

MONDI IN GUERRA
L'INEVITABILE E NECESSARIA INIMICIZIA
TRA RAGIONE E ANTI-RAGIONE*

Francesco Coniglione

Abstract

Historically, two distinct realms have found themselves in opposition: the domain of clear scientific rationality, positioning itself as the successor to the Greek concept of logos – the world; and the domain of anti-logos, a repository for knowledge relegated to the fringes of rational understanding, commonly termed “esotericism,” – the world. These two realms have been locked in a fierce conflict. However, a shift in perspective towards the knowledge encompassed by world, particularly within the field of anthropology, has gradually taken hold. This perspective no longer dismisses such knowledge as mere refuse to be discarded but recognizes it as a vital and complementary component of the human condition. The latest advancements in neuroscience have elucidated that these differences can largely be attributed to the modular structure of the human mind and the functional disparities between the left and right brain hemispheres. This insight suggests the possibility of reconciling what was once deemed an insurmountable divide, through an appreciation of the roles these two worlds play both in human evolutionary history and in the typical operations of the human psyche.

5

Keywords: Rationality, Esotericism, hemispherical differences.

Non vi sono dubbi che esiste un ambito del discorso umano e dell'interesse latamente cognitivo che è stato sempre accolto con diffidenza e sufficienza negli ambienti della cultura ufficiale, inseriti nelle accademie e nelle università, almeno a partire dai tempi della rivoluzione scientifica. È questo un “mondo a parte” che oc-

* Si riprende qui in parte, in sintesi e con rilevanti modifiche, quanto pubblicato in «'Rejected Knowledge' and the Tradition of Reason. A few Hints on their Necessary and Inextricable Link», in *Reason and no-reason from ancient philosophy to neurosciences*, ed. by L.R. Cardullo and F. Coniglione, Academia Verlag, Sankt Augustin 2017, pp. 211-231.

cupa uno sterminato territorio e il cui declino è stato interpretato come un trionfo della ragione occidentale moderna, una ripresa della più nobile stagione del *logos* greco, un giusto ritrarsi tra il chiaroscuro della superstizione, di pratiche e credenze ritenute del tutto prive di fondamento, la cui emarginazione è stata vista come il necessario viatico per l'affermarsi della razionalità scientifica.

6 E tuttavia questo mondo chiaroscurale, a cui si contrappone quello della chiara e luminosa razionalità scientifica, continua ad esercitare un incoercibile fascino; esso ha riempito e ancora riempie intere biblioteche, scaffali zeppi nelle librerie, più di ogni altra disciplina "scientifica", con schiere numerose che lo hanno praticato e che continuano a credere in esso; persone che nella vita normale di ogni giorno esercitano pienamente il loro intelletto, si occupano di questioni del tutto razionali, professano persino attività di ricerca scientifica in campi in cui il *logos* occidentale ha dato le migliori prove di sé, come le scienze fisiche, la logica o la matematica. Questo mondo viene di solito racchiuso all'interno di un termine generico e a volte equivoco come quello di "esoterismo", termine che una consolidata storiografia ha concepito come un «cestino dell'immondizia della conoscenza rifiutata» (Hanegraaff 2012: 127), in cui vengono collocate tutte le superstizioni e le idee balzane che l'umanità ha prodotto nel corso del suo lungo cammino verso il rischiaramento razionale. Questa "conoscenza rifiutata" (Webb 1989; 1990; Hanegraaff 2005: 226 ss.) è un deposito dove «abbiamo accatastato tutto ciò che non vogliamo accettare perché troppo differente dall'immagine ideale che abbiamo di noi stessi e dai nostri adorati valori» (Hanegraaff 2012b: vii).

È un atteggiamento di disprezzo che si è riverberato con particolare evidenza nello studio della storia della cultura e della filosofia, che è stata intesa essenzialmente come "occidentale", retta da una comune e ben identificabile linea di continuità, alimentando quello che è stato definito da Richard King il "mito della omogeneità culturale": ad una ben chiara "essenza" della filosofia occidentale – ottenuta espungendo tutto ciò che è sembrato eterogeneo ad essa – ha fatto da contraltare una analoga ed assimilante essenza della filosofia indiana, o addirittura orientale, e quindi l'idea che fosse possibile costruire una storia lineare e priva di sostanziali rotture (King 1999: 8). Si è di conseguenza definita la stessa identità dell'umanità europea ed occidentale in contrapposizione a quelle di altri popoli e per

contrasto con tutto ciò che si è ritenuto “altro”, con ciò stesso edificando un modello di razionalità ritenuto pietra di paragone per ogni altra forma di riflessione o concettualizzazione sul mondo. E data la circostanza che gran parte di questa immagine di “ratio” è stata edificata nel mondo classico, ne è conseguita una sorta di tacita censura verso tutto ciò che è fuoriuscito dai confini segnati dal *logos* greco e dal modo in cui è stata intesa la filosofia dai suoi padri fondatori.

