

*Las cosas del mundo todas se han
da mirar al revés para verlas al
derecho....*

B. GRACIÁN, El Criticón, I, 8

Prologo, per riprendere un discorso

Il secolo XX sembrava destinato a coronare la vigorosa espansione dell'ideologia occidentale su tutto il pianeta: si immaginava cioè che l'intera umanità avrebbe seguito, prima o poi, il nostro stesso cammino, illuminata da una Ragione che soltanto l'Occidente aveva saputo far emergere dalle tenebre del passato, ma di per sé dotata di un valore cogente *erga omnes*.

Per gli eventuali irriducibili, poiché la loro palese irragionevolezza li condannava a scelte dichiarate antistoriche, qualche scappellotto sarebbe stato sufficiente: l'Occidente possedeva ormai, accanto alla forza della Ragione, la ragione della forza.

Le cose, come sanno ormai tutti coloro che non galleggiano nel brodo di antiche convinzioni riciclate dai media -inevitabile *demi-monde* di una cultura tanto largamente diffusa da confondersi col *business*- sono andate assai diversamente. Se già sin dall'inizio del secolo le voci più attente della nostra stessa cultura avevano suonato difforni dall'eredità del razionalismo ottocentesco, mettendo in dubbio le sue "verità"; con gli ultimi anni di un secolo declinante si è venuta chiaramente delineando la crisi del ruolo storico che l'Occidente si era autoassegnato. Benché egemone sul piano tecnologico, e perciò anche economico e militare, e quindi privo di alternative ideologiche praticabili, l'Occidente appare sempre più come una cittadella costretta a chiudersi in se stessa, mentre l'evolversi di gran parte del mondo sembra sfuggire alla sua logica.

Il crollo dei regimi marxisti o paramarxisti che nell'est o nel "terzo mondo" si erano posti come forme alternative o surrettizie di occidentalizzazione (non va dimenticato che il marxismo si radica nell'esperienza industriale e nella tradizione filosofico-ideologica dell'Occidente) ha inferto all'ideologia occidentale un doppio colpo.

Sul piano teorico -che è l'aspetto dal quale prende le mosse il presente studio- la crisi di un sistema che si presentava come ultimo o penultimo anello di una teologia della storia individuata a partire dallo storicismo ottocentesco, ha messo in dubbio la fondatezza di ogni finalismo della storia stessa, e perciò di quella ideologia progressiva, di origine teologica, sulla quale il razionalismo ottocentesco aveva fondato il suo preteso diritto ad indicare il futuro cammino del mondo, dopo aver scorto in se stesso il punto d'arrivo obbligato della storia precedente.

In ciò l'Occidente era stato assolutamente originale nel fondamento della pretesa, ma non certo nella pretesa stessa, che ha precedenti in tutti i sistemi ideologici delle grandi civiltà: già Mesopotamia ed Egitto si erano infatti ritenuti isole di luce in un mondo caotico.

Sul piano pratico poi, la crisi dei regimi marxisti e paramarxisti, unita al disastro dei regimi "occidentalizzanti" del mondo islamico, dall'Iran sino al Maghreb, ha messo in luce la non esportabilità del nostro modello, riproponendo ideologie troppo frettolosamente date per "superate", come quelle fondate su premesse etniche e religiose.

Ora, constatare la non esportabilità di un modello la cui forza ideologica è fondata sulla validità ineluttabile attribuita al modello stesso assunto non come prodotto di una storia, ma *della* storia, significa evidentemente constatare il fallimento dell'ideologia stessa.

Se il mondo non è destinato ad andare in una direzione ineluttabile inscritta da sempre nella storia, allora l'ideologia dell'Occidente fondata sul Razionalismo è falsificante: e lo è non soltanto fuori dei nostri confini.

Tuttavia, se è molto facile denunciare la situazione di scacco nella quale è già entrata la logica razionalista che ha fondato il moderno Occidente, ben altrimenti difficile è individuare alternative. Si può affermare, e non è un paradosso, che la spia più grave della crisi è proprio questa mancanza di proposte alternative praticabili. Se si ritiene -ed è questa una tesi che abbiamo cercato più volte di porre in evidenza- che l'unica realtà del mondo fenomenologicamente incontrovertibile è il processo di continua trasformazione cui tutto è sottoposto; allora qualunque ingorgo storico che rende tale trasformazione più difficile, non ottiene altro risultato che non sia quello di rendere più traumatica la trasformazione stessa. Si noti che, quando si constata il fenomeno della trasformazione, non vi è nulla, tranne la contesa ideologica, che autorizzi a parlare di progresso o di regresso.

Come abbiamo sottolineato altrove¹ "progresso" e "regresso" nascondono a nostro avviso soltanto giudizi ideologici. Il nostro problema di oggi, tuttavia, non è costituito dall'ideologicità di quella costruzione storica e culturale che si chiama "Occidente", perché comunque non esiste forma razionalizzata di pensiero che si concretizzi fuori dai modi dell'ideologia². Il problema vero è che l'omogenizzazione culturale entro una

¹ Gian Carlo Benelli, *Arte, Memoria, Utopia*, Roma, Bonacci, 1993, p. 75, 154 e 175. Il tema della trasformazione quale unica realtà è però, più che un oggetto di specifica trattazione, un filo conduttore di precedenti ricerche. Scusandoci per le autocitazioni che saranno frequenti in queste prime pagine per la sola ragione che desideriamo riprendere un discorso interrotto prima di passare alla trattazione piena dell'argomento, ricordiamo, ad esempio, ne *Il mito e l'uomo*, Milano, Mondadori, 1992, i temi della discesa di Inanna agli inferi (cap. 2°) e del divenire del mondo (cap. 6°); cfr. inoltre, *La Gnosi, Il volto oscuro della storia*, Milano, Mondadori, 1991, p. 333 e 351

² *Arte, Memoria, Utopia*, cit. p. 74

cultura largamente egemone, operata inevitabilmente dal *business* dei media, ha reso il pensiero generalmente inavvertito delle coordinate (storiche, geografiche, economiche e quanto più si voglia) entro le quali esso è pensato.

Il pensiero dunque perde la coscienza dei modi della sua nascita e del suo diffondersi, cioè dei tempi e dei luoghi della propria transeunte ideologicità. Si dimentica perciò la legge universale cui obbedisce tutto ciò che nasce: esso deve anche morire, per lasciare il posto a qualcosa di nuovo e di imprevedibile³. A causa di un paradosso che si può far risalire forse a quel processo di “cattiva secolarizzazione” del quale abbiamo già parlato⁴, l’epoca del “disincanto del mondo” ha preso corpo entro una metafisica che crede di conoscere i percorsi della storia.

Chi scrive ha già affrontato altrove il problema delle forme di pensiero che l’Occidente ha espunto da sé nel corso della propria formazione⁵ e, a distanza di tempo, non può che riconfermare le parziali conclusioni raggiunte in circoscritti campi d’indagine.

Ciò che oggi vien detto “Occidente” ha costruito la propria configurazione semantica, la propria “verità”, attraverso la continua riconferma, nei diversi modi che le singole circostanze hanno di volta in volta suggerito, di scelte iniziali che risalgono al razionalismo greco. Per le circostanze stesse che ne videro la nascita⁶ queste scelte si rivelarono le più idonee a costruire il sottofondo, il “non detto” di ogni ideologia del dominio, vale a dire di ogni normativa in grado di assicurare la coesione del corpo sociale, evitando i rischi della disgregazione, reali o soltanto temuti. Esse hanno cioè allontanato più volte quella che uno storico ha definito, in una particolare circostanza, la “paura della libertà”⁷.

Perciò le grandi istituzioni che hanno segnato la storia dell’Occidente, l’Impero romano, l’ortodossia cristiana, l’ordine medievale fondato sulla grande aristocrazia e l’alto clero, gli stati assoluti, primo embrione di quelli attuali, e la società borghese; sono state sempre espressione e sostegno del Razionalismo nelle sue varie e contingenti manifestazioni: da quello classico a quello cartesiano -che dal primo segna un radicale distacco- a quello scientifico, tecnologico ed economico della società borghese, che si ricollega al precedente ma si caratterizza per l’ipertrofia storicista, che ne giustifica l’aggressività interna ed esterna in nome del Progresso, antico argomento dei Padri della Chiesa malamente secolarizzato.

Questo percorso di autoformazione si è compiuto attraverso ripetute scelte che hanno comportato ripetute esclusioni; e poiché il pensiero normativo è orientato in direzione di una scelta identificata con il totalmente luminoso, ne consegue che molte forme di pensiero sono state rigettate nel buio del non-essere, espunte come alterità rispetto a quell’ideologico “Occidente” che si veniva costruendo⁸.

Così fu all’inizio per la religiosità tellurica della Dea Madre; così fu costituito il ghetto che rivide la luce come “folklore”; così fu dello Gnosticismo attribuito ad un altrettanto ideologico “Oriente”, le cui ripetute emergenze furono ad ogni buon conto messe a tacere con le buone o con le cattive. Così l’alchimia, dichiarata imbroglio e più ancora follia, fu dimenticata con lo sviluppo delle scienze; così le correnti spiritualiste o teosofiche furono guardate con la malcelata ironia che merita chiunque dubiti della possibilità di risolvere i problemi umani con l’uso del pensiero concettuale. Quanto al pensiero mitico, la stessa parola “mito” divenne sinonimo di cosa non seria, di stupidaggine.

