

Recensioni

BONVECCHIO, Claudio, *Europa degli Eroi, Europa dei Mercanti*, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 120.

Come si evince già dal titolo, l'Occidente europeo risulta abitato da due anime. Sulla prima (*l'Europa degli Eroi*) si costruisce la nostra identità, fondata in tutti quei miti e quelle narrazioni eroiche che costituiscono non solo «una forma elevata di conoscenza» (p. 22), bensì anche uno strumento in grado di «ottenere, immediatamente e direttamente, risultati che nessun approccio logico e discorsivo sarebbe in grado di fornire» (pp. 22-23), in grazia della sua facoltà di esprimere simbolicamente quell'inconscio collettivo che alberga in ciascuno di noi. La seconda anima dell'Occidente europeo (*l'Europa dei Mercanti*) richiama l'etimo stesso della parola "Occidente", tanto che Bonvecchio – sulla scia di altri autorevoli studiosi, da Oswald Spengler a Carl Schmitt – può parlare di «tramonto dell'Europa» (p. 31 e ss.): uno «scenario drammatico [...] cui solo uno stolto [...] può negare di assistere» (p. 33). Questa seconda anima dell'Europa pretende di prescindere da ogni relazione con le dimensioni del mito e del sacro, lasciando che l'Europa degli Eroi trapassi nell'Europa dei Mercanti. Di qui, dunque, il «Disagio dell'Europa» (p. 39 e ss.) e soprattutto dell'Unione Europea, che è stata di fatto costruita come un'unità monetaria, prescindendo da quei miti che invece avrebbero potuto offrirle un'unità ben più profonda nonché capace di andare oltre rispetto ai meri aspetti economico-finanziari: «l'Euro viene presentato come l'unico collante di un mondo [...] che mantiene al suo interno differenze profonde radicate e radicali» (p. 43).

121

L'Europa – e qui Bonvecchio condivide alcuni nodi cruciali del pensiero di Giulio Maria Chiodi – vive nel costante e ineludibile paradosso che la vede oscillare tra l'universalità e il pluralismo delle culture che la caratterizzano, e che si richiamano agli innumerevoli autori cui Bonvecchio fa riferimento nelle sue pagine sempre ricche di spunti. Questi e molti altri temi si ritrovano nel presente saggio, che riflette altresì sui concetti di "lingua dell'universalità", di "cosmopolitismo", di "globalizzazione", etc., e che si chiude con un forte appello a una rinascita dell'Europa, il cui destino consiste nel coltivare l'unità nelle differenze: «E allora – Europa amletica – destati, realizza i tuoi sogni, vivi il tuo mito, diventa 'ciò che sei'» (p. 120).

E perché ciò si realizzi, l'Europa deve anzitutto cessare di essere quell'Europa dei Mercanti in cui i burocrati si sostituiscono ai politici,

in cui l'economia diviene l'unico luogo di detenzione e di esercizio del potere. In secondo luogo, l'Europa deve quindi riscoprire, ancor prima dei suoi nessi monetari, finanziari e tecnocratici, le sue radici storiche e spirituali, che affondano nella notte dei tempi della vastità della cultura occidentale: in questo senso, il recupero delle narrazioni mitologiche (e anche utopiche) su cui si è costruito il pensiero filosofico-politico in quasi tre millenni di storia può fungere da unico vero collante in grado di offrire all'Europa un'identità forte nella quale i propri cittadini possano riconoscersi. Bonvecchio invita a riflettere soprattutto sul fatto che solo il mito, con la sua valenza simbolica, è in grado di toccare le corde profonde dell'emotività umana, senza le quali è impossibile che un popolo si costituisca e si riconosca come tale.

