

SEZIONE SECONDA - L'ALTO, IL BASSO, IL PROFONDO

Capitolo primo - La svolta

Nella Prima Parte del nostro percorso abbiamo narrato vicende che iniziano nel mondo antico e che, attraverso una serie di connessioni, non sempre chiare nei termini di un preciso rapporto diretto, ma certe sul piano di una continuità culturale, si addentrano sin nel XIII secolo. Non che, dopo di allora, vengano meno: le eresie dualiste dei Balcani sopravvivono sino al XVIII secolo, ma come relitti fossili che soltanto il caso -o il "fiuto" del paleontologo- riportano alla luce. Il XIII secolo rappresenta comunque in occidente l'inizio di un processo di accentramento economico e politico, che non lascia più spazio d'autonomia per una cultura "mediterranea": il Catarismo, con i suoi miti dualisti, è l'ultimo anello d'una tradizione armeno-balcanica che ha lontane radici nel mondo romano-bizantino, e che ha viaggiato sulla rotta delle Crociate. Quel che resta delle "eresie del Male", è l'incubo della classe dirigente verso la diversità contadina letta come culto del Male: i processi alle streghe, destinati a durare sino a tutto il XVII secolo, s'innestano direttamente sulla persecuzione dei Catari.

Nella prima Sezione della seconda Parte abbiamo poi seguito le vicende di altre eredità del mondo antico, che penetrano nel Medioevo giungendo sino al XVI secolo: quella del neoplatonismo "popolare", del Millenarismo, e dei loro possibili incontri. Anche qui si giunge ad un punto fermo: la repressione delle rivolte "contadine" e dell'Anabattismo combattente, mette fine all'incontro medievale tra rivolta sociale e dissenso religioso, in conseguenza del quale la prima trova la propria strutturazione ideologica nel secondo. Ciò che è venuto meno, con la repressione, è la sinergia dei due fenomeni: il nuovo potere è troppo forte perché il dissenso culturale -ancora religioso- trovi uno spazio di rivolta sociale da organizzare. Quando la rivolta sarà di nuovo possibile, il pensiero, ormai secolarizzato, non si esprime più nell'eresia: la singolare vicenda nata col Gioachimismo di Dolcino e del Libero Spirito, si chiude a Münster.

Non per questo però viene meno la continuità di un pensiero "diverso": lo stesso Gioachimismo, con le sue visioni e i suoi calcoli, se non solleva più le masse, agita pur sempre i sogni dei dotti, trasferendosi poco a poco dal computo biblico -se ne fa ancora nel XVIII secolo!- alle certezze storiciste: Hegel fu indubbiamente un genio allorché trasformò un sogno eversivo in una garanzia d'ordine.

Il Gioachimismo non fu l'unica eredità medievale che proseguì il proprio cammino sin dentro la modernità. Prendiamo il caso dell'alchimia. Ne abbiamo parlato più volte, ed abbiamo seguito i suoi primi passi come alchimia spirituale nel mondo islamico; ora viene il momento di riprendere il discorso trasferendolo all'occidente. Scopriremo una cosa interessante: il rapporto di questo pensiero alchemico con le ideologie rivoluzionarie del XVI secolo e con il successivo Spiritualismo riformato. È un fatto di non poco interesse che la catena degli spiritualisti e dei teosofi discenda da un Paracelso le cui convinzioni non sembrano troppo lontane da quelle di Müntzer, che fu sospetto di eresia, e non fu alieno da tentazioni millenariste. Il suo sistema gnostico-alchemico rappresenta un punto focale nel quale convergono molte tradizioni, incluso il "folklore", e dal quale s'irraggia una cultura che sarà determinante nel dar corpo al Romanticismo.

Abbiamo ricordato la "contemporaneità" di Paracelso e di Müntzer non per caso: è significativo trovare in Paracelso, entro un sistema architettonicamente strutturato, la dottrina del corpo spirituale diffusa nell'Anabattismo; ed è significativo che entrambi -Paracelso e Müntzer- siano protagonisti di una svolta consumata recuperando un tema caro allo Gnosticismo, il ridestarsi di una "scintilla divina" nascosta dentro l'uomo, come avvio del processo di salvezza.