Tutto ciò che appare incircoscribibile nella logica concettuale, ciò che non può far parte di un programma eterodiretto da una metafisica normativa e, al contrario, si fonda sul residuo tenace e inassimilabile delle peculiari esperienze di gruppi e individui, e che perciò può essere espresso soltanto attraverso un’altra logica, un’*altra ragione* (che non sia la Ragione) viene circoscritto come nullità ontologica. Il male, come più tardi la “follia”⁹ divengono categorie dell’irreale. Ciò subisce una brusca accelerazione con la nascita del razionalismo cartesiano e della scienza classica che, con i suoi evidenti successi, rinvia direttamente nel mondo delle sciocchezze ogni affermazione che non sia discutibile e verificabile con i metodi della scienza stessa.¹⁰

Poiché però non è possibile trasformare la mente dell’uomo in un meccanismo -come vorrebbe l’ipotesi del Dio orologiaio di Cartesio- viene creato per l’irriducibile uno stato cuscinetto: l’opinione, nella quale si rifugia, deresponsabilizzata, l’esperienza. Accanto ad essa la fiaba, come il mito e la leggenda,

³ Questo tema antichissimo, già espresso nel mito della discesa di Inanna agli inferi, è ben presente, nel pensiero greco più antico, secondo la nota formulazione di Anassimandro : cfr. G.Colli, *La sapienza greca* vol. 2 °, Milano, Adelphi, 1978, p. 154. Sull’imprevedibilità del futuro, cfr. le conclusioni che offro in *Utopia e verità*, OZ n° 1, 1994.

⁴ Cfr. *La Gnosi romantica*, in *Romanticismo, il nuovo sentimento della natura*, Milano, Electa, 1993, p. 335 in n. 49, ove si sottolinea anche l’uso illecito, al fine di giustificare l’immanente, di strutture teologiche nate per pensare la trascendenza.

⁵ Oltre che nei testi già citati anche in *L’utopia alchemica e la nascita del sentimento romantico della natura*, presentato nel V Congresso Internazionale di Studi sulle utopie, Roma-Cassino-Napoli-Macerata, 22-27 Maggio 1995.

⁶ Cfr. *La Gnosi ecc.*, cit. pp.8-12; D.Sabbatucci - M. Massenzio, *Aspetti del rapporto Mythos-Logos nella cultura greca*, Il mito greco, Roma, Ateneo & Bizzarri, 1977. Sulla natura della Ragione di Socrate cfr. anche U. Galimberti, *Gli equivoci dell’anima*, Roma, Ateneo & Bizzarri, 1977.

⁷ P. Brown, *L’ascesa e la funzione dell’uomo santo nella tarda antichità*, ne *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino, Einaudi, 1982, p.97

⁸ *La Gnosi, etc.*, cit. *passim*; *Il Mito e l’uomo*, cit. *passim*

⁹ Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, Milano, Rizzoli, 1963, il quale sottolinea (p. 67 sgg.) come da Cartesio in poi la follia non sia più una realtà del pensiero: la Ragione è messa al riparo dalle sue ambiguità perché la follia è “manifestazione del non-essere” (p. 292)

¹⁰ Sulla logica del Razionalismo scientifico, per il quale ciò che non può rientrare, neppure in prospettiva, entro il campo indagabile con la dialettica scientifica di teoria e verifica, viene confinato nel nulla ontologico, cfr. G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949.

divengono strumenti adeguati alla situazione dell'infanzia, tradizionalmente uno stato dimidiato dell'uomo, inteso soltanto come adulto. Quanto al fenomeno dell'arte, guardato con sospetto sin dai tempi di Platone e oggetto di un abile tentativo di addomesticazione sin da quelli di Aristotele, esso rischiò di venir consegnato alla categoria edonistica (e perciò fuori della disputa del pensiero) del Bello. Come vedremo, è proprio questo il punto più vulnerabile del Razionalismo: ma di ciò, poi.

Con la fine dell'Ottocento l'Occidente si ritiene dunque al termine di un percorso storico: eliminando ogni risvolto buio ed inquietante della propria realtà (attribuito sempre a qualcosa di "altro" di varia matrice: iranica, orientale, giudaica, femminile e così via) esso si erge muscoloso, maschio e luminoso secondo quella cultura apollinea che, già utilizzata da Augusto per fondare ideologicamente l'impero¹¹, fu poi l'oggetto degli entusiastici abbagli di Winckelmann, e rappresenta da sempre uno dei pilastri portanti dell'ideologia occidentale.¹²

Questa ideologia è però falsificante. Lo scopo del presente studio, che riprende ed amplia i vari studi parziali con i quali nel passato mi sono occupato delle varie eresie "gnostiche" e del pensiero mitico, nonché di alchimia e teosofia quali veicoli che trasportano questo pensiero sino al Romanticismo, e di lì al nostro secolo, è mettere in evidenza due fenomeni sui quali riflettere.

Il primo è che, accanto alla usuale storia del pensiero occidentale, ove l'Occidente è inteso nella valenza ideologica già detta, per la quale tutto il passato non rappresenta che il progressivo sbocciare del presente, esiste anche la storia di *un altro occidentale*. Questo "altro occidentale" non è affatto "altro" nel senso di incompatibile estraneità al primo; al contrario, esso non soltanto ne rappresenta il "volto oscuro" (per mera contrapposizione al luminoso, cioè senza alcuna delle connotazioni negative che l'oscurità assume nell'ideologia della luce) ma ne è anche un aspetto integrante, nel senso che le due vicende corrono accanto, e non come due parallele che non si toccano.

Al contrario, esse continuamente si intrecciano e si dividono come vicende di culture egemoni ed emarginate che si trasformano e si ripropongono, diverse nell'aspetto ma analoghe nei contenuti e non senza reciproci scambi. La componente utopica e millenarista che si manifesta nella cultura emarginata rappresenta infatti, con la concretezza delle esperienze e delle esigenze che ne sono alla radice, un potente fattore di trasformazione che mette in moto la storia, la cui governabilità diviene poi il banco di prova di ogni cultura egemone.

Il secondo fenomeno che speriamo di porre in evidenza, sul quale riflettere, è che il pensiero di questo altro occidentale è una realtà che giunge ai nostri giorni, ponendo quesiti ineludibili a quell'Occidente che ci sembra ormai palesemente inadeguato. Con ciò non facciamo né profezie né scelte di campo, perché tanto l'uno quanto l'altro occidentale formano i poli di una razionalità scissa, la cui composizione fu vagheggiata dai romantici che tuttavia poterono scorgere soltanto nell'arte, additando così in questa un luogo privilegiato del pensiero, sul quale ha meditato il nostro secolo.¹³

Non è un caso che il nostro secolo abbia generato dubbi radicali sul diritto della filosofia a porsi quale luogo deputato del pensiero; far filosofia infatti, significa porsi nel solco di quella tradizione culturale che, dal razionalismo greco in poi, è egemone in Occidente¹⁴ e nulla, se non la tradizione di una cultura egemone perché funzionale al dominio, può attribuirle altra verità che non sia la sua contingente verità. L'attacco di Lévinas contro lo storicismo e contro "la substitution d'idées aux personnes"¹⁵ o alla ragione come ideologia del dominio in nome della pluralità delle ragioni, non è che uno degli episodi di una lotta che percorre l'occidente da secoli. L'antigrecismo compare abitualmente nella storia che andremo percorrendo: da Taziano a Postel agli alchimisti, con motivazioni diverse ma convergenti, viene negato al razionalismo greco sia il diritto al primato, sia la capacità di giungere al cuore della "verità" umana.

Questa lotta ha una sua data d'inizio ben precisa: l'irruzione del messaggio testamentario nella cultura del mondo ellenistico-romano, un mondo frastagliato dove una religiosità inappagata già da tempo, aveva cercato la propria via nella riscoperta dei vecchi percorsi mitici, che l'evoluzione dello Zeus olimpico in un "dio dei filosofi" non aveva certamente potuto chiudere.

Il Dio della Bibbia è una figura che deborda largamente le modeste possibilità del Razionalismo a render conto del reale, cioè della concreta esperienza esistenziale degli individui con le loro ragioni; un rendiconto che si ha diritto di chiedere al pensiero, se non si vuol ridurlo a vaniloquio o, peggio, a strumento di violenza.

¹¹ Cfr. il noto lavoro di P. Zanker *Augusto e il potere delle immagini*, trad. di F. Cuniberto, Torino, Einaudi, 1989, il quale analizza le ragioni che inducono Augusto a fondare una nuova ideologia imperiale contro l'eredità della Roma repubblicana, sostituendo la figura di Dioniso, come divinità di riferimento, con quella di Apollo.

¹² Cfr. *Il mito e l'uomo*, cit. pp. 97-98

¹³ Cfr. *L'utopia alchemica*, etc. cit. Il tema romantico dell'arte quale luogo privilegiato del pensiero è stato ripreso e trattato, come noto, da Heidegger. Lo scontro e la dialettica tra i due luoghi della verità, è l'oggetto dello studio di F. Rella, *La battaglia della verità*, Milano, Feltrinelli, 1986. Rella vede nell'opera di Kafka la rappresentazione di questo eterno scontro come dialettica irrisolvibile e feconda. In *Arte, Memoria, Utopia*, cit. pp. 174-189, si trovano brevissimi cenni sul ruolo dell'opera poetica nella svolta del pensiero di questo secolo.