I22 Solo attraverso queste premesse potrà realizzarsi il sogno, già proprio di Altiero Spinelli e di altri "pionieri" dell'europismo, degli "Stati Uniti d'Europa", che non potrà inverarsi né sotto l'egida di una cultura dominante, né all'insegna di un'unità meramente monetaria. Tanto il progetto napoleonico di un'Europa francese, quanto quello hitleriano di un'Europa tedesco-ariana, muoiono già prima di nascere, dal momento che non tengono conto di quel sano e vivace pluralismo delle culture in cui è nata ed è maturata l'identità europea. A detta di Bonvecchio, l'Europa odierna dovrebbe piuttosto guardare ad altri grandi modelli, quali l'Impero Romano e il Sacro Romano Impero, che possedevano da una parte un governo centrale forte e dall'altra «una comune e convinta fede in qualcosa che doveva essere il cemento identitario dell'Impero» (p. 10), una "pietra angolare" che l'Europa deve tornare a cercare quale fondamento a partire da cui ricostruire una nuova identità simbolica e politica. Soltanto una siffatta Europa, capace di esprimere con forza una politica estera univoca, potrà tornare ad esprimere un ruolo centrale sullo scacchiere internazionale nonché ad apprezzare con fierezza le proprie radici, i propri valori, le proprie scelte e il proprio destino. Questa la via attraverso cui costruire un'idea di cittadinanza europea e soprattutto veri cittadini europei, che si riconoscano in simboli, miti ed eroi e non soltanto in una moneta – perché, come scrive Bonvecchio, «l'Europa [...] è stata perduta, ma [la] si può ritrovare» (p. 19).

RADICE, Roberto, *Magica filosofia. Sapere occulto e sapere illuminato nel pensiero antico e arcaico*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 207.

Già il titolo del libro farebbe sollevare il sopracciglio a qualche austero cultore della filosofia vista come esercizio puramente teoretico e speculativo. Che ha infatti a che vedere la 'magia' con la 'filosofia': sembrerebbe proprio un ossimoro, un tentativo di comporre l'incomponibile e richiama alla mente più o meno infausti tentativi del passato, quando si è cercato di mettere insieme idealismo e magismo (come nelle note opere di un cultore di scienze esoteriche ed affini quale Julius Evola). E poi non è la "filosofia magica" qualcosa che è stato definitivamente sconfitto ed è defunta con la nascita della scienza moderna, quando i maghi hanno avuto la loro ultima florida stagione nel Rinascimento italiano? E poi che cosa ha che fare con la 'magia' un serio studioso di antichità classiche, esperto in accurati studi storiografici e certamente attento all'eredità storica della filosofia nata con la grecità?

Roberto Radice, docente di storia della filosofia classica alla Cattolica di Milano nonché autore di importanti e apprezzate opere di storiografia filosofica oltre che di traduzione e cura di testi antichi (come la *Repubblica* di Platone, le *Enneadi* di Plotino, i testi degli Stoici in 4 voll., e molto altro ancora) ha forse non a caso intitolato il suo lavoro *Magica filosofia*, cambiando l'ordine dei fattori; ma in questo caso il risultato sembra che cambi, in quando tale inversione viene a significare in sostanza quello che per lui è tutto sommato l'ordine naturale delle cose: prima la magia e quindi la filosofia, a segnare in quest'ultima il superamento e l'inveramento della prima; la primogenitura di magia e religione, infatti, affonda nei nostri paleolitici antenati che, coi loro disegni rupestri nel fondo delle grotte, intuirono l'omogeneità e solidarietà del tutto e pensarono di poterlo influenzare, in ciò incoraggiati dalla trance che artificialmente o naturalmente si procuravano (in una interpretazione neurologica che però viene dall'autore solo abbozzata, più indicata che analiticamente sviluppata). Ma la similitudine che era alla base della magia incontrò in seguito il mondo della religione e poi l'uomo teoretico che elaborò il principio del simile col simile e dell'unità del tutto, con la conseguenza che «la filosofia non ha fatto altro che colonizzare un "inframondo", della cui esistenza già si sapeva e si faceva esperienza da tempi immemori» (p. 149).

Questa è la chiave complessiva che giustifica il lavoro; ma bisogna aggiungere ancora che esso non viene fuori come la bizzarria di uno studioso che ha poco di serio da fare, come una sorta di passatempo domenicale di chi è stanco di zappare sempre nel medesimo orto. Esso piuttosto si inserisce in quella "riscoperta" dell'aspetto irrazionale della cultura greca che ha visto come massimi protagonisti Francis M.