Questo recupero ha una conseguenza interessante nella disputa ideologica, che può anche essere considerata come un'eredità della mistica, ma che non necessariamente lo è, perché deriva comunque da un rigoroso sviluppo dell'assunto. Questa conseguenza è il rifiuto del sapere accademico, categoricamente affermato da Müntzer ma che sarà *Leitmotiv* anche di spiritualisti, teosofi e alchimisti. Se infatti il vero "sapere" è nell'intimo dell'uomo, il sapere libresco non può essere che orpello; orpello pericoloso, come affermerà l'antigreco Postel, e con lui anche gli alchimisti, perché frutto di quella cultura classica che è deformazione e falsificazione dell'originario sapere biblico: il pensiero corre subito a Taziano. L'attacco di Giordano Bruno agli aristotelici, che è anche un attacco condotto in nome dell'irripetibilità individuale della verità (una verità interiore non può in alcun modo conciliarsi con il concetto classico di Verità) non ha radici nella mistica, ma nell'Ermetismo: eppure conduce nello stesso luogo.

Ad esser presa di mira è la Verità *una e sovrastante*; Ermetismo, alchimia, astrologia, non rappresentano soltanto una battaglia di retroguardia contro l'avanzare del sapere scientifico, ma anche una battaglia d'avanguardia per fare dell'uomo un essere divinamente capace di creare la *propria* storia, non l'oggetto passivo di *leggi esterne*. La simpatia universale che percorre il cosmo neoplatonico magico-ermetico, implica la possibilità d'intervenire negli eventi; il concetto di trasmutazione alchemica implica la non accettazione dello *status quo* e l'impegno a perfezionare la natura secondo un progetto *umano e divino* al tempo stesso. Il sapere degli alchimisti rosicruciani è un sapere illuminato -o "illuministico", secondo l'interpretazione della Yates¹ al momento della guerra dei Trent'anni.

¹ F. Yates, *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, Trad. di M. Rovero, Torino, Einaudi, 1976.

Un'ideologia del dominio non più credibile dev'esser rifondata: lo fa Cartesio, che fonda un nuovo Razionalismo su basi diverse da quello classico, ma che con quello ha necessariamente una cosa in comune: l'immutabilità delle idee. Senza questa garanzia non si sarebbe potuto fondare lo sviluppo scientifico, quello della scienza classica. Per far questo però Cartesio deve compiere almeno due operazioni: metter Dio fuori del cosmo da Lui stesso creato, il quale deve ora poter operare indisturbato, al riparo dai rischi dell'interventismo divino; e far dell'uomo un oggetto in balia delle leggi di questo cosmo. L'uomo che pretendesse di cambiare il mondo farebbe meglio a cambiar le proprie idee: tutto è ormai retto da leggi matematiche, da un ordine così "divino", che Dio stesso dovrà rispettarlo. Anche l'osservatore scientifico non può far altro che *misurare un moto* che gli è *esterno*. Il sapere torna ad essere accademico, e non fa posto ai non addetti ai lavori.

Il nuovo Razionalismo, con il proprio assunto di una necessaria corrispondenza tra le leggi del pensiero e quelle della natura, indipendenti tra loro ma egualmente strutturate in forma logico-matematica, si lega agli sviluppi della scienza classica: nel XVIII secolo ormai gli ultimi alchimisti non son più degli spiritualisti, ma gli sconfitti vagheggiatori di una "scienza" alternativa. L'alchimia infatti aveva sempre mantenuto l'antico assunto in base al quale la trasformazione interiore avrebbe dovuto riflettersi, per vincolo di simpatia, in una trasformazione del mondo: un po' come pretendevano gli Anabattisti di Münster. Come filosofia della natura, essa costituiva perciò non soltanto una forma di pensiero "religioso", ma anche, al tempo stesso, una sorta di pseudoscienza, inoperante perché priva di approccio analitico ai fenomeni; venuto meno il suo fondamento cosmologico/antropologico per la svolta razionalista che accompagna i fenomeni di accentramento, restava in evidenza, improponibile, soltanto il suo secondo aspetto.

Il XVIII secolo sembra perciò segnare la fine di ogni ragionevole obiezione al trionfo della Ragione: eppure pochi periodi come l'Illuminismo videro il pullulare di dottrine, gruppi e gruppuscoli cosiddetti "esoterici". Di questo volto oscuro e irrazionale del Razionalismo non ci occuperemo granché, perché ci è difficile ritenerlo molto fecondo. Ci occuperemo piuttosto degli sviluppi teosofici dello Spiritualismo, perché da essi il Romanticismo trarrà strumenti per combattere la propria battaglia in nome di una verità agita e testimoniata attraverso il *fare* poetico. Il poeta prende il posto del profeta annunciando una verità utopica che va oltre il sapere del mondo; una verità che pretende l'uscita dal sapere come dominio, per riformulare il rapporto di io e mondo sulla base di un comune sentimento. Di questo *sentimento della natura* che è il nocciolo del pensiero romantico, il Romanticismo è debitore all'alchimia.

