione Starbuck ci presentava due differenti *tipi umani*: il 'tipo volitivo' e il 'tipo per abbandono di sé'. Nel tipo volitivo la trasformazione consiste in una graduale costruzione, elemento dopo elemento, di un nuovo assetto di «abiti» mentali, esistenziali e spirituali, frutto di una vera e propria *educazione di sé* – posizioni che ricordano quanto diceva il grande filosofo Fichte riguardo l'unificazione dell'io empirico all'io puro ⁽⁶⁾. Nel tipo abbandono di sé, invece, gli elementi della resa, della suggestione e dell'abbandono sono decisivi. James sintetizzerà queste due vie in questo modo:

Esistono due vie soltanto secondo le quali è possibile liberarsi dall'angoscia, dalla preoccupazione, dalla paura, dalla disperazione. L'una è che venga ad occuparci un'affezione opposta ancora più potente, l'altra consiste nell'essere noi così esausti dalla lotta da essere costretti a cessare, così ci si abbandona e non ci se ne incarica più. L'indagine di questo articolo riguarda per l'appunto la ripresa di queste intuizioni, che risalgono alla fine dell'Ottocento, per cercare di penetrare nel cuore della seguente questione: *esiste qualcosa che può 'unificare' queste due vie per la trasformazione, la via dell'abbandono e quella della volontà?* Di questo tratta il nostro studio.

2. Dalla psicologia alla fenomenologia

La filosofia non è una dottrina ma un'attività.

L. Wittgenstein, *Tractatus* (4.112)

La natura ultima dell'esperienza della *metánoia* è quella di una *trasformazione* o di una *svolta*. La svolta si distingue da altri fenomeni come il 'cambiamento' e il 'miglioramento', perché mentre questi ultimi riguardano un'alterazione dei *contenuti* dell'esperienza, la prima riguarda un'alterazione dell'*orizzonte* o del *punto di vista* sul mondo ⁽⁷⁾. Dice Ortega y Gasset ne *Il tema del nostro tempo*:

Da due punti di vista due uomini guardano lo stesso paesaggio. Eppure non vedono la stessa cosa. Il diverso modo in cui sono situati fa sì che il paesaggio si organizzi davanti a ognuno di loro in maniera diversa. Ciò che per uno sta in primo piano e mostra nitidamente tutti i suoi dettagli, per l'altro è molto in lontananza e appare confuso. [...] La realtà cosmica è tale da poter essere vista soltanto da una determinata prospettiva. *La prospettiva è una delle componenti della realtà*. Lungi dall'essere la sua deformazione, è la sua organizzazione. Ogni vita è un punto di vista sull'universo.

Così la 'forma di vita' che noi siamo, la 'forma di umanità' che ci ritroviamo ad essere, si trasforma sempre assieme a (*in-una-danza-con*) il nostro 'punto di vista'. *Conversione* indica un fenomeno preciso, unico e distinto: mentre gli sforzi del miglioramento e del cambiamento sono sempre rivolti a degli 'oggetti' d'esperienza (salute, relazioni personali, lavoro, ecc.) una svolta indica l'alterazione della *radura che siamo*, del *punto di vista* o dello *spazio dischiuso* che siamo

e assieme a cui si dà il 'mondo'. Così, un uomo sta vivendo... e ad un certo punto ha un'esperienza di conversione: l'*intero* suo universo si capovolge su se stesso. Che cosa è accaduto? Che da quel momento in avanti *niente* sarà più lo stesso; eppure, *tutto ciò* che c'è nella sua vita sarà *soltanto* e *ancora* la stessa cosa di prima.

Un famoso detto Zen dice: «Prima dell'illuminazione tagliavo la legna e portavo l'acqua. Dopo l'illuminazione taglio legna e porto l'acqua!». In altre parole il *contenuto* rimane identico; ciò che viene trasformato è l'intera *relazione* dell'individuo con la totalità di ciò che è conosciuto, ossia il *modo* in cui l'intero 'stato del mondo' (*interno* ed *esterno*) gli appare. Se questa è precisamente la natura dell'esperienza della conversione, come unifichiamo la via dell'abbandono a quella della volontà? Anche la nostra risposta a questa domanda richiede una piccola svolta, cioè necessita di una profonda alterazione del nostro sguardo su questa questione. Occorre anzitutto una premessa.