123

Cornford che già agli inizi del secolo scorso aveva reso più stretti i nessi tra pensiero religioso-mitico e filosofia (è del 1912 il suo *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, poi ripreso e ampliato nel 1952 con *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*), con ciò andando in controtendenza rispetto alla celebre contrapposizione successivamente affermatasi che invece sposava una visione caratterizzata da frattura e discontinuità tra *mythos* e *logos*, così come già nel titolo indicava la celebre opera di Wilhelm Nestle (*Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, 1940). Su questa stessa linea sta tutta una storiografia che ha avuto i suoi maggiori rappresentanti in grandi figure di studiosi dell'antica cultura e filosofia greca (come ad esempio, per il settore più propriamente filosofico, B. Snell, W.K.C. Guthrie, G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Frede, J. Barnes). Ma è con l'opera *I greci e l'irrazionale* di E.R. Dodds, del 1951, ad aversi la vera e propria svolta: per chi fosse stato allevato nell'ammirazione della razionalità greca, nella celebrazione della sua funzione civilizzatrice e illuminatrice, costituiva un'autentica rivelazione scoprire le influenze sciamaniche su Pitagora o Empedocle o constatare l'importanza del lato oscuro e irrazionale del mondo greco, che non si poteva riassumere nelle sole figure degli eroi della filosofia e della letteratura. Si delineava nella cultura greca l'esistenza di un duplice modo di accedere al reale, di interagire con esso, di "addomesticarlo" e in un certo qual modo renderlo inoffensivo o propizio: quello consegnato al mito e alle pratiche misteriche e sapienziali o sciamaniche appartenenti al "conglomerato ereditario" di cui parla Dodds; e quello che aveva origine con il disincagliamento e la autonomizzazione del *logos*, all'origine della filosofia e della razionalità così come ancora oggi la conosciamo, pratichiamo e celebriamo. Da allora in poi il lato "oscuro" della ragione – ciò che veniva confinato nell'occulto o nell'esoterismo e che veniva accuratamente espunto da ogni trattazione rispettabile della storia della filosofia – trova piena legittimità negli studi accademici e molti altri studiosi si avventurano su questa strada con risultati più o meno controversi (basti citare su tutti quelli di Peter Kingsley su *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, del 1995).

Di tutto questo retroterra culturale ovviamente Radice ha fatto tesoro e nella sua opera ci offre una valida e utile sinossi della filosofia greca – dai primi pensatori e maghi sino a giungere al confronto tra il neoplatonismo di Giamblico e Proclo e il cristianesimo) – vista nei suoi rapporti con la magia e le pratiche misteriche: scorrono sotto i nostri occhi curiosi le figure di maghi/sciamani e filosofi come Empedocle, Pitagora, o movimenti enigmatici ma estremamente importanti come l'Orfismo, o altri che ebbero un rapporto più ambivalente nei confronti di questo "inframondo" occulto – come Eraclito e lo stesso Platone, che è uno snodo fondamentale in questa vicenda – o ancora chi invece fu

aspro avversario di maghi e indovini, come Senofane e Ippocrate, per giungere infine alla filosofia post-aristotelica con gli Stoici, Plotino e il neoplatonismo tardo, che fu un vero e proprio incubatore delle scienze dell'occulto con la sua teurgia. Importanti le scansioni interne che stabilisce Radice, innanzi tutto quella rappresentata dal neoplatonismo che ha perseguito la frattura platonica tra sensibile e soprasensibile intendendo la possibilità di operare sul mondo non all'interno della consonanza di parti e per mezzo di simpatie, ma grazie alla possibilità dell'anima di ascendere ai piani superiori dell'essere e da lì, indiandosi, assumere la forza teurgica di intervenire anche sul mondo.