È avvenuto un sistematico, tacito e spesso involontario oblio di tutti quegli aspetti che, alla luce dei modelli di conoscenza dominanti, venivano ritenuti sprovvisti di qualsivoglia validità e legittimazione, sia scientifica che filosofica, ritenuti afferenti alla superstizione, al folklore, alla cultura popolare, alla mitologia e di conseguenza a ogni forma di pensiero in essa incapsulato e avente una forma espressiva di tipo narrativo piuttosto che argomentativo. Il passato della filosofia e della scienza dell'Occidente è stato costantemente visto alla luce di ciò che si è consolidato come legittima, rispettabile e consolidata conoscenza: Pitagora come matematico, Empedocle filosofo naturalista, Platone dialettico e fondatore della dottrina delle idee, la medicina ippocratica come
7
scientifica, l'astronomia di Tolomeo come indagine razionale della natura, Marsilio Ficino filosofo neoplatonico, John Dee, matematico e astronomo, Copernico iniziatore della scienza moderna con la teoria eliocentrica, Giordano Bruno difensore dell'eliocentrismo contro l'oscurantismo medievale, Galileo iniziatore del metodo scientifico, Newton creatore della scienza della meccanica moderna, e così via.

Ma la presenza di questa “materia oscura” non è qualcosa che riguardi il tempo passato, ancora avvolto da una superstizione che l'illuminismo avrebbe ben presto dissipato; non concerne solo l'antichità o i tempi moderni, quando la scienza e la sua razionalità non avevano ancora dispiegato la loro potenza. È un affare che interessa anche l'età contemporanea: quanti rispettabili scienziati e matematici non sarebbero pronti a giurare sui miracoli di padre Pio o sull'esistenza di angeli e démoni? Non concerne solo le persone e la cultura alta, ma anche vere e proprie pratiche culturali e cognitive diffuse in ampi strati della popolazione: quanti non sono pronti ad affidarsi alla medicina popolare, all'omeopatia o ad altre pratiche spesso messe in atto da guaritori e ciarlatani, a preferenza della medicina scientifica, oggi come ai tempi in cui quest'ultima è stata fondata con Ippocrate?

Questo sistematico occultamento – che ha delle motivazioni assai profonde nel mondo occidentale e innanzi tutto risente della “grande narrativa polemica” portata avanti dalla religione istituzionalizzata e dalla stagione della caccia alle streghe (Hanegraaff 2005: 225-54) – ha fatto derubricare tutto questo campo di interesse a mera e inevitabile scoria prodotta dalla conoscenza nel suo progredire, a inevitabile attrito e dissipazione di energia generati dall’avanzare del progresso. Il razionalismo conseguente alla rivoluzione scientifica dell’età moderna ha poi contribuito a precipitare un intero settore di pratiche sapienziali in un una sorta di oscuro sotterraneo della coscienza europea (per usare l’espressione di Möller & Howe 1986), in una corrente carsica che a volte si manifesta in superficie contestando la cultura ufficiale, a volte si rivela e si esprime all’interno di pensatori e scienziati “rispettabili” come una sorta di tic della ragione, immediatamente e opportunamente isolato e messo in quarantena dalla storiografia ufficiale, che lo ha sempre inteso come frutto di debolezze umane e come la conseguenza di cedimenti psicologici. Un intero mondo si è inabissato a favore di un altro che invece sembra calcare da solo e incontrastato le scene della storia e del progresso umano.

1. *La riabilitazione della “conoscenza rifiutata”*

È possibile intravedere una strada possibile per percorrere questi territori senza farsi catturare dalle numerose trappole concettuali in essi contenute?

Nel secondo dopoguerra, il classico libro di E.R. Dodds, *I greci e l'irrazionale* (1969), ha avuto l’effetto di uno shock culturale per chi fosse stato allevato nell’ammirazione della razionalità greca. È stata un’autentica rivelazione scoprire le influenze sciamaniche su Pitagora o Empedocle oppure constatare l’importanza del lato oscuro e irrazionale del mondo greco, che non si poteva tutto riassumere nelle figure degli eroi della filosofia e della letteratura. Dalla lettura di questo fondamentale studio è sembrato emergere l’idea che nella cultura greca sia esistito un duplice modo di accedere al reale: quello che era consegnato al mito e alle pratiche misteriche, sapienziali o sciamaniche appartenenti al “conglomerato ereditario” (per utilizzare le parole di Dodds) e quello che aveva origine con l’autonomizzazione

del *logos*, da cui scaturiva la filosofia e la razionalità così come ancora oggi le conosciamo e pratichiamo.

L'impostazione e la via indicata da Dodds ha poi avuto un seguito con una nuova attenzione storiografica ai temi propri della "conoscenza rifiutata", che è passata attraverso una serie di studiosi, pionieri e spesso incompresi, sino a insediarsi in sedi accademiche e ricevere un riconoscimento da parte degli specialisti. Il senso di questa ripresa accademica lo si può trovare nelle parole di Gershom Scholem: per scalare la montagna della Sapienza è necessario attraversare la nebbiosa valle della storia, al costo di correre il rischio di essere invischiati nella nebbia e di morire di "professorite". Ma è un rischio che si deve correre, che richiede sacrificio; ma «non v'è alternativa alla necessità della critica storica e di una storiografia critica» (Scholem 1937: 75).

In Scholem e negli altri studiosi di questi saperi di confine la convivenza di filologia storica e dimensione esoterica è possibile solo a condizione che i due campi siano nettamente distinti: se la storia e l'accertamento critico di fonti e dottrine, testimoniate nei manufatti degli uomini (libri, monumenti, teorie, narrazioni), devono essere scientificamente praticati, con tutte le cautele della scienza filologica, tuttavia la dimensione esoterica si sottrae a queste costrizioni razionalistiche e positive per costituire una dimensione del tutto interiore, cui si perviene mediante una meditazione e una iniziazione avente natura spirituale. E però questa scissione apre la strada alla legittimazione dello studio storico, cioè alla possibilità di affrontare il grande "mondo a parte" della "conoscenza rifiutata" con una nuova attenzione, lasciando poi ampio spazio alla reinterpretazione interiore ed esoterica del materiale messo a disposizione. Ma una cosa emerge: l'impossibilità di confondere i due piani e di scambiare, ad es., le proprie fantasie per certezze storicamente attestate o leggere queste ultime sovrapponendovi interpretazioni completamente acontestuali, facendo dire ad autori o testi cose che sono del tutto al di fuori di ciò che l'epoca, la cultura e lo "spirito del tempo" avrebbero consentito.