Raffaello Sanzio - Scuola di Atene - Stanze Vaticane - 1509

All'inizio del Novecento il grande filosofo Edmund Husserl tenne una serie di conferenze e lezioni poi pubblicate nel testo *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* ⁽⁸⁾. Lì il fondatore della fenomenologia espresse con grande chiarezza e rigore un sospetto che era appartenuto già a pensatori come Nietzsche e Kierkegaard: egli dichiarò la *non realtà* di tutte le scienze esatte, e della stessa scienza psicologica che ne adottava i metodi, affermando che quest'ultima è incapace di raggiungere l'*intimo* dell'esperienza del vissuto umano, le forme del «mondo-della-vita». La crisi dell'umanità europea, egli precisava, è la crisi dei suoi *metodi*, insufficienti a toccare la realtà del nostro *essere* umani (dove qui 'essere' si contrappone a 'corpo', 'sentimento', 'psiche', ecc.). Sia le scienze naturali che la psicologia – compresa anche la psicoanalisi – per Husserl non avevano l'*autorità* necessaria per poter parlare dell'intimo del «vissuto umano».

Se paragonassimo l'esistenza umana a un gioco, a una partita, esse si limitavano – diceva Husserl – a una *descrizione* 'dagli spalti' della partita, e non erano in grado di dare *accesso* all'esperienza vissuta giocata 'sul campo' – cioè, in altri termini, queste discipline si occupano del punto di vista dell'esperienza umana guardata «in terza persona», piuttosto che «in prima persona». Egli fondò quindi la fenomenologia, dichiarando l'assoluta *autonomia metodologica* di un sapere inteso a indagare il vissuto come tale, che ha un suo proprio metodo, fondato sulla nozione di «evidenza» (dal latino *ex* e *vidente*, «ciò che si mostra alla luce dell'Io che vede»). Per rispondere alla nostra domanda circa la possibile unificazione delle due *vie*, noi dobbiamo rinunciare al metodo psicologico di William James e aprirci al metodo fenomenologico di Edmund Husserl.

Qual è dunque la *via* che fornisce la fenomenologia al grande problema umano della *metánoia*? Qual è la risposta fenomenologica – la *nuova apertura d'essere e d'azione* che questo metodo ci dà – sul campo della partita? Anzitutto, la fenomenologia comincia col dirci che possiamo esplorare la *natura* e il *funzionamento* della conversione da diverse prospettive. Qual è per

esempio la 'causa' della conversione? A seconda della prospettiva adottata, *incontreremo* in maniera diversa il fenomeno e saremo in grado di puntare a più 'cause'. La prospettiva *psicologica* per esempio troverà certamente cause relative al funzionamento della mente; quella *neuroscientifica* troverà cause relative al funzionamento del cervello; la prospettiva *economica* esaminerà i fattori economico-sociali del convertito; così come la prospettiva *esoterica* potrà considerare la sua 'età dell'anima'; quella *psicoanalitica* terrà conto dei fattori familiari nello sviluppo personologico; quella *parapsicologica* terrà conto di eventuali 'influenze medianiche supercoscienti', ecc.

La fenomenologia è semplicemente un'altra prospettiva da cui esaminare la questione, ed essa vuole darlo dal punto di vista del vissuto in quanto tale, cioè attraverso lo svelamento del *modo di essere* del convertito.

La risposta della fenomenologia partirà quindi da quella che è chiamata tecnicamente «riduzione trascendentale», ossia l'atto di *mettere tra parentesi* tutte le risposte precedenti, in qualche modo esterne al vissuto stesso. In parole più semplici, si farà finta che il 'cervello', le 'condizioni socio-economiche', le 'influenze familiari', l' 'età dell'anima', i 'fenomeni parapsichici', ecc. non esistono. Mettendo tutto questo tra parentesi (*epochè*), cosa è successo sul piano del vissuto – in quell'evento? La fenomenologia ci aiuterà a guardare a una nuova risposta: *ciò che si è trasformata è l'apertura-sul-mondo, la radura, l'interprete, il modo di essere in ascolto del mondo* – dell'individuo. «Benissimo» – qualcuno potrebbe chiedere – «e allora come faccio a trasformare il mio essere in ascolto del mondo, e quindi supportare il processo di trasformazione?». Per entrare ancora più a fondo nella visione fenomenologica, esaminiamo con attenzione quanto dice Hans Georg Gadamer relativamente alla questione di qual è la *sorgente* delle intuizioni (*insights*). Ciò che egli dice, infatti, non vale soltanto per le intuizioni, ma anche per la trasformazione: [Gli insights] presuppongono sempre una indicazione nella direzione di un'*area di apertura* da cui l'idea può venire, cioè presuppongono sempre delle *domande*.

La reale natura dell'idea improvvisa (insight) è forse non tanto la realizzazione della soluzione di un problema, quanto l'improvvisa realizzazione della domanda che avanza nell'apertura e che quindi rende possibile una risposta. Ogni idea improvvisa ha la *struttura della domanda* ⁽⁹⁾.