Ma in un libro che meriterebbe una analisi più accurata di quella qui possibile due aspetti sembrano, a mio avviso, degni di nota: il primo, assai distante dalla mentalità odierna, consistente nella pervasività e continuità delle pratiche magiche che mai da nessun filosofo vennero negate, ma diversamente interpretate come effetto di differenti modi di agire e di tipologie di agenti (demoni negativi o positivi), aspetto che anche nel Cristianesimo è presente, facendo esso solo la differenza tra l'azione dei demoni cattivi dei pagani e l'azione del Dio buono dei cristiani. Il secondo aspetto – e qui sta l'osservazione da avvocato del diavolo – consistente nella domanda che Radice si pone in merito a Pitagora e alla quale non sembra si dia una risposta adeguata: «[...] come è possibile che mito e *logos*, credenza superstiziosa e scienza matematica potessero convivere nella mente di un sol uomo? Pitagora fu matematico o sciamano, guru o scienziato?» (p. 70). Ed invero questa è una domanda che non può essere confinata solo al caso di Pitagora e a tutti gli altri casi da Radice esaminati, ma vale anche per la storia del pensiero successivo, che conosce eminenti figure di scienziati e matematici ad un tempo austeri studiosi della natura e coltivatori di una “notturna” filosofia alchemica o esoterica, come ad es. Newton (ma molti altri casi dello stesso genere potrebbero essere citati). Una domanda cui non può essere data una risposta se non si inserisce tale problematica all'interno di quello che è stato il ruolo e il posto del cosiddetto esoterismo lungo tutta la cultura europea (e non solo), sino ad arrivare al moderno New Age (così come fatto nella scuola di Amsterdam, il cui fondatore è Wouter J. Hanegraaff, del quale vedi l'articolo in questo numero). Radice – da storico attento ai confini disciplinari e alle pratiche specialistiche – non si spinge ovviamente oltre il campo di sua competenza; resta così inesausta la domanda del senso complessivo di questa stretta interconnessione, di questa esistenza di due linguaggi, che non sono solo una peculiarità dei filosofi arcaici (cfr. p. 76), ma hanno una valenza di carattere più generale, finendo per intersecare la questione di quel che sembra essere il carattere bifronte e complementare della personalità umana.

MAYERÀ, Gustavo, *La scienza islamica delle lettere*, Cosenza, Irfan, 2018, pp. 115.

La scienza islamica tradizionale delle lettere, seppure non conosciuta e studiata come quella ebraica, presenta diversi motivi di curiosità, sia per chi sia interessato a un quadro generale sugli usi simbolici tradizionali degli alfabeti, sia per chi sia interessato alla cultura araba, in generale e nei suoi aspetti esoterici (legati alla tradizione sufi, e non solo). L'autore, allievo di Alberto Ventura e membro del laboratorio di Studio "Occhiali" sulla cultura islamica nel Mediterraneo, è attratto soprattutto da questo secondo aspetto, ma non trascura quello più propriamente linguistico-simbolico.

126 Naturalmente, i due aspetti sono intimamente legati, e nella civiltà araba forse più che in ogni altra. È bene ricordare, a tal proposito, come il legame tra il Corano e la lingua araba segna una differenza forte, per esempio, con la Bibbia, la cui scansione cronologica è anche una scansione linguistica (dall'ebraico all'aramaico al greco), sicché si potrebbe dire che il destino della traduzione come lingua d'Europa è iscritto già nella poliglossia della Bibbia, e da lì nel lavoro dei LXX, di Girolamo e di Lutero – laddove la redazione del Corano è concentrata nel tempo e monolingue (e l'espansione dell'arabo coincide storicamente con l'espansione dell'Islam). In effetti, Allah fa di Mohammad l'ultimo dei profeti e il primo dei fedeli *insegnandogli a scrivere*. La voce e la scrittura sono dunque *ierofania*, manifestazione del sacro, e per la cultura araba non vi è che manifestazione linguistica.

La scienza delle lettere è detta *al-simiyā'*, e va vista in parallelo con la quasi-omofonica alchimia (*al-kimiyā'*) nel novero delle scienze tradizionali. Mayerà è molto attento a distinguere il carattere delle scienze tradizionali da quello delle scienze moderne: nel primo caso, infatti, uno studio che non faccia riferimento alla dimensione del sacro, e che non sfoci, da una parte, in una sorta di cosmologia (attraverso il parallelo tra macrocosmo e microcosmo) e, dall'altra, in un riflesso propriamente sapienziale (sicché *essere un uomo migliore* non è l'ultimo degli scopi per chi si rivolge a studi tradizionali), è semplicemente impensabile. È evidente, dunque, che un paragone con la moderna linguistica sarebbe fuori luogo – sia per il fatto che questi aspetti mancano (e spesso sono consapevolmente scartati) nelle scienze moderne, sia perché molte parti della linguistica attuale (anzitutto la fonetica) sono sostanzialmente assenti (o hanno una forma *molto* diversa – basti pensare al ruolo della *dikr*, la ripetizione dei nomi divini, *cfr* pp. 8-10 e *passim*) nelle scienze tradizionali delle lettere.