¹⁴ Sul legame tra "filosofia" e sviluppi del pensiero greco, cfr. F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in *Opere complete* di F. Nietzsche, vol. III, tomo 2, Milano, Adelphi, 1973; G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975; e, per l'incontro tra la filosofia come prosecuzione del pensiero greco e il messaggio testamentario, cfr. il saggio di Derrida, *Violence et métaphysique*, dedicato all'opera di Lévinas (*Totalité et infini*) e incluso nella raccolta *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

¹⁵ Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1971; nell'ed. Kluwer, 1992, (qui utilizzata) alle pp. 44-45 e 87.

Contrariamente a ciò che ha voluto sostenere la tradizione filosofica culminante nello Storicismo e nella trasformazione della filosofia in storia della filosofia¹⁶, la religione, come l'arte che con la religione ha molto a che vedere¹⁷, non è né un prima né un meno rispetto al pensiero concettuale. Vale, se mai, il contrario, per la maggior complessità di un pensiero che tenta di tener conto anche di ciò che non è razionale, ma che nondimeno è assolutamente reale: il desiderio e la sua frustrazione ad opera della storia, dalla quale nascono la percezione del male e dell'inadeguatezza di questo mondo rispetto al modello disegnato altrove.

Negare il primato della filosofia significa dunque rivedere le emergenze mitico-religiose conferendo loro la dignità di concrete alternative nell'ambito degli eventi nei quali sono maturate. Questo atteggiamento, che può sembrare ragionevole e persino ovvio nel suo enunciato, implica tuttavia un ribaltamento di prospettiva per quanto concerne l'abituale valutazione degli eventi dei quali ci occuperemo, i quali riguardano una linea di pensiero uscita costantemente sconfitta e costantemente risorta in nuove forme, perché veicolo di esigenze che la storia mette a tacere ma non risolve. Se si concede diritto di cittadinanza nella storia a queste esigenze comunque espresse (e normalmente lo sono in forma mitico-religiosa) viene meno il pregiudizio storicista di un qualche maestoso dispiegarsi di un programma nella storia stessa, che resta uno scontro di forze e di appetiti di volta in volta composti aggiornando le ideologie.

Venendo al caso concreto, un giudizio come molti se ne dettero in passato, che veda nello Gnosticismo l'espressione di una filosofia rozza e inquinata da miti in rapporto ai luminosi raggiungimenti del pensiero classico, è a nostro avviso del tutto fuorviante, perché non tiene conto di quali problemi trovavano espressione in quei "deliri", problemi ai quali il luminoso pensiero classico non dava risposta.¹⁸

Un giudizio che liquidi l'alchimia come farneticazione rispetto alla luminosa e vincente razionalità delle scienze naturali è anch'esso fuorviante perché non tiene conto di quali strutture di pensiero e di quali utopie avevano condotto all'ipotesi alchemica; e di quali conseguenze sono derivate dal fatto che il trionfo del razionalismo scientifico abbia condotto a gettare l'acqua del bagno con tutto il bambino.

Un giudizio che liquidi eresie tramontate contrapponendo i pesanti miti che le sorreggevano alle luminose strutture razionali delle teologie ortodosse, sorvola sui mille problemi esistenziali cui la Ragione non dà risposta, mentre quei miti si sforzavano di farlo a modo loro; e su quanta contrapposizione sociale vi si nascondeva in epoche nelle quali il dissenso sociale, per le strutture teocentriche della società civile, non poteva che veicolarsi nel dissenso religioso.

Un giudizio che liquidi moti millenaristici che tentano di realizzare l'utopia in terra tramite l'antinomismo, denunciando la deculturazione e la marginalità (e i risultati pessimi) di ogni millenarismo,¹⁹ è un giudizio che pretende di scorgere una continuità nella storia della Ragione e una eternità platonica delle idee, là dove sussulti anche sanguinosi o moti di lunghissimo periodo mostrano come sia proprio l'utopia a mettere in moto la storia, con l'irruzione dell'Altro e inaudito che interrompe una successione logica. Mostra inoltre di non comprendere che lo scacco dell'utopia addita lo scacco del Razionalismo stesso.²⁰

Questi giudizi, dopo che il Razionalismo aveva trovato un'ultima espressione nella teologia della Storia, si erano consolidati negli anni del trionfo della cultura borghese cosmopolita in uno sprezzante attributo: "antistorico", regalato a tutti coloro che non scorgevano valide ragioni per inchinarsi reverenti al *trend*.

Lo Storicismo ha dunque costituito, alla data odierna, l'ultima grande espressione del razionalismo occidentale, calando all'interno della storia quelle leggi estranee all'uomo cui l'uomo dovrebbe sottomettersi in mancanza di alternative. Qualcosa di analogo era già stato escogitato due secoli prima da Cartesio, con l'ineluttabile meccanismo della Natura ordinato una volta per tutte da un orologiaio latitante.²¹ Tutto questo

¹⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, Milano, Adelphi, 1981, vol. 1°, p.57-58. Questa riconduzione del pensiero al suo ruolo entro una linea predefinita di "sviluppo" - preconstituita perché necessariamente costruita in funzione di un traguardo privilegiato dallo storico come cogente, con ciò consentendo di preconstituire il futuro per estrapolazione, salvo possibili accidentali "regressi" - è un aspetto generale della cultura storicista. In questa ottica anche il giudizio sul momento della massima libertà umana, sull'arte, è stato assoggettato al giudizio sui presunti percorsi di una qualche "storia dell'arte": l'artista non ha giustificazione se non nel contributo che egli darebbe al raggiungimento del traguardo privilegiato, o comunque nel suo appartenere al percorso che, come tale, non può che essere inteso in modo meramente formale.

¹⁷ Questo rapporto tra l'arte e la religione acquista significato con la svolta romantica, allorché l'adozione di strutture di pensiero neoplatoniche mutuata dalla teosofia consente di superare le aporie nelle quali si era impantanato il problema dell'arte con la *Critica del Giudizio*.

¹⁸ Un notevole esempio di chiusura mentale risalente alla metà del secolo ma già abbondantemente datato, è costituito dal grande lavoro del Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Gabalda, 1944-1954, 4 voll. Ristampa anastatica in 3 voll. (il 1° nella seconda ed. del 1950), Paris, Les Belles Lettres, 1983. Il Festugière considera l'Ermetismo un pensiero rozzo e un fenomeno di decadenza rispetto al razionalismo classico che egli vede culminare con Aristotele (cfr. il suo *Hermétisme et mystique payenne*, Paris, Aubier Montaigne, 1967; in questo contesto egli esalta la "filosofia del neutro" di Aristotele contro il primato rivendicato dall'individuo, dall'esistenza, dalla sofferenza). Egli vede inoltre insinuarsi come un corpo estraneo lo "Oriente" e considera la religiosità orientale un imbroglio, i suoi miti "assurdi" (sic!). A suo giudizio, l'epoca degli Antonini risulta un'epoca di decadenza perché non introduce modelli formali di sviluppo artistico rispetto al *trend* precedente: naturalmente egli non prende in considerazione la possibilità che le angustie di quest'arte possano derivare dall'accademicità che caratterizza ogni espressione di qualunque regime.

¹⁹ Un esempio di chiusura nei confronti del Millenarismo è costituito dal noto testo di N. Cohn *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Comunità, 1976. Per R. Kaufman, *Le millénarisme*, in *Religion de salut*, Ann. du Centre d'Études des Religions, Bruxelles, 1962, il Millenarismo è una "malattia dell'intelligenza" che non consente di vivere la realtà. L'esigenza di un più equilibrato approccio al problema e la necessità di nuove impostazioni, veniva rivendicata già da H. Schwartz, *The End of the Beginning, Millenarian Studies 1969-1975*, R.S.R. 2,3,1976.

²⁰ *La Gnosi, etc.*, cit. pp. 350-351 e p. 358

²¹ Per Cartesio il mondo è regolato da leggi meccaniche imprime una volta per tutte da un Dio che successivamente ritrasse il proprio intervento; leggi razionali dunque, immutabili come le idee platoniche, che rendono possibile la conoscenza razionale della natura (irrazionale per i Greci) in quanto sono quelle proprie della stessa *res cogitans*. Il mondo non può quindi esser mutato dal desiderio; alla sua data l'uomo, padrone soltanto dei propri pensieri, può soltanto adeguarsi. Di qui la condanna delle passioni. Questo rischio per la libertà umana derivante dall'ipotesi di leggi

però non sarebbe stato possibile se alla base della costruzione non vi fosse stata, da sempre, la Ragione socratica che nega la pluralità delle *ragioni* -cioè subordina l'esperienza ad un modello metafisico- e le immutabili idee platoniche che riconducono la differenza all'identità²²; e se non vi fosse stato un dio filosofico impersonale ozioso ed irraggiungibile oltre le sfere, motore immobile che pensa se stesso.

Tutto questo è incompatibile con un Dio personale e attivista come quello della Bibbia, che interviene nella storia sovvertendone il corso; un Dio che, per giunta, abita nel *cuore* dell'uomo (nel cuore, cioè nel luogo dell'azione, non nelle idee dei filosofi) e attraverso l'uomo parla e agisce, realizzando imperscrutabili e imprevedibili decisioni.