Sostituiamo a «insight» la nostra «metánoia»: essa è il prodotto dell'alterazione dello *spazio dischiuso* – della radura – che siamo ed entro cui il «mondo» appare (mondo e realtà sono distinti, in quanto la *realtà* è l'insieme degli oggetti della nostra *percezione*, mentre il *mondo* è l'insieme delle *interpretazioni* sulla realtà percepita). Il nostro problema allora si fa più preciso, e diventa: esiste un modo per alterare la radura che siamo – e che unifichi sia la 'via della volontà' che la 'via dell'abbandono'? Qui ci viene in aiuto lo stesso Gadamer, nel momento in cui ci dà per lo meno un cenno estremamente significativo, e cioè quando ci dice che questo spazio dischiuso che siamo [«area di apertura»] *ha la struttura della domanda*.

Se dunque l'esperienza della metánoia, dal punto di vista fenomenologico, è una funzione dell'alterazione dello spazio dischiuso che siamo, a sua volta fare questo significa *alterare la domanda in cui stiamo vivendo*. La domanda in cui sta già vivendo, dà precisamente la 'forma di vita' o la 'forma di umanità' che un individuo si ritrova ad essere. Nell'esperienza della trasformazione, l'individuo va ad abitare in una nuova domanda, che modifica la sua *intera* relazione con i contenuti del suo mondo. In sintesi, dal secondo la visione fenomenologica e dal punto di vista umanistico-transpersonale, si potrebbe dire così: *la metánoia è l'alterazione di un certo modo di essere-in-ascolto del mondo – da una certa domanda (della personalità)*



Raffaello Sanzio - Scuola di Atene (particolare con Socrate)
Stanze Vaticane - 1509

a un'altra domanda (essenziale). Naturalmente, ogni uomo ha la sua specifica trasformazione da realizzare e la sua unica domanda da scoprire, ma il nostro problema generale resta: esiste una *domanda umana universale* abitando nella quale possiamo promuovere la metánoia – promuovendo l'unificazione della via 'maschile' e 'femminile', della via della 'volontà' e di quella dell' 'abbandono'? *Esiste*; ma per poterla scoprire per noi stessi dobbiamo prima ricomprendere a fondo il potere della domanda – come tecnologia prima della trasformazione – a partire dalle più profonde radici ed eredità dell'intera coscienza occidentale.

3. Socrate, la domanda e la trasformazione

Il senso del socratismo è che la filosofia è dovunque o in nessun luogo, che con un leggero sforzo ci si orienta su qualcosa ovunque, e che si può trovare ciò che si cerca. Il socratismo è l'arte di trovare il posto della verità a partire da ogni luogo dato, e così di determinare precisamente i rapporti di ciò che è dato con la verità.

Novalis

Aveva in un certo senso ragione Nietzsche, a considerare Platone e San Paolo come i responsabili del modo in cui tutti noi *ci ritroviamo a pensare* – e quindi a vivere – ancora oggi. Ma per quanto riguarda la nostra indagine circa la trasformazione, le due figure fondamentali per l'intera coscienza occidentale, sono Socrate e Cristo. Il messaggio centrale di entrambi, in forme molto diverse ma con la medesima *intensità di testimonianza*, è che lo scopo fondamentale della vita umana è la trasformazione del proprio *essere*. Per rispondere alla nostra questione, dobbiamo ricomprendere cinque *elementi* cruciali della lezione di Socrate, uno dei principali 'maestri della trasformazione'.

1) Umanesimo I.

Al cuore del suo insegnamento vi è un *umanesimo* – il primo grande umanesimo. L'intera problematica, riflessione e ricerca a cui dedica la sua vita è relativa, intanto, al *sapere umano*: «Io sono appassionato a imparare», confessa Socrate nel *Fedro*, «ma la campagna e gli alberi non sono disposti a insegnarmi alcunché, mentre imparo dagli uomini in città». È quindi una forma di sapere, appunto, *entro i termini dell'uomo*.

Il «conosci te stesso», che per Socrate indica il puntare all'anima, diventa il *luogo* in cui nasce – abitando nell'interrogazione impegnata – il vero e più grande sapere dell'uomo ⁽¹⁰⁾.

2) Ricerca.