Se è vero che magia e scienze esoteriche hanno giocato un ruolo importante nella nascita della scienza – come viene diagnosticato a seguito dell'opera pionieristica di Frances A. Yates su Giordano Bruno e la tradizione ermetica (Yates 1964) – allora esse possono legittimamente costituire un ambito di studi serio e importante per comprendere la stessa rivoluzione scientifica

e il suo affermarsi nella cultura europea. Un mondo dimenticato è così riportato alla luce e per la prima volta giunge all'attenzione di studiosi accademici che sinora lo avevano ignorato. Avvenne così che molti storici della scienza cominciarono a prestare attenzione ad aspetti prima misconosciuti o relegati solo nell'ambito della psicologia individuale, delle aberrazioni o abbagli a cui anche le menti più eccelse non sanno sottrarsi. La riscoperta degli interessi occulti e alchemici di Newton ne è stato un esempio clamoroso (Dobbs 1991).

Gli effetti andarono ben oltre la stretta cerchia degli studiosi: per la prima volta, grazie agli studi della Yates e di altri che ne calcarono le orme, veniva presentato ad un vasto pubblico profano un mondo diverso, una nuova costellazione di idee, che

incoraggiò un misticismo su scala mondiale consonante con una scienza "incantata" e olistica che guardava alla natura come una totalità organica, vivente, permeata da forze ed energie invisibili; e che rifletteva una prospettiva che guardava in avanti, fiduciosa, ottimistica, che esaltava le potenzialità umane a operare nel mondo e a creare una società più bella, migliore e armoniosa. (Hanegraaff 2012c, p. 327).

IO

Sono insomma poste le basi per quella rinascita dell'esoterismo che ha avuto nel New Age la sua dimensione più popolare, ma che ha interessato anche la scienza (basti pensare all'opera di Fritjof Capra 1975), indirizzandola verso una visione della natura non più riduzionista e meccanicistica, ma aperta a quel senso della totalità vivente che è una delle caratteristiche più significative dell'ermetismo rinascimentale riscoperto dalla Yates, ma anche da studiosi come Paul Oskar Kristeller (1956) o Eugenio Garin (1954).

Intanto anche il clima è cambiato: lo sviluppo di una maggiore attenzione agli studi transdisciplinari e interdisciplinari, che esplorano gli interstizi che di solito separano le diverse discipline e che quindi le travalicano, favorisce una maggiore libertà degli studi accademici, liberandoli da strette discipline troppo vincolanti (Versluis 2007: 6-7). È in questa luce che vengono condotte le ricerche di Antoine Faivre, il primo studioso a tenere una cattedra di storia dell'esoterismo occidentale in Europa, alla Sorbona. Nel suo volumetto del 1992 *L'ésotérisme* Faivre fornisce per la prima volta un panorama completo e as-

sai documentato dell'argomento, dalla prima età moderna sino all'età contemporanea. In esso Faivre propone una propria caratterizzazione dell'esoterismo, intendendolo come "forma di pensiero" di tipo analogico (Faivre, 1994: 10-15; 2012: 19-21). Molti altri studiosi hanno contribuito a questa "urbanizzazione" del pensiero esoterico – come Nicholas Goodrick-Clarke, Arthur Versluis, Kocku von Stuckrad e così via – ma in particolare ha assunto un ruolo significativo negli ultimi decenni la scuola olandese di Amsterdam dove è stata istituita la "Foundation Chair of History of Hermetic Philosophy and Related Currents" per la quale viene nominato come titolare nel luglio 1999 Wouter J. Hanegraaff, noto per i suoi studi e per il fatto che stava lavorando, in collaborazione con A. Faivre, R. van den Broek e J.-P. Brach, alla redazione del fondamentale *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (in due volumi, uscito nel 2005). La scuola iniziata da Hanegraaff, con le sue numerose pubblicazioni ha fatto sì che lo studio dell'esoterismo occidentale diventasse una presenza normale e non più sospetta nel panorama degli studi accademici internazionali, con riviste *peer-reviewed*, serie di monografie, congressi e programmi di insegnamento.

II

Possiamo ormai affermare che, per quanto riguarda il mondo accademico, la situazione è radicalmente cambiata rispetto a quella in cui lo studio dell'esoterismo era coltivato solo da un gruppo di studiosi appassionati, sparpagliati nelle diverse università e sotto etichette "mimetizzanti". Oggi vi sono tre università nelle quali lo studio dell'esoterismo viene sistematicamente praticato, con delle cattedre ad esso specificatamente intitolate: l'università della Sorbona, l'università di Exeter e quella di Amsterdam; e queste due ultime prevedono un percorso educativo a livello di master. La conferenza della *European Society for the Study of Western Esotericism*, organizzata a Tubinga nel 2007, è stata una sorta di evento che ha sancito definitivamente l'autorevolezza di tale campo di studi, come ricorda Hanegraaff (2012c: 23).