Nasce attorno a questa incompatibilità (e certamente da molto altro ancora, ma questa ricerca, come ogni ricerca, ha limiti e obbiettivi prefissati) il lungo travaglio che è a monte dell'attuale Occidente, un travaglio che vede il pensiero emarginato ed utopico collocarsi costantemente entro strutture ermetico/magico/mitiche, cioè entro forme di pensiero "neoplatoniche", diverse tuttavia da quelle del neoplatonismo "dotto" (tanto per intenderci: da quelle di Plotino o di Damascio). Vi è in questo una notevole continuità che merita di essere sottolineata, e che non nasce affatto da una pretesa ingenuità. Questo pensiero si conclude in una teosofia che trasporta i propri interrogativi nel Romanticismo, lasciandoli in eredità al nostro secolo dopo il declino dei fasti storicisti.²³

Senza voler negare i rapporti del Romanticismo con la filosofia neoplatonica messi in luce dal Beierwaltes²⁴, ci sembra infatti ben più significativo il riproporsi in esso di una vera e propria gnosi veicolata da precedenti alchemico-teosofico-cabbalistici, e con questa anche gli ultimi echi di una tradizione millenarista gioachimita²⁵ tramite la quale avviene il riaggancio con il tema neoplatonico cristiano dell'apocatastasi, cioè con l'utopia di un mondo totalmente riappacificato, in grado di accogliere in sé anche ciò che si era manifestato nelle forme del Male.

Ha perciò senso domandarsi non tanto le ragioni di questa continuità, che si possono ribaltare nella continuità della tradizione Razionalista e delle sue aporie, quindi nel permanere di una ideologia egemone che non dà conto del dato esistenziale; quanto per qual ragione essa prenda corpo sin dall'inizio entro strutture di pensiero sempre eguali, varianti che furono ritenute "popolari"²⁶ della filosofia neoplatonica. Definizione accettabile, a patto di toglierle quella connotazione dispregiativa che rende datato chi la conì.²⁷

L'Ermetismo, che tornerà alla ribalta con il Rinascimento; lo Gnosticismo, che lascia dietro di sé una lunga scia ereticale; l'alchimia, che dal mondo arabo torna in Europa dove fiorisce tra il XII e il XVII secolo,

meccaniche estranee e sovrastanti l'uomo, era stato ben intuito già da tempo: cfr. E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, Laterza U.L., 1976.

²² Bachelard, *op. cit.*, ha mostrato come essenziale al razionalismo scientifico il distacco dal fenomeno empirico con le sue accidentalità, e quindi dalla conoscenza comune e dall'esperienza. L'evento viene infatti ridotto a puri schemi ideali "teorici"; sono questi ultimi l'oggetto parcellizzato della verifica sperimentale. In ciò è evidente il filo conduttore di ogni razionalismo: la riduzione della differenza all'identità. Bachelard sottolinea anche la differenza tra l'idea scientifica (che è una "prescienza") da quella platonica, che è una reminiscenza (p. 122). Sembra però evidente, ad una più attenta riflessione, che la prima non è possibile senza la seconda.

²³ L'origine del Romanticismo nella teosofia che va da Weigel a Oetinger è il tema della nota ricerca di E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin Reprise, 1987. Ancora più a monte, ma in modo diretto, si colloca l'influenza dell'alchimia e di Paracelso: cfr. K. Goldammer, *Paracelsus und der deutschen Romantik*, S.B.PF. Folge 20, 1980. Come ho sottolineato ne *L'utopia alchemica etc.* cit. queste ascendenze nel pensiero emarginato, oltreché documentate, sono più significative di quelle -egualmente ben documentate- invocate da Beierwaltes nel neoplatonismo "colto". Beierwaltes parla di "una direzione di ricerca che pare abbia ordito una congiura per stabilire la derivazione teosofica" del pensiero romantico (cfr. *Platonismo e idealismo*, Bologna, Il Mulino, 1987, trad. it. di E. Marmioli, p. 122) ma, a parte i documentati rapporti familiari di Schelling con gli ambienti pietisti e con Oetinger (cfr. E. Benz, *Schellings theologische Geistesahnen*, A.W.L.M., Abh. der Geistes u. Sozialwiss. 1955,3) le analogie della teo-cosmo-antropogonia di Schelling con quella di Böhme sono palesi. Oltre a ciò, e in linea più generale, nella chiusa de *L'utopia alchemica etc.* cit. abbiamo sottolineato che il legame privilegiato del Romanticismo con gnosi, alchimia e teosofia (più che non col neoplatonismo "colto") si nota proprio nella componente utopica che il Romanticismo ha in comune con quelle, come pensiero che nasce dal desiderio. Questa componente è assente nel neoplatonismo "colto" che resta una "filosofia del neutro".

²⁴ *Op. cit.*

²⁵ Cfr. in particolare E. Benz, *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten (nach Jakob Böhme und seiner Schule)*, E.J. XXIV, 1955. Indubbiamente, nell'utopia gioachimita si può individuare una tensione che è anche quella del neoplatonismo "colto" dell'Eriugena analizzato dal Beierwaltes (*op.cit.* pp. 206-221) ma questo fa ricordare, se mai e tanto più trattandosi di neoplatonismo cristiano, come tutto il Neoplatonismo -anche quello di Plotino e Damascio che persegue una "filosofia del neutro"- nasca da apporti "testamentari" (Filone) o, comunque, "orientali". Infatti il neoplatonismo cristiano -da Origene all'Eriugena- è stato facilmente sospettato o accusato di eresia da parte di una teologia strutturata sul razionalismo classico: ed in effetti esso ha dato sovente esiti indubbiamente "ereticali".

²⁶ La definizione è usata da A.D. Nock nella prefazione al *Corpus Hermeticum*, Paris, Les Belles Lettres, 1945-1954, 4 voll. e ripresa dal Festugière, *opp. cit.* per l'Ermetismo; per le eresie medievali è usata dallo Jundt (cfr. *infra*)

²⁷ Una critica serrata alle posizioni del Festugière è condotta da P. Mahé, *Hermès en haute Égypte*. Bibl. Copte de Nag Hammadi, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978-1982, 2 voll.; in modo preciso in Tome II pp. 22-28 e ancora *ivi*, pp. 42-43. Al Mahé "ripugna" (p. 22) parlare di filosofia "popolare" per ottime ragioni. Egli mostra il radicale abbaglio del Festugière nel considerare come degrado del razionalismo greco, e perciò confuse assurdità, ciò che è apporto di mitologia egiziana in ambiente ellenistico alessandrino. Siamo dunque in presenza (Tome I, p. 1) dell'ellenizzazione progressiva di Thot divenuto Hermes, che è Trismegisto per la "multiplicité des circonstances, sans doute fort humaines et fort concrètes, où son industrie proverbiale pouvait s'être donnée carrière" (*ivi*, p. 3). Mahé si preoccupa infatti di mettere in luce i rapporti dei testi ermetici con la religiosità e con i bisogni spirituali dell'uomo, e sottolinea l'antigrecismo dei testi (cfr. il Trattato XVI, 1,2 nel *Corpus Hermeticum* cit. vol. 2°). Da parte nostra ricordiamo che lo stesso "antigrecismo" è espresso in modo simile in testi alchemici, come rifiuto del sapere fondato sull'abilità verbale; e l'alchimia si origina nella stessa cultura che ha generato l'Ermetismo. Gli scritti ermetici riservano molte sorprese per la loro "modernità", p.e. il Trattato IX (*loc. cit.* vol. 1°) tratta l'unità di concetto e percepito, un tema fondamentale nella critica di R. Arnheim agli esiti dell'arte contemporanea! (cfr. *Il pensiero visivo*, Torino, Einaudi, 1974; *Verso una psicologia dell'arte*, *ivi*, 1969, entrambi trad. it. di R. Pedio). Arnheim, che appartiene alla cultura post-romantica del nostro secolo, quando parla dell'arte come di "uno strumento fondamentale nella lotta umana per la sopravvivenza" (*Verso una psicologia dell'arte*, cit. p. 201) parla anche di patologia del secolo a proposito del distacco tra concetto e percepito (*ivi*, p. 197) esprimendo una fondamentale posizione antirazionalista, la stessa del *Corpus Hermeticum*.

sono particolari percorsi di quel grande alveo che è la Gnosi.²⁸ Essi hanno comune origine nel tardo mondo ellenistico, e formano un sistema che scorre, ora all'aperto ora sommerso, scomparendo a tratti per ricomparire in precisi periodi, quelli stessi nei quali torna alla ribalta il pensiero mitico²⁹ con altri nomi ma con la stessa linfa³⁰. Fondamentale, per comprendere le loro metamorfosi, il ruolo di un mondo che da pagano si fa totalmente cristiano per poi laicizzarsi.

Come abbiamo già detto, queste strutture di pensiero sono analoghe a quelle del Neoplatonismo; ciò vale anche per la Qabbalah,³¹ con la quale esse intrecciano il loro cammino, e per la mistica cristiana, che discende dal neoplatonismo di ps.Dionigi³². Intrecciandosi con quest'ultima essi daranno vita alla teosofia di Weigel e di Böhme, di dove giungono al Romanticismo.

Di questa indissolubile unione con il Neoplatonismo vi sono molte ragioni che tenteremo di porre in evidenza nel testo, ma ve n'è una fondamentale e generalissima che vorremmo chiarire subito, perché su di essa si fonda la diversità tra i due "occidenti", dei quali, per esser chiari, diremo che ci interessa molto di più "l'altro" -del quale infatti ci occupiamo- in quanto "sottaciuto" dalla storia luminosa.