Ma – e questa è la seconda innovazione – non si tratta di un sapere *dato*, quanto piuttosto di un sapere che si costituisce nella *ricerca* stessa, nel *dialogo*, nella *dialettica* dei punti di vista. «Ricerca» è la risoluzione di vivere la propria esistenza come un *laboratorio vivente per la verità*. Nell'*Apologia* Platone fa dire a Socrate: «[...] se poi vi dico che proprio questo è per l'uomo il bene maggiore: ragionare ogni giorno della virtù e degli altri argomenti sui quali mi avete udito disputare e far ricerche su me stesso e sugli altri, e che una *vita non esaminata non è degna di essere vissuta*: s'io vi dico questo, mi credete anche meno». Che cosa ci sta dicendo? Che la ricerca non è un 'sovrappiù' dell'esistenza umana, ma la *prima forma di volizione della pulsione originaria dell'essere* – la più intima a ciò che ci rende 'esseri umani'. Platone completerà il suo discorso affermando che l'autentica ricerca non è un perdersi, ma *un rientrare nell'abitare originario* – essa è luce e passione di vita, cioè volontà d'essere. Se la «verità» può essere concepita come il *luogo dell'essere*, la «ricerca» è un *camminare con l'essere*: lo sforzo progressivo e sempre nuovo dell'uomo di tendere a un sapere in grado di andare di pari passo col potere della vita che si fa esistenza; ma che, per potersi realizzare, svelare progressivamente, deve necessariamente autosuperarsi, quindi oltrepassare anche le precedenti forme di sintesi. L'autentico ricercatore è un essere in cammino: un'avanguardia che dal laboratorio della sua esistenza mondana si *impegna* a proseguire – per quanto gli è possibile – di pari passo alla conversazione dell'Essere (sia internamente che nel mondo storico-sociale).

3) Trasformazione dell'essere.

Per Socrate la ricerca – la «vita esaminata» – lungi dall'essere un'attività meramente teorico-speculativa, è al contrario intimamente connessa alla *possibilità* di alterare il nostro modo di *essere* degli esseri umani. In polemica rispetto alle opinioni prevalenti del suo tempo, egli insegnò che né le risposte dogmatiche della religione da un lato, né le certezze della scienza dall'altro, sono *sufficienti* a generare ciò che più profondamente, in quanto esseri umani, perseguiamo: *l'esperienza della trasformazione*. Più di tutto il resto a Socrate interessava – secondo la grande interpretazione di Pierre Hadot, qui condivisa in pieno – la trasformazione dell'uomo stesso ⁽¹¹⁾. Inoltre, a questo proposito, Socrate anticipò un grande tema – poi sviluppato da autori come A. Korzybski, A. Toynbee e R. Assagioli, e cioè la disparità tra le scienze esteriori e la scienza interiore. Nell'*Alcibiade II* Socrate dice:
Il possesso delle altre scienze, se non si possiede anche la scienza del bene, rischia d'essere raramente utile, anzi

il più delle volte è un vero e proprio danno. [Chi sia, invece, esperto in una o altra scienza], ma possieda anche la scienza del bene – la quale, infine, coincide con quella dell'utile – [...], ebbene, un simile uomo lo chiameremo assennato, capace di consigliare la Città e se stesso.

4) Abitare nelle domande.

La caratteristica domanda di Socrate – che ha reso il grande filosofo greco il padre della domanda come tecnologia della trasformazione – era «che cos'è (x)?» (*tì esti?*). Come ci ha insegnato P. Hadot, la funzione dell'interrogazione socratica non era tanto di cercare un chiarimento, quanto di *provocare la coscienza stessa dell'interlocutore – spingendola al confronto*. Lo scopo di Socrate, nel domandare, era stimolare con qualsiasi mezzo l'interlocutore, così da condurlo a una *valutazione e revisione* della propria visione del mondo – a un 'secondo pensare'. In altre parole, Socrate ha concepito *la domanda come lo strumento principe per promuovere e catalizzare l'autoriflessione del proprio essere (Sé) nell'esistente (Io)* – il 'ricordo di sé' di Gurdjieff, l' 'auto-coscienza' di Assagioli.

Vale la pena sottolineare quanto questa visione 'dialettica' si discosti ed emerga in contrasto a quella degli scienziati, dei religiosi e dei sofisti. Questi *vivevano nelle risposte* e offrivano risposte. Ma l'autentica trasformazione è una funzione dell'*abitare nelle domande*. E – soprattutto – nell'utilizzare ogni risposta come *un'ulteriore domanda* in cui abitare, realizzando – per 'sintesi' sempre maggiori, diremmo oggi – quel processo che Platone chiamò poi «l'espansione dell'anima». La rivoluzionaria svolta di coscienza operata da Socrate è l'invito a dare vita a una generale conversione del nostro atteggiamento di fondo: controcorrente rispetto al 'modo di essere' dell'uomo ordinario, *impegnato nelle risposte*, noi dobbiamo allenare un 'modo di essere' *impegnato nelle domande*. Al fondo di questa svolta vi è la seguente presupposizione: *le domande sono superiori alle risposte*. Perché? Primo: perché esse – a differenza delle risposte – non ci bloccano nel contenuto, ma ci permettono di essere *liberi* dai contenuti e quindi di poter *usare* ogni contenuto secondo l'intelligenza