Il testo si compone di quattro parti: nella prima vengono poste le premesse generali della scienza (alcune delle quali abbiamo appena ricordato); nel secondo è trattata la "preistoria" della *simiyā'* (che conta, tra l'altro, un trattato di Avicenna sulle "lettere isolate" nelle sure del Corano); il terzo, più corposo, è dedicato alla "storia" vera e propria (e la

parte del leone la fa – come accade in genere per l'esoterismo islamico - Ibn' Arabi, il "maestro massimo", vissuto a cavallo tra XII e XIII secolo, nato in Andalusia e morto in Siria, dopo essere passato per l'Africa del nord); infine, il quarto è una sorta di appendice moderna, dedicata alla figura di al-'Alawī, su cui vengono fornite informazioni anche biografiche, per recuperare una figura parzialmente dimenticata che testimonia, però, della continuità della tradizione. Chiude il volume una piccola sezione dedicata agli apparati, con tavole, indici e bibliografia.

Per considerare gli aspetti più tecnici della *sīmiyā*, possiamo partire dal fatto che le principali dimensioni che caricano un alfabeto di un valore simbolico sono quattro: a) la possibilità di una disposizione non lineare, ma bi- o multidimensionale, atta a tracciare uno schema cosmologico attinente al micro- e/o al macrocosmo (è il caso, per esempio, dello schema cosmologico delle rune o dell'albero delle Se-firoth); b) la possibilità di scomporre i grafemi/lettere in elementi che li compongono, e che istituiscono possibilità di correlazione (ed eventualmente di passaggio) dall'uno all'altro; c) il riferimento originario delle lettere singole a un'entità, che non va vista come referente fisico, ma piuttosto come matrice simbolica (p. es., nell'alfabeto ebraico, *beth* è la casa); d) il numero delle lettere che compongono un alfabeto (che è un numero sacro: p. es. nell'alfabeto arabo è $28 = 7 \times 4$) e il valore numerico ad esse assegnato (e qui, naturalmente, l'esempio principe è quello della numerologia cabalistica).

127

Queste dimensioni sono tutte presenti nell'alfabeto arabo, ma quelle più trattate nel testo sono la seconda e la quarta. Quanto alla scomposizione degli elementi, si può dire che quest'alfabeto è particolarmente ricco, da questo punto di vista, proprio *perché* è *povero*, costruito com'è sulla base di un inventario circoscritto di caratteri: il punto e la linea, l'opposizione tra linea retta e curva, quella tra curva aperta e chiusa, e la possibilità di andare sopra o sotto il rigo. Quanto invece alla numerologia, bisogna dire che, seppure noi siamo abituati (e giustamente) a considerare un dono della civiltà araba il poter disporre di una serie di cifre per i numeri distinte dai grafemi con cui segniamo le lettere, anche alle lettere arabe (come a quelle dell'alfabeto latino e greco, e ancor più a quelle dell'alfabeto ebraico) è tradizionalmente assegnato un valore numerico, che permette una valutazione ulteriore tanto degli elementi simboli quanto del loro combinarsi in parole.

L'autore fornisce diverse analisi, tra cui quella del nome di *Allah* (che contiene i quattro elementi nelle lettere che lo compongono, *cf* p. 66), quella sul rapporto tra *alif* e *nun* (e sul modo in cui questa lettera, che simboleggia l'uomo, permette di arrivare alla parola *azal*, eternità – come dire che l'eternità è iscritta nell'uomo, per chi sa leggerla: *cf* pp. 72 sgg.), e infine quella sulle lettere isolate che aprono la sura "della vacca", le quali descrivono in qualche modo la discesa e la manifestazione del sacro nel mondo fisico (*cf* pp. 76 sgg.).

Interessante (e per alcuni, forse, inaspettato) è il riferimento costante al simbolismo della croce e alla figura di Cristo, il quale è per l'Islam uno dei profeti (sebbene non l'ultimo), la cui essenza *verbale* viene ulteriormente radicalizzata rispetto alla lezione giovannea.

Questi pochi accenni dovrebbero bastare a farci comprendere come non si tratta semplicemente di recuperare nozionisticamente curiosità erudite, ma di porre elementi il cui interesse non è limitato alla cultura araba e ai suoi aspetti esoterici e sapienziali, ma si allarga a una considerazione più ampia del rapporto tra uomo e linguaggio, visto insieme come manifestazione del mondo e porta d'accesso a una dimensione ultramondana (che può, se non *dire*, in qualche modo racchiudere e rendere implicita).

EMANUELE FADDA