Nel pensiero del quale ci occupiamo esiste una caratteristica costante per la quale si possono invocare a ragione lontanissimi antecedenti di origine "orientale", che furono peraltro enfatizzati al fine di esprimere l'alterità di questo pensiero rispetto alla storia dell'Occidente e di escluderne il diritto a farne parte. Essi hanno in comune un tratto che li rende particolarmente sensibili all'irruzione del messaggio testamentario, perché veicolano la tensione alla trasformazione, e con essa un primato della vita inconciliabile con il razionalismo classico e con l'immutabilità che esso persegue. Il messaggio testamentario vi viene perciò recepito in forme che si riveleranno "ereticali" rispetto ad una ortodossia che, per ragioni sociali e istituzionali, strutturerà la propria teologia (per quanto possibile) entro le forme di quel razionalismo: le uniche che le consentono una salda sopravvivenza storica come istituzione.

²⁸ "Gnosi" definisce un atteggiamento generale presente in religioni e culture di varie epoche e regioni, che si concretizza in una presunta conoscenza, per illuminazione, dei segreti divini. Nella cultura occidentale la più nota manifestazione di tale atteggiamento fu lo Gnosticismo, nato per il concorso, nella società ellenistico-romana e sotto l'impulso del nascente cristianesimo, di tradizionali speculazioni del mondo ebraico ed ellenistico, che affondano a loro volta le proprie radici nel mutuo scambio culturale con Iran, Egitto e Mesopotamia. In questo crogiolo sembra indizio di mera ideologia -o di disputa accademica- parlare di influenze "orientali" su una cultura "occidentale". La nostra tesi è infatti che "l'occidente" è una realtà molto più complessa di quella configurata dall'ideologia degli ultimi secoli. Caratteristica dello Gnosticismo fu il giudizio negativo sul mondo, che però non sempre è radicale, potendo manifestarsi, come sempre più accade con la fine del mondo ellenistico e l'avvento di quello cristiano, in un disprezzo di questo mondo, che può e deve essere cambiato secondo un progetto utopico. Temi cosmogonici non diversi da quelli gnostici ha l'Ermetismo -che fu anche definito una "gnosi pagana"- il cui carattere distintivo viene posto in un atteggiamento positivo verso il mondo, anche se la materia vi appare pur sempre come elemento buio e irrazionale. Scomparso dal mondo cristiano, l'Ermetismo viene riesumato a livello colto in occidente con l'Umanesimo. Diverso il percorso dell'alchimia che, nelle forme con le quali entra in occidente nel XII secolo, e in particolare nella sua versione "spirituale", che è quella che ci interessa, ha una lontana origine nell'Ermetismo, con il quale e con lo Gnosticismo ha in comune le strutture di pensiero neoplatoniche. Essa giunge in Europa dal mondo islamico dopo aver conosciuto sviluppi in quello bizantino. Sulle complesse relazioni di queste forme di pensiero può essere interessante consultare lo schema elaborato da K.R.H. Frick, *Die Erleuchteten*, Graz, Ak. Druck u. Verlaganstalt, 1973, p. 87. Sui legami tra Gnosticismo e alchimia esistono vari studi, alcuni dei quali verranno esaminati nel testo e sono riportati in Bibliografia.

²⁹ A nostro avviso è importante notare alcune coincidenze temporali. La società ellenistica, con la crisi della *pólis* e l'espansione in oriente, vede il ritorno d'interesse per temi mitici diffusi nel Mediterraneo ed offuscati in Grecia dallo sviluppo del Razionalismo e della gerarchia olimpica. L'attività mitografica e l'espansione dei culti misterici sottolineano questo fenomeno, ed è in questa cultura che si sviluppa la speculazione gnostica ed ermetica. Con l'XI e il XII secolo tornano a diffondersi in Europa fenomeni ereticali definiti "Manicheismo" dai contemporanei, che si strutturano dottrinalmente nel Catarismo, per apporti del mondo bizantino, entro cosmogonie che coniugano temi gnostici e motivi folklorici. Contemporaneo è infatti l'emergere alla cultura scritta di una "tradizione folklorica" che di fatto conserva quei miti mediterranei obliterati dalla cultura classica. Negli stessi luoghi e tempi dell'eresia catara inizia poi il proprio percorso "moderno" la Qabbalah. Il fervore ereticale si prosegue, entro strutture neoplatoniche e con moti millenaristi, sino al XVI secolo, mentre dal XII secolo è apparsa in occidente l'alchimia che, unitamente ai temi folklorici, riceve una strutturazione sistematica nel XVI secolo con Paracelso. Il XVII secolo rappresenta poi il momento culminante dell'eresia gnostico-millenarista ebraica. Al passaggio tra XVIII e XIX secolo il Romanticismo riscopre questo patrimonio, e rivaluta il mito, il leggendario medievale, Paracelso, l'alchimia, la teosofia, lo "Oriente", le tradizioni gnostico-neoplatoniche e quant'altro. Assistiamo dunque a tre grandi epoche del pensiero mitico in generale: il periodo ellenistico ed ellenistico-romano; il XII-XVII secolo; la "rivoluzione romantica", i cui esiti si proseguono nel nostro secolo come critica e segno di crisi di quest'ultimo.

³⁰ Su queste origini si può consultare, oltre a Mahé, *cit.* per l'Ermetismo, R. Halleux, *Les textes alchimiques*, Turnhout, Brepols, 1979, per l'alchimia. Quanto allo Gnosticismo, le cui origini hanno dato luogo ad ipotesi e polemiche, una rassegna della situazione degli studi fu operata da R. van den Broek, *The Present State of Gnostic Studies*, V.Ch. 37,1,1983. Il luogo di massima convergenza comune resta la cultura Alessandrina.

³¹ G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, trad. de l'allemande par J. Lœwenson, Paris, Aubier Montaigne, 1966, p. 41, ritiene che il primo testo cabalistico, il *Sefer Yezirah*, possa essere in rapporto con lo Gnosticismo di Valentino e il suo sistema di eoni. In ciò egli si muove sulla scorta delle antiche osservazioni di H. Graetz sui rapporti tra Gnosticismo e Qabbalah, per le quali cfr. G. Saccaro Battisti, *Hirsch Graetz: Gnosticismo ed Antignosticismo alle origini della Cabbala*, Ass. Ital. per lo studio del Giudaismo. Atti del Congr. tenuto a S. Miniato, 7-10 Novembre 1983, Roma, Carucci, 1987. L'opera di Graetz, *Gnosticismus und Judentum*, Krotoshin, Monasch, 1846, ristampata in anastatica nel 1971 (Westmead, Gregg Int.) apre la strada agli studi di Scholem, riportando tra l'altro il *Sefer Yezirah* al clima della gnosi marcosiana esposta da Ireneo (cfr. *infra*). Lo stesso Scholem esamina i rapporti tra Qabbalah e Neoplatonismo in *Concetti fondamentali dell'Ebraismo*, trad. di M. Bertaggia, Genova, Marietti, 1986, pp. 3-40; *ivi*, p. 12, segnala anche i rapporti con il neoplatonismo cristiano di Scoto Eriugena, che è una figura importante, sia come precedente di sviluppi mistici o ereticali, sia per la presenza nel successivo pensiero germanico, per la quale cfr. Beierwaltes, *cit.* pp. 207-221 e, dello stesso, *Pensare l'Uno*, trad. di M.L. Gatti, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 310-314.

³² Sull'intreccio del pensiero di Paracelso con la tradizione mistica nell'ambito dello spiritualismo riformato, cfr. A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes*, Paris, Colin, 1955; W.E. Peuckert, *Sebastian Franck, ein deutscher Sucher*, München, Piper & Co, 1943; K. Goldammer, *Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und die Spiritualisten*, A.R.G. 46,1,1955 e 47,1,1956; dello stesso *Lichtsymbolik in philosophischen Weltanschauung, Mystik und Theosophie*, S.G. 13,1960. La parentela tra mistica e tradizione ermetica è nelle origini, nel Neoplatonismo che conduce alla teologia negativa, la quale si esprime potentemente sia nella mistica che nello Gnosticismo. Sui fondamenti di tale teologia cfr. S. Lilla, *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino* (parte prima sino a Damascio) in *Helikon* 1982-1987; 1988; 1989-1990; 1991-1992.