della circostanza concreta. Le domande, cioè, non cristallizzano la vitalità: permettono anzi di *mediare la vita* – che sempre si rinnova – nelle forme uniche dello spazio e del tempo, cioè *nella storia*. Secondo: perché le domande hanno il potere unico di farci *vedere* ciò che prima non vedevamo. Noi abbiamo detto che l'essenza della conversione è un *nuovo vedere*, precedentemente non disponibile. E il vedere nella trasformazione è decisivo, perché non possiamo *essere* diversi finché non riusciamo a *vedere* le cose in modo diverso. E se ciò che possiamo vedere è funzione della *domanda* in cui siamo vivendo, allora esiste un nesso ontologico tra *trasformazione-visione-domanda*.

5) Il dàimon.

Quinto elemento è il «demone» da cui Socrate diceva di essere abitato. Nell'*Apologia* egli dice: «Vi è in me un che *divino* e *demoniaco* [...] ed è come una voce ch'io sento dentro fin da fanciullo, la quale, ogni volta che la sento, *mi dissuade da quello che sto per fare, sospingere, non sospinge mai*». L'importanza decisiva del dàimon di Socrate consiste nel fatto che esso fa da 'criterio' per il suo essere e la sua azione. Il demone può essere interpretato secondo molteplici chiavi di lettura. Attraverso il modello euristico dell'Ovoide assagioliano, possiamo leggerlo in tre modi generali, corrispondenti grossomodo alle dimensioni dell'inconscio inferiore, medio e superiore.

a) *Inconscio prepersonale*. In primo luogo il demone è l'invito a 'non accontentarsi mai' di ciò che è semplicemente *detto*; a non accettare nulla se non attraverso il vaglio critico, volta per volta, caso per caso e secondo ragione, mediante l'esame, il *pensare per se stessi*, invito che Socrate fa costantemente tanto a se stesso quanto agli altri (Socrate *stesso* fu un «demone» per la coscienza greca e occidentale, secondo l'acuta osservazione di Nietzsche). Questo scomodissimo demone è in prima istanza la *critica al 'lasciarsi vivere'*, a interiorizzare senza filtri il *pensiero pensato* che – lungi dall'essere qualcosa di astratto – va a determinare nel concreto la forma stessa del nostro essere e agire. È questo l'aspetto che irrita e imbarazza di Socrate, e che per i conservatori identificati a un qualsiasi sistema di idee (o a una morale di gregge), è il segno

più marcato dell'*empietà* del filosofo, l'opera del suo rovesciamento dei vecchi valori, la prova che egli è un corruttore pericolosissimo degli ideali della tradizione. In questo primo senso il demone è la coscienza inquieta che tramite il 'dubbio' e la 'critica' su ciò che offusca la verità, esercita il potere della *liberazione dal passato*. In una sola battuta, in questo primo caso il demone è la possibilità di *imparare a (ri)vedere il mondo dai propri occhi*.

b) *Inconscio medio*. Secondariamente, il demone rappresenta per l'Io una chiamata alla vigilanza, a vivere da 'vero uomo', all'*essere se stessi*, al vivere cioè consapevolmente: non presi dalle belle parole, ideologie o fedi, cioè dalla *verità posseduta*, ma dalla *verità perseguita*. Qui il demone è l'appello a essere sempre presenti a se stessi: vivere cioè una vita entro l'ambito della dimensione umana, *a misura e proporzione della nostra identità* – piuttosto che a misura delle nostre 'passioni', o 'animalescamente'. Questo prenderci cura anzitutto del nostro *essere* significa però, per Socrate, anche uno svegliarsi alla propria responsabilità concreta, che consiste nel *realizzare* al meglio ciò che ciascuno è. A questo livello il demone esprime la consapevolezza etica e pratica del nostro *essere*, che comincia dal comprendere che esso ha un suo 'bene' che non può rimanere astratto – ma che chiede di essere mediato storicamente, situazione per situazione, nel concreto rapporto con l'altro, con la città, con la civiltà.