Non ci dilunghiamo qui ulteriormente nello esporre le vicende dell'affermazione di questo campo di ricerche in altri contesti e centri (su ciò il capitolo conclusivo di Hanegraaff 2012c), giacché quanto detto basta se non a superare del tutto la tipica diffidenza razionalistica, almeno a dare legittimità a domande non più eludibili: come è possibile che si vengano a realizzare di fatto due approcci cognitivi molto diversi nella stessa specie umana, quello razionalistico e quello esoterico? Come mai nell'uomo

come specie e spesse volte anche nel singolo studioso, coesistono tali due tipologie di atteggiamenti nei confronti del mondo? A quali esigenze esse rispondono, forse a quelle consuete della “ragione” e del “cuore”? Oppure hanno un significato più profondo, che si insedia nella stessa storia evolutiva dell’uomo e può costituire una chiave per spiegare alcuni aspetti della cultura e della esperienza umana in tempi e luoghi diversi?

12 Sono due mondi che si confrontano: il mondo₁, che possiamo in breve definire quello dell’esoterismo (ma che comprende in sé tutte le discipline e le dottrine che fanno parte della “conoscenza rifiutata”, come magia, astrologia, occultismo, misticismo e vari altri “saperi” di questo tipo); e il mondo₂, ovvero quello della conoscenza, che ha celebrato nella scienza i suoi più luminosi fasti e che è ritenuta da gran parte dell’umanità e degli studiosi la sua più accreditata rappresentante. Due mondi che hanno per lo più intessuto rapporti di inimicizia, con periodi storici di relativa prevalenza dell’uno sull’altro e di scomparsa sottotraccia dell’avversario. Sembra oggi che il chiaro mondo₂ della razionalità scientifica abbia avuto una definitiva prevalenza; e nondimeno ancora l’altro mondo non ha deposto le armi e cerca di rivendicare una propria dignità e persino indispensabilità. Forse è venuto il momento di tentare una spiegazione di tale conflittuale relazione e della sua persistenza, anche nel mondo contemporaneo.

2. *Quel che ci dice il mondo₁*

Alle domande prima formulate possiamo rispondere facendo tesoro dell’interpretazione di Faivre dell’esoterismo come “forma di pensiero”; si evita così di concepire l’esoterismo come uno stock di dottrine risalenti alla notte dei tempi e che si sono diversamente presentate in luoghi e tempi disparati, incarnandosi in figure di pensatori che in un modo o nell’altro si sono collocati al suo interno. Sarebbe dunque fuorviante intendere l’esoterismo in un modo che può dirsi “sostantivo”, privilegiando piuttosto una sua concezione prevalentemente simbolica simbolica (von Stuckrad 2005), che mira a marcare non la *sostanza materiale*, contenutistica, delle affermazioni da esso fatte nelle varie correnti che lo rappresentano, assunte nel loro modo *descrittivo*, ma la *funzione* da esse assunta nell’eco-

nomia complessiva del pensiero umano e per la personalità totale dell'uomo, inteso in modo *olistico* e quindi senza trascurare né il suo aspetto razionale né quello emotivo-sentimentale. In questo caso, il problema fondamentale quando si studia il mondo, con tutte le sue varie articolazioni interne, non consiste tanto nel giungere a identificare in modo univoco quale sia il suo *oggetto*, ma nell'intendere il *modo* in cui esso, comunque lo si identifichi, viene *pensato*. Come ha anche sostenuto Pierre Riffard (1998: 3), è importante porsi la domanda: «Un esoterico pensa forse come uno scienziato, un filosofo o un poeta?». Bisogna cioè interrogarsi sulla “logica” del pensiero esoterico, senza lasciarsi catturare dalle sue dottrine, dagli oggetti che egli pensa di scoprire e di cui ritiene di avere conoscenza. Si tratta, insomma, di intendere l'esoterismo – o meglio le varie dottrine che ne fanno parte – soprattutto per la loro *funzione anagogica*; e questa non può che puntare a un percorso di elevazione al Sé e alla Totalità, così raggiungendo «la pienezza, la perfezione e la piena armonia con il cosmo». Da questo punto di vista ha poco senso parlare di dottrine che, ad es., attingono ad una “Fonte primordiale di conoscenza”, ad un “Tradizione” (Sedgwick 2004), intese come un *corpus* di saperi di tipo “positivo”, che hanno il loro valore per ciò che dicono e che di volta in volta i diversi autori immaginano con le più fantastiche entità e le più diverse relazioni tra loro, con il mondo e gli uomini, una ricca antologia delle quali è contenuta nel romanzo di Umberto Eco, *Il pendolo di Foucault* (al quale tuttavia sfugge il significato più profondo di tale straordinaria efflorescenza di teorie, entità, demoni, angeli e così via). Un sapere risalente alla notte dei tempi, addirittura a Noè, ai misteri greci, alla romanità e così via, inventando e fantasticando i più improbabili collegamenti e rendendolo così oggetto di ridicolo (Bonvecchio 2007: 209-10).