Pierre Mahé, nel sottolineare l'apporto egiziano alla formazione dell'Ermetismo, ha ricordato la precarietà delle cosmogonie egiziane, nelle quali un ordine è costantemente minacciato e deve essere continuamente ristabilito.³³ Ciò introduce il concetto di una creazione mai completa, in perpetuo divenire, alla quale viene chiamato a concorrere l'uomo. Un analogo tema costituisce la trama di tutte le cosmologie gnostiche ed ermetiche che sono, come sarebbe più corretto dire, delle teo-cosmo-antropogonie, cioè dei processi nel corso dei quali tanto Dio, quanto il cosmo e l'uomo, sono in continuo divenire verso un ipotetico stato di perfezione finale. Questo tema mitico si riteneva un tempo fosse frutto diretto di influenze iraniche, ipotesi ora abbandonata dinanzi alla più concreta evidenza del nascere dello Gnosticismo dall'incontro di attese ebraiche e cristiane con il pensiero ellenistico; ma l'influsso iranico è stato più recentemente ipotizzato come origine dello stesso millenarismo ebraico, trasmesso poi al Cristianesimo, che tanta parte giocherà nello sviluppo di quel non-conformismo (Gnosticismo, alchimia, eresie medievali, teosofia, etc.) del quale andremo trattando.³⁴

Se così fosse, questa non sarebbe che una delle "contaminazioni" tra l'Iran e l'occidente, i cui confini si fanno perciò meno chiari: altre ne troveremo parlando del Mazdakismo, un'eresia di tipo gnostico i cui ascendenti nel neoplatonismo greco e nel Manicheismo, e le cui discendenze nel mondo islamico, entreranno nella Shî'a. Dalla Shî'a prende corpo l'Ismailismo dal cui ambito si sviluppa non soltanto un particolare Neoplatonismo che si trasferisce in occidente, tramite le traduzioni, nel XII secolo, ma anche quell'alchimia spirituale che in quello stesso secolo entra trionfalmente in occidente per svilupparsi nei secoli a venire.

Il nostro occidente è dunque un po' più largo del previsto; del resto l'antitesi tra Grecia madre dell'Occidente e Asia iranica è un'ideologia nata sostanzialmente ai tempi di Isocrate.³⁵

Il pensiero greco cosiddetto "presocratico" (significativo questo "paletto" posto *ab antiquo!* e significativo il fatto che prima della Ragione socratica i "filosofi" fossero dei poeti) conosce altre logiche, come il senso della perpetua trasformazione che pervade la lezione di Eraclito³⁶, o la critica gorgiana alla possibilità di razionalizzare l'esperienza.³⁷

Tornando al tema iniziale, quello di un pensiero che sia pensiero della continua trasformazione del mondo, ci sembra interessante notare come nel mondo ellenistico esso sia legato alla figura di Hermes, d'onde l'Ermetismo. Hermes, come sappiamo, è un dio molto antico, poco "olimpico", nemico di ogni normativa; è il dio che favorisce tutti i cambiamenti di stato ed è, inoltre, un dio non legato al territorio.³⁸ Naturalmente, egli fu un dio sempre malvisto dal potere, come Dioniso. Entrambi hanno infatti il vizio di essere ambigui, cioè di sfuggire alla normativa, che è il fine e il mezzo ideologico di ogni Razionalismo.³⁹ Anche Dioniso, che Augusto si affrettò a sostituire con Apollo *-et pour cause!*⁴⁰ aveva un ruolo determinante nella concezione di un mondo in divenire, di una teo-cosmo-antropogonia ancora da compiersi, come ben sapevano gli Orfici.⁴¹ Dioniso è infatti colui che supererà il regno di Zeus, che è il regno del *nómos*, ed esprime la tensione utopica ad uno stato cosmico di finale pacificazione. In lui, come in Hermes, gli opposti perdono il ruolo alternativo che hanno nella normativa della logica concettuale: perciò anche lui è sempre stato invisibile al potere. Anche lui, come Hermes, esprime una logica dell'occidente ben diversa e ben più antica, ma non per questo cancellata, le cui tracce si intravedono sotto il mito esiodeo: e se Hermes viene invocato per l'alchimia, Dioniso lo è per il

³³ Cfr. P. Mahé, cit. Tome II, p. 91

³⁴ J.R. Hinnels, *Zoroastrian Influence on Judaism and Christianity: some Further Reflections*, in Agathé Elpis, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1994, sulla scorta del 3° vol. della *History of Zoroastrianism* della Boyce, propone -per verità con molte ipotesi- una origine del millenarismo ebraico, poi cristiano, nella religione iranica e nella sua attesa di una sconfitta del Male. Il Millenarismo non è soltanto, come vedremo, la componente di molte eresie medievali; lo è anche dell'alchimia spirituale, con la sua tensione alla "reintegrazione" dell'uomo nel suo stato divino originario, al termine dell'opera. Esso è implicito nella concezione di un divenire teo-cosmo-antropogonico al termine del quale un Dio che "diviene" sarà tutto in tutte le cose, concezione che peraltro ripugna al razionalismo greco, onde un Dio in divenire resterà fuori dell'ortodossia. Sull'influsso zoroastriano nell'apocalittica giudaica, cfr. anche K. Rudolph, *Apokalyptik in der Discussion*, in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1983, p.785 sgg. che sottolinea tra l'altro la nota sopravvivenza di temi escatologici iranici anche nell'Islam. Il problema dell'origine zoroastriana sia del Millenarismo, cioè di un millennio di pienezza terrena per i "giusti", sia delle speculazioni connesse con il problema del Bene e del Male (intesi anche nel risvolto esistenziale di giustizia e ingiustizia), e quindi il tema del premio e della punizione *post mortem* così come ci giunge dal Giudaismo, è stato lungamente dibattuto. L'importanza del recente testo della Boyce consiste nell'aver messo a punto e documentato le influenze storiche dello Zoroastrismo sul mondo giudaico, argomento sul quale, oltre al cit. vol. 3° pp. 392-440, cfr. anche il vol. 2° pp. 189-195. Tra queste influenze, importante perché eterno argomento di discussione nelle eresie "gnostiche", il tema della resurrezione della carne, a partire dalle ossa. La Boyce ha sviluppato anche l'analisi degli influssi sul mondo greco (filosofi ioni, Platone, Orfismo, etc.) argomento per il quale non possiamo che rinviare all'autrice. Sulle opinioni dello Hinnels, cfr. anche il suo *Iranian Influence upon the New Testament*, A.I. 2,1974. La Boyce ha trattato sinteticamente la storia dello Zoroastrismo sino ai nostri giorni in *Zoroastrian, their religion, Beliefs and Practices*, London, Rutledge & Kegan, 1979. Sui rapporti tra Zoroastrismo e Giudaismo cfr. anche J. Neusner, *Zoroastrianism in the Comparison of Religions*, A.I. 25,1985.

³⁵ Essa è chiaramente espressa nel *Panegirico* (380 a.C.) al termine di un processo durato un buon secolo. Cfr. anche L. Cracco Ruggini, *Culture in dialogo. La preistoria dell'idea di Europa*, in *Storia di Roma*, Torino, Einaudi, vol. 3, I, 1993, p. 383 sgg. Il concetto di Europa si identifica progressivamente come ideologia razionalista: per Augusto, il "dionisiaco" Antonio diviene "orientale".

³⁶ Cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, Milano, Adelphi, 1980.

³⁷ Cfr. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Fasc. II, a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1961 2°

³⁸ Cfr. *Il mito e l'uomo*, cit. pp. 165-175. È interessante notare che Lévinas, cit. p. 37, vede nella storia della metafisica occidentale il riflesso del rapporto con l'altro nell'ottica del proprietario e coltivatore di terra.

³⁹ Anche qui nota Lévinas, cit. pp. 41-42 a proposito della possessione, che è lo stato indotto da Dioniso: "La possession par un dieu - l'enthousiasme- n'est pas l'irrationnel, mais la fin de la pensée solitaire....début d'une vraie expérience du nouveau et du noumène - déjà Desir" (corsivo suo)

⁴⁰ Cfr. P. Zanker, cit.

⁴¹ Per alcuni cenni sul significato delle teogonie orfiche, cfr. *Il mito e l'uomo*, cit. pp. 154-164 e 179-199. Esistono rapporti tra Orfismo e Gnosticismo messi in luce principalmente da U. Bianchi (cfr. *infra*).

Romanticismo.⁴² Non è affatto casuale che Dionyso sia stato visto come divinità “asiatica” e quindi come un corpo estraneo nell’Occidente olimpico; e che il Romanticismo -da Herder a Creuzer a Görres e via dicendo- volga lo sguardo alla “Asia” come al luogo delle origini; quanto a noi, poniamo sempre le virgolette a queste geografie dell’immaginario, per indicarne il carattere di steccato ideologico innalzato nel tentativo di costruire un Occidente razionalista tutto d’un pezzo.

Questo richiamo a temi del pensiero mitico presenti in occidente non è gratuito. Le cosmogonie gnostiche ed ermetiche creano miti; miti cosmogonici torneranno nelle più tarde eresie medievali; l’alchimia istituirà dei paralleli tra lo svolgimento dell’opera e i miti classici scorgendovi infinite analogie: prima tra tutte quella della ricerca del vello d’oro.⁴³

Il tema fondamentale del pensiero alchemico sul quale si imposterà molta della psicologia analitica junghiana è quello della putrefazione: la morte come indispensabile alla vita in un processo in cui tutto deve trasformarsi; ma questo è anche il senso di miti antichissimi come quello del viaggio di Inanna agli inferi⁴⁴. Nello stesso mito mesopotamico si trova anche un tema teogonico che racchiude in sé il tentativo di dare una risposta al problema del rapporto tra l’Uno e il molteplice, problema fondamentale del Neoplatonismo a partire da quelli lasciati irrisolti dalla filosofia platonica.⁴⁵ Il nostro occidente si fa dunque sempre più vasto; vien da ricordare che persino le riflessioni sulla irrimediabile imperfezione di questo mondo e sulla relatività dei giudizi di valore, esordiscono in Mesopotamia.⁴⁶ Quanto all’alchimia, essa è “madre” (Mater Alchimia); lo è a buon diritto proprio per quel tema della vita/morte e della morte/vita già ricordato, cioè per quel suo racchiudere gli opposti che è il caratteristico tratto mitico della Grande Dea Madre, negato dal Dio Padre olimpico, dio luminoso del *nómos*, che si sviluppa con il razionalismo greco sino ad assumere quei connotati filosofici che lo porteranno fuori dal mito.⁴⁷

Dunque, a fronte degli sviluppi del pensiero razionalista, esistevano già in occidente, al momento dell’irruzione del messaggio testamentario, strutture radicate di pensiero mitico pronte a veicolare un messaggio fondato sulla volontà come elemento di trasformazione e sulla non cogenza di quelle leggi che, costruite sulla logica concettuale, tendono a garantire il ripetersi dell’eguale grazie alla tautologicità che le fa strumento del “sapere saputo”.