c) *Inconscio transpersonale*. A differenza di Platone, che interpreterà il demone di Socrate come la *coscienza del sentimento spirituale e morale* del suo maestro, e quindi in un senso 'realistico', Senofonte non ha dubbi sull'interpretare la natura del demone in chiave metafisica e supercosciente: egli riconosce a Socrate la capacità dell'essere in ascolto del divino. Per Senofonte gli avvertimenti del demone si manifestavano a Socrate non solo come 'proibizioni interiori' (come tendeva a interpretarli Platone), ma anche sotto forma di 'consigli propositivi'. Inoltre, i suggerimenti del demone orientavano l'azione di Socrate non solo nelle grandi scelte morali, ma anche nelle più piccole cose della vita; per cui la sua 'voce interiore', che gli dava indicazioni precise, si doveva intendere alla stessa stregua dei responsi degli oracoli. Dice Senofonte: Socrate sacrificava spesso in casa, spesso sugli altari

comuni della Città, ed era noto a tutti: usava anche la divinazione e non ne faceva segreto; era comunemente noto un suo detto che il 'dèmone' gli dava suggerimenti: di qui soprattutto mi sembra che l'abbiano accusato d'introdurre nuove divinità [...]; mentre i più affermano che sono *trattenuti o spinti* ad agire dagli uccelli e dalle persone incontrate, Socrate, al contrario, come credeva, così diceva e asseriva che gliel'indicava il 'demone'.

Così nell'interpretazione di Senofonte la voce del demone proviene dalla dimensione supercosciente, fino a esprimere fenomeni come la divinazione, l'ispirazione, l'interna voce romantica di 'chi siamo realmente' (Herder) e che *dice* ciò che dobbiamo fare o non fare in base al criterio dell'essere. In altri termini, da questo punto di vista il demone è il Sé transpersonale, e proibizioni e consigli propositivi sono fenomeni analoghi al *Sì* e al *No* come i due attributi (*qualia*) fondamentali della «volontà transpersonale», della volontà del Sé.

Dal luogo unico di questi cinque elementi, la nostra conclusione: per convertirci (ossia per rendere l'Io funzione operativa del Sé) la via maestra non consiste nell'ottenere nuove risposte o informazioni, ma aprirci a nuove domande che abbiano il potere di creare *nuove aperture per l'essere e l'azione*. Domande che permettano di guardare la totalità delle cose in modo diverso, poiché le si vedono a partire da un *luogo* differente. Le domande della trasformazione sono quelle che producono uno spostamento del nostro *luogo* – uno spostamento del nostro *abitare* noi stessi e la vita.

4. La domanda della trasformazione

Il sangue che bagna il cuore è pensiero.

Empedocle

Completando il cerchio, ogni specifico modo di essere proviene da una domanda originaria. E riguardo al nostro *generale* modo di essere, c'è una *domanda di fondo* in cui tutti noi stiamo già abitando. È *quella domanda* che ci fa *essere* nel modo in cui ci ritroviamo ad essere. Per trasformarci, dobbiamo alterare la domanda. Tuttavia, non possiamo andare ad abitare in una *nuova* domanda senza prendere coscienza di quella *già-presente* – semplicemente perché non

è possibile arrivare in un qualunque luogo se non partendo realisticamente da quello in cui ci si trova. «Sopravvivrò?». «Sopravvivremo?». «Che cosa devo fare?». Sono queste alcune delle nostre domande di fondo. Nel caso in cui *non* ci soddisfacesse, riflettiamo sul fatto che noi traiamo il nostro modo di essere – ma anche la nostra vitalità, creatività, potere, identità, senso di connessione, ecc. – da *queste* domande. Sono domande che hanno un loro posto nell'esistenza, ma che non *trasformano* radicalmente la nostra esperienza come esseri umani; piuttosto ci conducono esattamente verso ciò per cui sono progettate: sopravvivere.

Abbiamo tutti gli elementi per rispondere alla nostra questione. Ci siamo chiesti: «Esiste una domanda universale per suscitare – sempre nuovamente – l'esperienza della metánoia?». E ancora: «Una domanda che *unifichi* la via della volontà (scegliere) con quella dell'abbandono (vivere in)?». Esiste una domanda che *ci usi* in un modo tale da immetterci sul sentiero dell'autentica conversione? È chiaro: ogni uomo ha *la sua personale domanda da scoprire*. Ma esiste al tempo stesso una macro-domanda, una domanda universale umana che consente a *ogni* uomo a immergersi sul proprio sentiero. Una trasformazione dell'essere, infatti, non ha bisogno di una domanda circa la sopravvivenza o il fare, ma di una domanda che fa autoriflettere l'essere stesso. E non esiste nessun'altra domanda potente come quella che, nella sua forma più semplice, si dà così:

Cosa significa essere un essere umano?

Oppure, la medesima domanda nella sua forma più avanzata:

Qual è la possibilità di essere per gli esseri umani?