Se teniamo ferma questa caratterizzazione del pensiero esoterico, non è difficile rendersi conto che esso è una modalità particolare in cui si esprime un atteggiamento della psiche umana che ha trovato diverse forme e incarnazioni e che – non a caso – abbiamo visto da Dodds essere individuato sin dalle origini della nostra civiltà, quando il pensiero razionale – il *logos* – si disincagliava da quello mitico legato al “conglomerato ereditario”, che si esprimeva nelle varie forme tradizionali di accesso al sacro: narrazioni mitiche, misteri, cerimonie, ma anche magia, astrologia, teurgia e così via. Il venir meno dell'idea

di una transizione lineare dal mito al logo, applicata a suo tempo allo sviluppo del pensiero greco da Wilhelm Nestle (1940), non solo ha messo in crisi una consolidata ipotesi storiografica, ma ha finito per assumere la forma di una più generale discussione di carattere antropologico sull'evoluzione umana, che si espande sino a comprendere la riflessione sulle popolazioni cosiddette "primitive" o sulle culture "arcaiche" ancora esistenti nel '900. Non solo, ma essa si riverbera anche nella discussione sulla nascita della scienza moderna – la cosiddetta "rivoluzione scientifica": la strada sopra indicata, aperta da Frances Yates, ha diretto i riflettori della ricerca sull'intreccio tra tradizione magico-ermetica e nuova razionalità scientifica, affermatasi nel corso dei due secoli cruciali del '500 e '600 (Rossi 2006).

14

Non possiamo qui ripercorrere le varie tappe che hanno portato la riflessione antropologica ad abbandonare l'iniziale impostazione positivistica e riduzionista che vedeva nelle menti primitive e nei fenomeni tipici del mondo, un residuo del passato, un relitto da abbandonare al proprio destino (Coniglione 2019). Era una visione evoluzionista che vedeva nel passato e nella mentalità delle popolazioni "primitive" solo una fase anteriore al trionfo della ragione, che aveva dovuto da essa divincolarsi per passare da un modo di pensare pre-logico – secondo la caratterizzazione fornita da Lucien Lévy-Bruhl (1910) – a quello pienamente razionale e logico. È piuttosto importante cogliere l'idea che ne costituisce l'essenza, il centro focale, ma purché ci si limiti al solo aspetto fenomenologico o descrittivo, ovverosia al tentativo di delineare il *modo* diverso in cui il pensiero mitico ed esoterico si relaziona al mondo. Così piuttosto che soffermarsi sulla distinzione tra pre-logico e razionale, è importante sottolineare «che non è che il pensiero primitivo sia "irrazionale" o avesse applicato male le leggi del pensiero, ma che ha una sua caratteristica organizzazione, coerenza e razionalità. Questa organizzazione è la "legge della partecipazione"» (Tambiah 1990: 85-6; anche Greenwood 2009: 25-6, 29-43). Esso – come puntualizza Jean-Pierre Vernant – è «interamente dominato dall'affettività, ignaro del principio di non-contraddizione, insensibile alle sequenze causali, scarsamente in grado di distinguere il soggetto dall'oggetto, governato da una legge di partecipazione che assimila tra loro le cose più diverse» (1979: 357). Un analogo discorso può esser fatto per l'opera di Nestle, la cui residua validità può essere apprezzata a condizione che non si vada oltre la sua affermazione secondo la

quale *mythos* e *logos* «sono i due poli tra cui oscilla la vita intellettuale dell'uomo. L'immaginazione mitica e il pensiero logico sono opposti. La prima è – involontariamente e a partire dall'inconscio che crea e modella – pittorica, il secondo – che divide e collega deliberatamente e consapevolmente – è concettuale» (Nestle 1940: 1).

Giungiamo così al cuore del nostro problema: una volta abbandonata la pregressa idea di un passaggio dal meno al più e di un necessario sviluppo teleologico, resta in piedi il “nocciolo duro” di tali riflessioni antropologiche: esistono due mentalità i cui meccanismi di percezione e “concettualizzazione” del reale sono radicalmente diversi, quella impropriamente definita “primitiva” o “arcaica”, della quale sono espressione i territori compresi nel mondo₁, e quella incarnatasi nel pensiero occidentale, essenzialmente logico-operativo, tipica del mondo₂. È quindi per noi secondaria la domanda sulla genesi o sulle motivazioni che hanno dato luogo ai vari racconti mitici: se essi siano o meno connessi ai grandi eventi della vita e alle sue necessità (come ha sostenuto Malinowski 1948); alle più importanti crisi esistenziali a cui i singoli individui o intere comunità possono andare incontro e addirittura se essi possano essere considerati “veri”, attribuendo a tale termine lo stesso significato e il medesimo uso posseduti nel contesto del pensiero scientifico occidentale (De Martino 1948). Interessa piuttosto il *modo* in cui tali racconti mitici – e tutto ciò che per questo aspetto è ad essi assimilabile, come magia, stregoneria, sciamanismo e quanto entra a far parte dell'universo dell'esoterismo – vengono presentati, la loro *forma*. Anche le ricerche di uno strutturalista – e quindi tendenzialmente “scientista” – quale è Claude Lévi-Strauss vanno nella stessa direzione, con una sostanziale riabilitazione del pensiero dei “primitivi”, del quale lo studioso francese vuole ricercare una “logica” tutta particolare che agisce al suo interno, ne costituisce il “livello profondo”, più nascosto rispetto al livello narrativo manifesto; un modo peculiare di categorizzare l'universo diverso da quello tipico della scienza: se la prima è caratterizzata per la sua tendenza alla totalità, invece il pensiero scientifico procede passo dopo passo, cercando di fornire spiegazioni in ambiti circoscritti e limitati (Lévi-Strauss 1962).