Ora, l’aspetto interessante della nostra vicenda è che queste strutture penetrano di fatto così profondamente all’interno della stessa roccaforte filosofica occidentale -salvo esservi riassorbite da Plotino in poi in quella che è stata definita “filosofia del neutro”- da costituirvi una tradizione “rispettabile” pur se guardata con sospetto per la sua capacità di dar origine a deviazioni. Questa tradizione, cioè il Neoplatonismo, è presente e dominante nel tardo mondo ellenistico sino alla chiusura della Scuola di Atene nel 529; è di grande rilievo nel mondo ebraico ed informa di sé molto pensiero cristiano, dalla Patristica in poi. Tanto questa universalità, sia pur con le dovute distinzioni,⁴⁸ quanto questo rapporto continuamente in bilico verso soluzioni eversive (dalla magia, sgraditissima già al mondo classico, alle scelte antisacerdotali di tutte le eresie “gnostiche”) rendono dunque opportuno un attimo di riflessione.

Il problema del Neoplatonismo consiste nel tentar di colmare gli abissi, lasciati aperti dal pensiero platonico, tra l’Uno e il molteplice, tra il mondo delle idee e quello della materia: cioè le usuali aporie di ogni Razionalismo, che è pensiero della distinzione e della contrapposizione. Il Neoplatonismo perciò, va subito detto, è un pensiero essenzialmente religioso che tenta di operare un raccordo tra divino e terreno, nonostante la loro incommensurabilità.

⁴² Cfr. M. Frank, *Der kommende Gott*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, e, dello stesso, *Gott im Exil*, ivi, 1988.

⁴³ Vedi sull’argomento la ricerca di An. Faivre, *Toison d’or et alchimie*, Milano, Arché, 1990. Aureum vellus e Güldene Fluß sono titoli ripetuti in opere alchemiche.

⁴⁴ Sul significato del mito cfr. *Il mito e l’uomo*, cit. pp. 61-67. Per il testo del mito nelle sue varie versioni, cfr. J. Bottero-S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l’homme*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 276-335.

⁴⁵ cfr. F. Bruschweiler, *Inanna, la déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne*, Luovain, Peteers, 1987. L’autrice dà una interpretazione molto interessante della mitologia sumerica a partire dall’analisi del concetto di “Kur” che designa la totalità dell’universo. Secondo la Bruschweiler la cosmogonia sumera, che è anche una teogonia, segna il progressivo suddividersi di questa totalità in una dicotomia di opposti, la cui apparizione è indispensabile allo sviluppo cosmogonico (pp. 14-15). Afferma l’autrice a p. 15: “le réalité terrestre et tout ce qu’elle contient, représente l’aboutissement matériel d’un long processus créateur, dont l’idée première, le plan dans toutes ses parties les plus détaillées, a été conçue dans le Kur primordial.” Ci sembra che questa formula includa il Neoplatonismo nel suo senso più generale, “colto” o “popolare”, cristiano e non. Scholem (*Concetti, etc.* cit. p. 5) ha sottolineato il modo nel quale questo pensiero può divenire, come nella variante greca “colta”, una “filosofia del neutro”, trasformando il *Der Eine in Das Eine*, come fa Plotino; anche questo è un modo della metafisica occidentale per ridurre, come dice Lévinas, cit., l’Altro al Medesimo.

⁴⁶ Il poemetto noto come “del giusto che soffre”, la cosiddetta “teodicea babilonese” e il dialogo detto “pessimistico” (cfr. *Testi sumerici ed accadici*, a cura di G.R. Castellino, Torino, UTET, 1977, pp. 473-515) mostrano una problematica religiosa e sociale sulla realtà del male e sulla relatività del giudizio già completamente moderna ed estranea ad ogni ideologia ufficiale.

⁴⁷ Cfr. *Il mito e l’uomo*, cit. pp. 94-107; 201-206; 333. Cogliamo l’occasione per segnalare che le posizioni da noi sostenute in quello studio circa i rapporti tra la Grande Dea, Hermes e Dionyso da un lato; Zeus, Apollo e la religione olimpica dall’altro, nell’ambito dello sviluppo e della successiva crisi del razionalismo greco (ritorno a miti pre-olimpici in epoca ellenistica) potrebbero trovare supporto nel recente studio onomastico di F. Mora, *Nomi teofori e politeismo greco: prospettive di ricerca*, in Agathé Elpis, cit.

⁴⁸ Evidentemente le gerarchie -delle emanazioni, degli eoni, delle *sephirót*, e così via- delle diverse tradizioni, rispecchiano diverse culture e sono perciò diverse tra loro; tutte però hanno lo scopo di stabilire una relazione tra l’Uno e il molteplice in termini filosofici o religiosi. La totale continuità e contiguità di tutte le forme che viene stabilita nella comune radice della quale tutto reca l’impronta, apre la possibilità di concezioni magiche per “simpatia” o di soluzioni ereticali per l’identificazione del mondo con Dio; in altre parole di atteggiamenti antirazionalisti. Questi appaiono simili in tutte le diverse culture, perché alla loro base vi è una identica struttura di pensiero: quella mitica.

I sistemi neoplatonici vedono dunque nel mondo fenomenico la manifestazione di un mondo puramente intelligibile, un mondo formale che a sua volta promana da un centro, l'Uno, filosoficamente pensato al neutro, al di là della ragione e ad essa inattingibile. Nelle religioni del Libro, evidentemente, l'Uno è il Dio della Bibbia, creatore e interventista, dotato di volontà e niente affatto "neutro".

Poiché dall'Uno tutto proviene e a lui tutto torna, il cosmo neoplatonico è animato da un moto continuo sulle due direttrici della emanazione (*proodos*) e del ritorno (*epistrophé*) attraverso livelli successivi che stabiliscono l'assoluta continuità di tutte le manifestazioni del cosmo in tutte le direzioni. Evidentemente questo è lo schema nel quale si struttura ogni concezione magica del mondo, che implica una solidarietà totale del cosmo; tant'è che si ipotizza da sempre, alla radice del Neoplatonismo, l'influenza delle più antiche strutture mitiche giunte, da provenienza "orientale", nel gran crogiolo del mondo ellenistico-romano.⁴⁹ Alchimia, astrologia e magia si collocano in questo contesto.

Il problema della conoscenza, che è rapporto di conoscente e conosciuto, passa platonicamente attraverso il ruolo dell'anima e il tema della reminiscenza. Nel pensiero neoplatonico, l'anima è un elemento divino costituente la complessa realtà dell'uomo, che riconosce nel mondo fenomenico il ricordo offuscato del modello divino dal quale essa stessa proviene. Essa dunque, nel conoscere, si ri-conosce, cioè scorge di nuovo quel mondo formale -trasparenza del divino- che essa porta in sé dall'origine come un mondo obliato.⁵⁰

Da questo tema può scaturire di tutto. Per il disprezzo greco della materia può scaturire il tema gnostico dell'esilio e della "perla"⁵¹. Per il misticismo può scaturire, come in Weigel, il tema della conoscenza come conoscenza puramente interiore dell'anima che si rivolge a se stessa.⁵² In entrambi i casi è evidente l'inutilità della mediazione sacerdotale, e quindi l'eversività nei confronti delle gerarchie del mondo. Se poi si perde appena di vista la differenza ontologica che dovrebbe separare, in un pensiero germinato sulle religioni del Libro, Creatore e creatura, si può identificare l'anima con Dio, giungendo a quell'antinomismo che caratterizza eresie cristiane, come quelle del Libero Spirito; ebraiche, come quelle sabbatiano-frankiste; islamiche, come l'Ismailismo e altre forme della Shi'a estremista.⁵³

Si può anche giungere però a vedere nella natura il luogo privilegiato per la manifestazione del divino, come in Böhme, e dare il via ad una visione antiaccademica della conoscenza destinata ad un lungo percorso. Si può persino arrivare a concepire che, se il mondo è una creazione divina, un atto della volontà di Dio *in divenire* (ecco lo scontro tra il messaggio testamentario di un Dio interventista e l'ideologia razionalista di un dio orologiaio che garantisce il sempre eguale) allora Dio *vuole rendersi manifesto* nel mondo. Allora dunque il fine della cosmogonia è *precisamente nel mondo*, non nella sua scomparsa: *e questa è una potente radice della modernità*, la quale vede l'uomo eticamente impegnato, *come l'alchimista*, a favorire la trasformazione verso un'utopica meta finale. Questo diviene il compito dell'uomo nella teo-cosmo-antropologia: qui esso può specchiarsi nella concezione gioachimita della storia come dispiegarsi del divino nel mondo.