Questa è *la domanda essenziale*: impegnarsi in essa genera l'orizzonte, il gioco linguistico o lo spazio in cui la trasformazione – come possibilità – può continuamente accadere. Abitare in essa significa riorganizzare la 'forma di umanità' che ci ritroviamo a essere quotidianamente ⁽¹²⁾. Tutto ciò che *può* emergere all'interno di questa domanda – le infinite attività, ricerche, sintesi, scoperte, distinzioni, ecc. – può venire all'esistenza, essere riconosciuto e coagularsi in quell'*intero* rappresentato dalla stessa domanda essenziale. La trasformazione

come stile di vita (*way of life*) è il risultato di una domanda in cui abbiamo impegnato la nostra esistenza. L'impegno della nostra vita è nient'altro che la domanda in cui quotidianamente abitiamo. E benché all'interno dello spazio di questa domanda esistono 'risposte' che ci toccano, muovono e accedono secondo una sorta di gerarchia di possibili ⁽¹³⁾, la sorgente generativa di nuove possibilità di vita e di trasformazione resta la stessa domanda. Noi oggi abbiamo imparato che il problema con le risposte – anche con le migliori – è che quando le otteniamo, queste sono le risposte che abbiamo ottenuto e diventano facilmente tutte le risposte possibili. Ma rimanendo saldamente nel luogo della domanda, si possono ottenere molte altre risposte. La domanda è dunque il luogo dell'autotrascendenza, dell'ulteriorità come caratteristica essenziale della Vita stessa:

Un giorno la vita farà balenare il suo più profondo segreto dinnanzi agli occhi di Zarathustra morente: 'Guarda, mi disse, io sono quella che deve sempre oltrepassare se stessa' ⁽¹⁴⁾.

Proprio questa nostra domanda – *qual è la possibilità di essere per un essere umano?* – è il fondamento dell'approccio ontologico alla conversione. In altri termini, essa è il metro sul quale si misura quotidianamente la trasformazione del nostro essere – ogni singola volta. Questa semplice domanda vuole dunque essere il fondamento della trasformazione ontologica, e *deve poterlo essere*. E... come può esserlo? Comprendendo un principio fondamentale circa il funzionamento di tutte le domande: ogni domanda in cui scegliamo di abitare *contiene* ed *elude* – sempre – un'altra domanda, rimuovendola dalla coscienza. Così l'uomo ordinario che vive ponendosi la domanda di fondo «sopravvivrò? sopravviveremo?», simultaneamente sta rimuovendo dalla sua coscienza – evitando così la responsabilità su – un'altra domanda: «E se sopravvivessi... allora? – che cosa ne farei della mia vita?». Allo stesso modo l'antichissima e importantissima domanda spirituale «chi sono? che cosa sono io?», ne *contiene* e simultaneamente ne *rimuove* un'altra – che è forse la domanda e la responsabilità più importante della nostra intera vita: «Che cosa *potrei essere?*». La domanda che stavamo cercando, la più potente domanda sull'uomo, è quella dove l'origine e

la finalità, chi siamo e chi possiamo diventare, tornano a *coincidere nuovamente* – riportandoci all'unità originaria con noi stessi e, contemporaneamente, al superamento di ciò che ci siamo ritrovati ad essere.

Come nel giorno che ti ha messo al mondo,
 il sole era salutato dai pianeti,
 e tu sei tosto e continuamente cresciuto
 secondo la legge che ti ha fatto apparire;
 così devi essere, non puoi sfuggire te stesso,
 lo dissero già sibille e profeti,
 e nessun tempo, nessuna forza può spezzare
 la forma impressa, che vivendo si sviluppa.

Goethe

Mauro Ventola

39

Laureato in Filosofia

Riferimenti

1. James, W., *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Studio sulla natura umana*, Bocca, Milano-Torino 1934.
2. Jung, C.G., *L'Io e l'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 1985.
3. Assagioli, R., *Lo sviluppo transpersonale*, Astrolabio, Roma 1988.
4. Starbuck, E.D., *The psychology of religion*, Scribner's Sons, New York 1899.
5. Assagioli, R., "Crisi che precedono il risveglio spirituale", in *Principi e metodi della psicosintesi terapeutica*, Astrolabio, Roma 1977.
6. Fichte, J.G., *La missione del dotto*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
7. Ventola, M., "La natura della svolta. L'accesso effettivo al rinnovamento", Congresso Nazionale *Il Tempo del Rinnovamento*, Istituto di Psicosintesi, Gazzada (Varese), Villa Cagnola, 29-29 Aprile 2018.
8. Husserl, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.
9. Gadamer, H.G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2001.