Insomma la differenza profonda si riassume tutta nella opposizione tra approccio olistico e approccio analitico, tra una dimensione creativa e una logica discorsiva, alla quale la prima è parallela e irriducibile. Così, per Lévi-Strauss, come per

Cassirer (1962), il mito obbedisce a una “logica” propria, che non è quella della scienza, analitica e categorica, ma piuttosto sintetica, olistica, fluida e “simpatica”: si basa sul senso fondamentale e insopprimibile della “solidarietà della vita” (Cassirer 1968: 109-10), grazie al quale – aggiunge Eliade – «[l]’uomo delle società tradizionali sente l’unità fondamentale di tutti i tipi di “opere” o di “forme”, sia d’ordine biologico che psicologico o storico» (Eliade 1966: 55) e quindi sente di partecipare a un “Cosmo” in cui tutto è perfetto, pieno e armonioso - “Santo”. Come sottolinea Vernant (1979: 366), effettuando un bilancio conclusivo del dibattito sulle tesi di Lévi-Strauss, «il mito mette in gioco [...] una forma di logica che, in contrasto con la logica di non contraddizione del filosofo, possiamo chiamare logica dell’ambiguo, dell’equivoco, della polarità».

16 In fin dei conti, se è vero che la modalità di pensiero mitico non è più “primitiva” o “infantile” del pensiero razionale, tuttavia ciò non comporta un appannamento delle differenze che esistono tra il *logos* alla base del mondo₂ e quello che governa il mondo₁, una volta che tale *logos* venga inteso in senso più ampio e comprensivo di quanto fatto sino a qualche decennio fa e, ad es., non lo si vincoli al rispetto di precisi principi logici (come quello di non-contraddizione) (Popper 1940). In tale luce, parlare di una “logica del mito”, o anche di altre discipline tradizionalmente rubricate nel campo dell’irrazionale e del superstizioso (come l’astrologia, l’alchimia, la magia o le diverse scienze esoteriche), è del tutto plausibile solo a condizione che non si disconosca la differenza tra le due (o più) logiche che sono all’opera. Ne segue che le caratteristiche fenomenologiche tipiche delle manifestazioni del pensiero esoterico non possono essere rinserrate in una fase temporale antecedente al pieno dispiegamento della coscienza razionale, ma sono anche presenti nel pensiero del cosiddetto uomo “civilizzato”. Il “pensiero selvaggio” non è qualcosa che appartiene solo ai primitivi, di cui l’odierna umanità si sarebbe definitivamente liberata; esso è un pensiero che può sempre emergere in diversi periodi storici, in circostanze peculiari e in molti settori della vita sociale, così come mette in luce anche Eliade (1966: 216-27) quando parla delle “mitologie moderne” e sottolinea che «il pensiero mitico può rigettare e superare certe sue espressioni, rese desuete dalla storia, può adattarsi alle nuove condizioni sociali e alle nuove mode culturali, ma non si lascia mai estirpare» (*ivi*:

211); sicché «i miti e le immagini mitiche si ritrovano ovunque, laicizzati, degradati, travestiti: basta saperli riconoscere» (2007: 28). Lo stesso Lévy-Bruhl alla fine della sua vita è stato costretto a riconoscere che la modalità mistica e partecipante da lui individuata nella mentalità primitiva è in effetti presente anche nel moderno mondo civilizzato quale proprietà costante dello “spirito umano” (Lévy-Bruhl 1949: 89).

Il mondo₁ esibisce pertanto una struttura profonda della mente umana che è comune a “primitivi” e “civilizzati” e che di volta in volta si manifesta in forme fenomeniche diverse (miti, simboli, arte, poesia, o anche sistemi di pensiero e così via) a seconda delle diverse circostanze storiche, ambientali, sociali e in ultima istanza naturali; e sono queste ultime a conoscere quel tipico “progresso” sottolineato dal positivismo evoluzionistico e invece rigettato dagli approcci strutturalisti o “perennialisti”. Insomma, le modalità tipiche del pensiero esoterico (di cui il mito condivide le modalità espressive prima indicate) non solo non debbono essere confinate in una fase preistorica o prerazionale appartenente a una fase di sviluppo dell’umanità, intesa in senso temporale, ma non possono neanche essere concepite come un residuo, da limitare e superare, nella vita e nel modo di essere dell’uomo contemporaneo, qualcosa da recintare mediante un “cordone sanitario” che delimita la sanità dalla follia. Il pensiero esoterico non esprime una funzione subordinata o patologicamente connessa allo stato “normale” della mente, ma anzi ne è una essenziale manifestazione (Sepilli 1971: 105-6), sempre presente in ogni epoca e in ogni cultura, che ne assicura la piena funzionalità. Lo stesso può dirsi per le altre manifestazioni dell’anti-*logos*, come magia, profezie, estasi ecc., per cui riteniamo sia un errore ancora assai diffuso vedere ad es. la magia come una sorta di forma primitiva di scienza e reinterpretarla alla sua luce, e ciò anche negli osservatori più attenti e simpatetici (Luck 1985: 7-9). Inoltre il pensiero magico, in quanto scienza del concreto attenta al sensibile e al qualitativo, possiede sue categorie concettuali (analogie, corrispondenze, simboli ecc.) diverse da quelle della scienza moderna, più attenta alle strutture intellegibili e quantitative, ma niente affatto ad esse “inferiori” (Lévi-Strauss 1962: 20).