Questi temi però non procedono solitari: nella vicenda di un mondo in divenire c'è anche l'antico mito zoroastriano della lotta tra il Bene e il Male con l'uomo a far da *protagonista e prosecutore* dell'opera divina; c'è la visione grandiosa di un divino che si sviluppa alla luce da un oscuro *Ungrund*, che giunge alla sua più compiuta formulazione con il pensiero di Schelling.

Il Romanticismo è un fenomeno della più grande importanza, perché in esso confluiscono tutti i temi che abbiamo sinora accennato, dalla gnosi, al "folklore", all'alchimia, alla mistica, alla teosofia, per trasferire, nel momento della secolarizzazione, strutture di pensiero mitico-religiose entro la visione antropologica dell'arte, con conseguenze di grande momento per il nostro secolo.⁵⁴ Tuttavia, accanto al Romanticismo e in antitesi con esso, la rifusione dei temi neoplatonici nello storicismo hegeliano darà origine al più raffinato trionfo del Razionalismo: il dislocamento del pensiero della trasformazione entro un moto razionale programmato e prevedibile -non certo quello impresso alla storia dal Dio biblico!- calato a misura di teologo; onde l'indispensabile sempre eguale è garantito dal moto stesso, che ha ora il vantaggio di sostenere la logica del "progresso" occidentale.

⁴⁹ Il rapporto tra mito indiano-iranico e Neoplatonismo è un vecchio tema del Romanticismo: cfr. Ch. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen, Osiander, 1805; un recente riesame del problema, inclusi gli aspetti geografici e commerciali della possibile penetrazione del pensiero indiano in epoca ellenistico-romana è stato condotto da A. Magris, *Plotino e l'India*, A.F. 6, 1990. Le conclusioni alle quali egli giunge fanno riferimento alla possibilità di un influsso mediato dallo Gnosticismo. Poiché quest'ultimo nasce, con il Cristianesimo, entro una cultura giudaico-ellenistica sicuramente aperta a contatti iranici, e poiché il ciclo gnostico di Tommaso fa riferimento all'India, la conclusione del Magris si presenta plausibile e fa balenare interessanti sospetti. Plotino era infatti quel che si dice "un uomo d'ordine" in ottimi rapporti con la famiglia imperiale e decisamente conservatore sul piano sociale: la sua critica agli "gnostici", che egli conosceva bene e frequentava, fa pensare che la sua filosofia sia un "rappel à l'ordre" di questo pensiero eversivo. Sui rapporti commerciali molto stretti tra Roma e l'India, cfr. F. De Romanis, *Roma e i Notia dell'India*, Helikon XXII-XXVII, 1982-1987; e, dello stesso, *Romanukharatta e Taprobane: sui rapporti Roma-Ceylon nel I sec. D.C.*, ivi, XXVIII, 1988.

⁵⁰ Sul rapporto di simpatia tra uomo e cosmo nel Neoplatonismo e sulla complessità delle differenti soluzioni, cfr. R. Allers, *Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus*, Traditio, 2, 1944. Allers ritiene che all'origine del pensiero di Plotino siano influssi ebraici (Filone) e orientali.

⁵¹ L'esilio è, per l'anima gnostica consustanziale con Dio, la forzata presenza in questo mondo; esso è narrato in termini poetici dal cosiddetto "inno della perla", dove la "perla" è la scintilla divina nascosta nell'interiorità dello gnostico. Per questo testo densamente simbolico cfr. P.H. Poirier, *L'hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Louvain la Neuve, 1981.

⁵² Cfr. particolarmente, V. Weigel, *Der güldene Griff*, Halle, Krusicke, 1613.

⁵³ Sui rapporti necessari tra Ismailismo e Neoplatonismo cfr. C. Jambet, *La grande résurrection d'Alamût*, Lagrasse, Verdier, 1990, p. 139 sgg.

⁵⁴ Cfr. *L'utopia alchemica etc.* cit; *La Gnosi romantica*, cit.

Progresso verso dove? verso che cosa? verso l'omogeneizzazione del pianeta in questo moto, in un kafkiano viaggio generalizzato verso un misterioso ma certo Oklahoma, adatto per tutti gli usi. L'Occidente ha dapprima identificato se stesso con una parte soltanto della propria realtà, poi ha dichiarato tale soluzione destino inevitabile per il pianeta: *le opinioni difformi son diventate antistoriche*.

Quanto all'arte, poiché già Aristotele sapeva bene che non la si poteva reprimere ma che era utile incanalarla, le si è data grande libertà di esercizio entro un faraonico circuito culturale e commerciale adatto a sostituire la denuncia con il *divertissement*.⁵⁵

Benché sia lontana da noi la riduzione della complessità di un fenomeno storico e culturale a sovrastruttura d'un sistema economico, ci sembra il caso di accennare anche al ruolo che ha avuto la natura dinamica di questo sistema nella tendenza all'omogeneizzazione, e nel rendere improponibili, e sinanco patetiche, le alternative. A nostro avviso c'è un rapporto di mutuo sostegno tra il sistema economico e l'ideologia razionalista, intuito a suo tempo da Max Weber; non si deve dimenticare infine che due secoli di espansione economica e tecnologica tolgono forza propositiva ad alternative che potrebbero apparire l'inizio di una catastrofe.⁵⁶ Forse la grande sfida che si presenta all'occidente prende il nome ancora una volta dal suo nume tutelare: è una sfida "ermeneutica".

Si tratta cioè di capire se, e fino a qual punto, razionalità economica e Razionalismo siano congiunti da una imperscrutabile legge, superiore ed estranea alle possibilità di intervento umano; se cioè tale unione non sia stata il frutto contingente e non ineluttabile di vicende storiche la cui futura evoluzione non è nella morsa di Ananke. Se un senso ha avuto la "scienza" dell'anima -altra eredità del Romanticismo con antecedenti "presocratici"- è stato quello di far capire che Ananke esiste sì, ma non *fuori* di noi: come il Dio dei teosofi essa non è "in alto", ma "nel profondo".

Il messaggio testamentario deve ancora dare tutti i suoi frutti, come pensava Gioacchino, e in questo senso va compresa l'alternativa posta dal Romanticismo: l'arte prenda il posto della filosofia come luogo privilegiato del pensiero. Un dibattito che entra nel nostro secolo e lo percorre, il cui esito è fondamentale, al di là delle dispute, resta lo smascheramento della natura ideologica della "filosofia" come persistenza del vecchio razionalismo greco in sempre nuove forme.

La sfida è grande, anche se non implica l'assurda pretesa che si possa uscire dalle coordinate del nostro moto: come sfida ermeneutica essa implica il riconoscimento dell'esistenza di queste coordinate come distorsione dei parametri. In una storia ove non si dispiega alcun Assoluto, ma più modestamente si scontrano gli appetiti, il Razionalismo è la nostra "volontà di potenza".

In questa prospettiva può forse esser utile lo sguardo che qui proponiamo su alcune vicende di "un altro occidente"; esso accenna alla grande complessità della nostra cultura, fortunatamente ben più ricca, poliedrica e contraddittoria, di quanto appaia dalla storia dei vincitori.

Se, in chiusura di questo Prologo, abbiamo usato analogie che ricordano il tramonto della fisica classica, ciò non è infine senza ragione. Con il tramonto della fisica classica infatti, non è scomparsa soltanto la pretesa misurazione assoluta dei parametri del moto operata dal famoso -o famigerato- "osservatore esterno". Con lei -e con lui- con la pretesa che vi sia qualcuno che possa ritenersi estraneo al moto turbinoso che tutto e tutti trascina, si è sbriciolata l'impalcatura ideologica fondata sul pregiudizio della Ragione socratica.

⁵⁵ È più che lecito avanzare dubbi radicali sul carattere rivoluzionario di avanguardie e "ismi", che si sono rivelati pienamente consustanziali al gran circo del mercato internazionale e delle istituzioni accademiche; in effetti, dubbi ne son stati espressi molti. In *Arte, Memoria, Utopia*, cit. pp.156-171, oltre a raccogliere i dubbi di Adorno, Dufrenne, Lukács, e soprattutto di E. Wind e di Arnheim, abbiamo tentato di dare un rapidissimo e necessariamente rozzo schema interpretativo. Scrivere una storia della funzionalità di *questa* arte al grande mercato e ad una cultura massificata sul cosmopolitismo borghese, punto d'arrivo attuale del razionalismo occidentale, potrebbe rappresentare un tentativo davvero nuovo e stimolante di "storia dell'arte".

⁵⁶ Tutta l'impostazione di *Economia e società*, Milano, Comunità, 1974, 2 voll. è basata sull'identificazione aperta di decisione economica e utilità nel senso razionalistico della parola. Ci sembra perciò interessante che nella Introduzione alla recente riedizione de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1991, Giorgio Galli ripercorra la storia della repressione operata dal Razionalismo nei confronti delle altre "ragioni" a partire dal XVII secolo. In questa luce, oltre a rilevare, come altri pensatori avvertiti, che l'irrazionalismo non è che l'altra faccia del Razionalismo, suo porto d'arrivo, il Galli vede nel vizio d'origine del moderno Occidente, che nacque come repressione del diverso, il germe di un suo non ipotetico fallimento. Egli conclude (p. 29) auspicando il riesame del patrimonio culturale obliterato dall'ultimo Razionalismo, che ha tentato di confinare quel patrimonio nella superstizione.