10. Massarenti, A., *I Grandi Filosofi. Socrate*, Il Sole 24 ORE Cultura, Ozzano Emilia (BO) 2006.
11. Pierre Hadot ha concepito la filosofia antica come un progetto di trasformazione: «Questa è la lezione della filosofia antica: un invito a ogni essere umano a trasformarsi. La filosofia è una conversione, una trasformazione del proprio modo di essere e di vivere e una ricerca della saggezza. [...] Pertanto la filosofia era uno stile di vita, sia nel suo esercizio e sforzo per raggiungere la saggezza, sia nel suo obiettivo, la saggezza stessa. Perché la vera saggezza non ci fa solo sapere: ci fa 'essere' in modo diverso». Riguardo al contributo di Socrate, già Aristotele sottolineò come nei dialoghi socratici il problema non era di carattere logico o metafisico, ma etico-esistenziale. Così Hadot precisa come lo scopo di Socrate era il perseguimento della trasformazione di sé: «[...] Nel dialogo 'socratico', la vera questione che è in gioco non è *ciò di cui si parla*, ma *colui che parla*: [...] egli ci trascina incessantemente in un discorso [mirato a] dovere *rendere conto di sé*: sia quanto al modo in cui si vive attualmente che a quello in cui si è vissuta la propria esistenza passata'. [...] La missione di Socrate consiste nell'invitare i suoi contemporanei a esaminare la loro coscienza, a preoccuparsi dei loro progressi interiori: 'Non mi curo affatto di ciò di cui si cura la maggioranza delle persone, questioni di denaro, amministrazione dei beni, comandi militari, successi oratori in pubblico, magistrature, congiure, fazioni politiche. Mi sono *impegnato*, non in questo senso... ma in quello per cui, a ognuno di voi in particolare, arrecherò il massimo beneficio cercando di persuaderlo *a preoccuparsi meno di ciò che 'ha' rispetto a ciò che 'è'*, per diventare eccellente e di ragione tanto quanto è possibile'. [...] Il dialogo socratico appare dunque come un *esercizio spirituale praticato in comune* che invita all'esercizio spirituale interiore, ossia all'esame di coscienza, all'attenzione di sé, insomma al famoso 'Conosci te stesso'. [...] Esercizio dialettico, il dialogo platonico corrisponde esattamente a un esercizio spirituale [...] [poiché] porta l'interlocutore (e il lettore) alla *conversione*, discretamente ma realmente» (Hadot, P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005).
12. Alberti, A., Ventola, M., *L'orizzonte di un mondo nuovo*, L'UOMO Edizioni, Firenze 2020.
13. Lo scrittore e pensatore spagnolo Miguel de Unamuno (1864-1936) ha analizzato il rapporto tra *verità e vita*, dove la verità è il luogo della *vis*, il luogo della vita. Egli affermò l'importanza di cercare, nelle verità che ascoltiamo, il grado di vitalità, di potenza vitale che contengono. Le verità non sono tutte uguali, ma hanno più o meno reversibilità o vicinanza con la vita. Scrisse: «[...] cercare la vita nella verità – Occorre subito considerare [...] che vi sono verità vive e verità morte, o per meglio dire, posto che la verità non può morire né esser morta, c'è chi riceve alcune verità come cosa morta, puramente teorica, e che non vivifica per nulla lo spirito. Kierkegaard divideva le verità in essenziali e accidentali e i pragmatisti, con William James alla testa, giudicano di una verità o di un principio scientifico non per altro se non per le sue conseguenze pratiche. [...] E questa è la principale ragione per cui si deve saggiare la vita delle verità tutte, affinché quelle che paiono vive, e non lo sono, ci si mostrino nella loro realtà, cioè non verità, o verità solo apparenti [...] e coloro i quali non ricercano, non saggianno il grado di vita di quelle verità che dicono di professare, non vivono, non possono vivere con verità nella vita, cioè vivere la loro vita con verità». Uno dei fattori del 'mondo delle cause' che contraddistinguono un ricercatore, è che egli impara a saggiare la vita nelle diverse verità. De Unamuno ci insegna che essere 'forme di vita' riformate dal concern della verità, trasforma profondamente la radura-chessiamo: «Cercare quindi la verità nella vita vuol dire sforzarsi di elevare e nobilitare nel culto della verità la nostra vita spirituale; vuol dire non convertire la verità, che è e deve essere una cosa viva, in un dogma, che è una cosa morta» (De Unamuno, M., *La tragedia del vivere umano*, Dell'Oglio Editore, Milano 1965).
14. Prini, P., *Esistenzialismo*, Editrice Studium, Roma 1952.