Se quanto detto ha un suo fondamento, allora, risulta plausibile l’ipotesi che la normalità della psiche umana – come anche della civiltà e della cultura – si esplica proprio grazie alla

coesistenza di approccio esoterico ed esplicazione razionale, di mondo₁ e mondo₂; ed è proprio la prima a rendere possibile l'esplicazione razionale della mente la quale, qualora ne venisse privata, entrerebbe sì nella patologia e nella anormalità: una ragione pura e senza mescolanza – ammonisce Leopardi – è «fonte immediata e per sua natura di assoluta e necessaria pazzia» (*Zibaldone*: 104). In ciò sta la perenne validità del mito greco, non solamente ascrivibile alla sua grande e indiscussa qualità letteraria che ha travalicato i millenni, ma proprio nella sua capacità di meglio esprimere, proprio grazie a tale qualità che lo distingue da ogni altra cultura, la natura funzionalmente indispensabile della immaginazione, anche in quelle società scientifiche e tecnologiche caratterizzate dalla “desacralizzazione”. Infine, l’affermazione che nell’ambito della scienza esista, e sia importante, una componente narrativa (o mitica o immaginativa e così via) e che, viceversa, anche il pensiero esoterico abbia una sua logica e quindi debba far comunque uso di argomentazioni e modi di pensiero tipicamente razionali, non fa altro che esibire l’intreccio esistente tra queste due modalità diverse di rapportarsi al reale e quindi di sottolineare ulteriormente la loro reciproca indispensabilità e implicazione; il che non significa però un loro confondersi ed identificarsi. Insomma è del tutto plausibile pensare che alla base del pensiero esoterico (e delle sue altre manifestazioni all’interno di quella che può essere definita sfera del “sacro”) vi sia una disposizione particolare della mente, una zona profonda della psiche, che si manifesta e si struttura a seconda delle condizioni culturali e sociali di ogni singola età (Rouget 1986: 11). Forse in merito, e più in generale, c’è da prendere sul serio la tesi di Eliade, per il quale «[i]l “sacro” è [...] un elemento nella struttura della coscienza, e non uno stadio nella storia della coscienza stessa» (Eliade 2006: I, 7); o, come sostiene l’ultimo Lévy-Bruhl, la logica della partecipazione «non ha bisogno di legittimazione; ma se ne vede il ruolo necessario nello spirito umano – e di conseguenza il suo ruolo nella religione, nella metafisica, nell’arte e persino nella concezione d’insieme della natura» (1949: 142). Ciò vuol dire che l’esoterismo mette in campo «un tipo di pensiero analogico che opera a fianco di quello razionale e coesiste con esso, in una sfera sua particolare» (Guidorizzi 2009: xiv).

3. *L'uomo duale e lo scontro/incontro tra due mondi*

Resta l'interrogativo su quale sia questa struttura profonda della coscienza e se l'ultimo irriducibile suo manifestarsi sia davvero la contrapposizione sacro/profano (come ritiene Eliade), oppure questa possa essere a sua volta spiegata più in profondità, come una delle tante manifestazioni di una dualità fondamentale. La rivalutazione del pensiero selvaggio e l'individuazione della esistenza di due regimi concettuali diversi, entrambi indispensabili, hanno portato Lévi-Strauss a sostenere che tali due regimi sono espressione di una logica binaria che affonda le sue radici nella natura binaria dello stesso cervello (Doniger 2009: 197-8). Anche l'antropologo Stanley J. Tambiah, approfondendo il suggerimento di Lévi-Strauss e di Lévy-Bruhl (1949: 114), parla di «due (o più) mentalità simultaneamente presenti nell'uomo» (Tambiah 1990: 92); e lo psicologo Jerome Bruner sostiene che

vi sono due modi di funzionamento cognitivo, due tipi di pensiero, ciascuno dei quali fornisce differenti vie per ordinare l'esperienza, per costruire la realtà. Essi (benché complementari) sono irriducibili l'uno all'altro, sicché gli sforzi per ridurre uno di essi all'altro o di ignorarlo a spese dell'altro finiscono inevitabilmente per non catturare la ricca diversità del pensiero. (Bruner 1986: 11).

19

È questa la via per capire l'unità fondamentale dei fenomeni religiosi accompagnata dalla loro inesauribile novità e al tempo stesso renderci conto del perché possa accadere che «anche l'esistenza più desacralizzata continui a preservare tracce di una valorizzazione religiosa del mondo» (Eliade 1959: 23, 49-50)? In fin dei conti, se così stanno le cose, anche l'atteggiamento magico verso il mondo e la mentalità mistica – caratterizzati da un approccio olistico – non sarebbero che un aspetto fondamentale e connaturato della coscienza (Greenwood 2009: 41-2 e *passim*).

Che questa non sia un'ipotesi peregrina si scorge dal convergere di tutta una serie di riflessioni e studi odierni che hanno posto a fuoco la natura duale della mente umana e che riprendono e approfondiscono, a volte implicitamente e senza averne piena consapevolezza, antiche dottrine e insegnamenti, presenti in

tutte le civiltà. Per quanto riguarda queste ultime si potrebbe far riferimento alla tradizionale contrapposizione del pensiero cinese classico tra Yin e Yang, nelle cui coppie (tenebre/luce, luna/sole, femminile/maschile, negativo/positivo, ovest/est e così via) viene espresso in modo simbolico la natura del “pensiero correlativo”, così come aveva già indicato Marcel Granet (1968: 213, 256-7) e come viene ribadito più recentemente da A.C. Graham (1986), che non a caso mette in relazione tale tipo di pensiero a quel modo di procedere evidenziato da Kuhn quando sottolinea la funzione degli esemplari e dei concreti esempi nella formazione dei concetti scientifici (Coniglione 2015). Analogamente si potrebbe anche menzionare il taoismo e la sua capacità di accogliere gli opposti come complementari (Shantena Sabbadini 2009: 18); una dualità che si esprime nella “grande saggezza” e nella “piccola saggezza” delle quali parla Chuang-tzu:

20

La prima è sintetica, la seconda analitica. La prima considera le cose in un'ampia omogeneità, esaminandone le affinità; la seconda ne mostra le differenze, per frammentarle e separarle. La prima verte sull'unità, la seconda sulla molteplicità: entrambe servono e hanno valore nei rispettivi ambiti. Così, limitarsi all'una o all'altra farebbe perdere di vista la completezza della realtà. Vengono delineati due piani o livelli: il primo è quello della consapevolezza onnipervadente, tipico dei saggi; l'altro, ristretto, è appannaggio degli uomini comuni. (Arena, 2000: 93).