Per questa ragione, e perché non ci sembra che il pensiero romantico abbia perduto d'attualità, dedicheremo questa seconda parte a tutti quei filoni di pensiero che, a partire dal XVI secolo, scendono a costituire l'*humus* culturale antirazionalista dal quale il Romanticismo attinge a piene mani. Per necessità d'esposizione correremo come sempre percorsi paralleli, ricordando però sin d'ora che questi percorsi non sono *indipendenti*; al contrario, s'intrecciano continuamente. Essi partono dall'arrivo del pensiero islamico in Europa, ma non soltanto.

Con il XII-XIV secolo infatti, contemporaneamente all'arrivo del pensiero islamico e nel pieno fiorire del Catarismo, negli stessi luoghi, ai due lati dei Pirenei, riprende vigore e si sviluppa in modo originale una scienza antica, antica esattamente quanto lo Gnosticismo: la Qabbalah. La Qabbalah è un fenomeno che attraversa tutti i secoli e accompagna tutte le speculazioni delle quali ci andremo occupando; essa darà luogo a singolari forme di eresia millenaristica e gnostica nei secoli XVII-XVIII. Merita di esser conosciuta per questo, ma non soltanto per questo: ci sono almeno altri due motivi.

Il primo di essi è costituito dal livello stesso di un pensiero che esamina i grandi problemi del Bene e del Male, dell'Uno e del molteplice, attraverso architetture "gnostiche" costruite sul Dio della Bibbia, letta nelle sue parole attraverso la mistica delle lettere; in questa ricerca i cabbalisti giungono a formulazioni altissime, nelle quali si possono intravedere sviluppi di grande attualità.

Il secondo di essi è costituito dall'altissimo prestigio di cui godette la speculazione ebraica presso tutti coloro che contestavano il Razionalismo classico: "maghi", alchimisti, e teosofi. La ragione di questo prestigio è nella radice stessa della contestazione, che ripete l'obiezione già sollevata da Taziano: il sapere biblico è più antico -e più vicino alla sapienza originaria- del pensiero greco; dunque la speculazione ebraica è più profonda e più vicina a quella verità che i Greci occultano con le loro "sofisticherie". Dietro questa disputa vi è l'altra, che inseguiamo da sempre: l'incompatibilità tra il concetto testamentario di verità e la Verità del pensiero classico, tra la testimonianza, l'*Erlebnis*, e l'ideologia del dominio.

Pensatori come Postel, Böhme, Oetinger, lo stesso Schelling, non sono comprensibili senza un rapporto stretto con la Qabbalah; la primogenitura del pensiero ebraico è alla base del mito etrusco di Annio, di quello celto-germanico di Postel, entrambi rivolti ad attestare l'originalità nazionale delle *culture*, contro il cosmopolitismo della *cultura* classica. Nasce la Cabbala cristiana, che rappresenta una disciplina a sé nella cultura anticonformista del XVI-XVIII secolo.² Anche il neoplatonismo di Cambridge, che è in rapporto con il Romanticismo per più vie, è stato visto in rapporto con la Qabbalah.³ Se alchimisti, maghi e teosofi conoscono la Qabbalah, sul mago Bruno come sull'alchimista Paracelso sembra gravare l'ombra di Avicbron, una delle

² Sulla Cabbala cristiana, cfr. F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, nouvelle éd. mise à jour et augmentée, Milano, Archè, 1985.

³ Cfr. W.A. Schulze, *Der Einfluß der Kabbala auf die Cambridger Platoniker Cudworth and More*, Judaica 23, 1967.

vie di trasmissione del neoplatonismo islamico in occidente, in questo caso per la mediazione ebraica: tappe di quella singolare vicenda etichettata *poi* come “panteismo popolare” o neoplatonismo popolare, ma anche chiari segni dell’inestricabile intreccio di culture che rende poco verosimile l’edificio ideologico del nostro “Occidente”, o meglio, che ne rivela la funzione di dominio sulla nostra stessa diversità.

La peculiarità della speculazione ebraica, e la forte autoreferenzialità degli sviluppi della Qabbalah, impongono comunque di dedicare a questo fenomeno un capitolo a sé: il primo a seguire di questa Seconda Sezione, nella quale dovremo riprendere varie fila che discendono dal XII-XIII secolo, per condurle a quegli approdi ove il Romanticismo andrà a rifornirsi degli strumenti per riaprire un contenzioso ancora aperto. Un contenzioso la cui posta sono il significato e i contenuti di questo occidente, non riducibili all’ideologico “Occidente” della sua cultura egemone e alla sua pretesa cogenza.