E infatti, come dice Chuang-Tzu, «La grande sapienza tutto abbraccia, la piccola sapienza distingue; le grandi parole compongono i contrari, le piccole parole discutono di futilità. Nel sonno lo spirito mescola, nella veglia la forma separa» (*Chuang-Tzu*, § 10). E a ciò corrisponde anche la cosiddetta “legge del binario” che in ambito esoterico è stata messa in evidenza da Bent Parodi (Samonà 2011: 32), o alla visione ermetica kremmerziana, oppure alla duplicità cosmologica cui potrebbe farsi corrispondere l'idea gnostica di Dio come diade o dualità, o si potrebbe anche vederla riflessa nella concezione manichea dell'universo, o anche..., e non si finirebbe di citare analoghe concezioni (Durkheim & Mauss 1903; Eliade 1971: 207-77), dalle più sgangherate alle più sofisticate e colte, come ad es. quelle di Alfred Schutz, Nelson Goodman o Karl-Otto Apel, cui fa riferimento Tambiah (1990: 102-5).

In questo rapportare i correlativi è interessante il fatto che

vi sia stato chi ha messo in rapporto le “cosmologie correlative” alle basi neurobiologiche del pensiero umano. Si è così sostenuto che le categorie dualistiche (Brahman/Atman, heaven/earth, Yin/Yang, limited/unlimited, being/becoming ecc.) hanno la loro base in processi neurobiologici, dando spazio anche alla simmetria corticale (Farmer *et al.*, 2000). Sarebbe questa il fondamento ultimo, che si radica nella storia evolutiva delle specie animali e dell’uomo, a giustificare le due modalità di approccio all’essere. Una esigenza che nasce dalla necessità di adattamento e di concettualizzazione alternativa, che avrebbe reso possibile l’adattamento e la sopravvivenza delle specie. Come hanno dimostrato con i loro studi Giorgio Vallortigara e collaboratori (Rogers *et al.* 2013), la presenza di tale necessità della lateralizzazione emisferica è riscontrabile anche negli animali meno evoluti, ponendo così fine all’idea di una sua caratteristica specificatamente umana e di conseguenza alla supposta specializzazione linguistica dell’emisfero sinistro, di contro a quella spaziale per il destro, alla quale si è a lungo rimasti. Oggi è più plausibile parlare di «specializzazione dell’emisfero sinistro per l’elaborazione di informazioni acustiche temporali, che potrebbe rappresentare un precursore evolutivo della percezione lateralizzata del parlato e dell’elaborazione del linguaggio negli esseri umani» (Vallortigara & Rogers 2005: 623). Ovviamente, bisogna evitare l’errore di ritenere che le diverse funzioni cerebrali siano localizzate esclusivamente in un solo lato (destro o sinistro): il cervello possiede una plasticità che ne permette la riorganizzazione funzionale, come avviene nel caso delle malattie. Tuttavia, la cautela di Michael C. Corballis – secondo il quale «la lateralità e l’asimmetria cerebrale non solo sono variabili, ma sono anche imperfettamente correlate», per cui «questo aspetto multidimensionale [del cervello] mette ulteriormente in dubbio l’idea che l’asimmetria cerebrale abbia una qualche importanza unitaria e universale» (Corballis 2014: 3-4) – non nega o indebolisce il fatto e il riconoscimento generale (accettato anche da Corballis) che esistono modi funzionalmente diversi in cui il cervello lavora, ovunque siano localizzate le sue varie funzioni (Gazzaniga *et al.* 2014: 121-61).

21

Lo studio di tale lateralizzazione negli uccelli e in particolare nel pollo domestico ha confermato che essa è legata alla esecuzione di certe operazioni computazionali, per cui si segnala una speciale competenza dell’emisfero destro nell’analisi spaziale e

nella risposta alle novità, mentre quello sinistro è più coinvolto nella selezione degli input che possono essere assegnati a categorie concettuali che seguono modelli o regole consolidate in situazioni di routine familiari (Vallortigara *et al.* 1999: 167). Tale specializzazione avrebbe favorito un miglior funzionamento del potere computazionale del cervello, che avrebbe destinato a due suoi differenti parti la possibilità di computare e insieme immagazzinare informazioni sia sui comportamenti e le situazioni invariante (che cioè si possono agevolmente collocare all'interno di categorie di pensiero già validate e ritrovate efficaci), sia sulle novità che richiedono risposte che vanno al di fuori degli schemi consolidati e mettano in atto un comportamento flessibile e plastico, in grado di rispondere all'emergenza del momento (ad es., l'individuazione di un predatore) (Vallortigara *et al.* 2005). Quindi, i preconditionamenti laterali negli animali «potrebbero essersi evoluti come una “strategia evolutivamente stabile” per coordinare il comportamento tra individui asimmetrici», per cui una specie è più propensa a reagire quando un predatore appare sul lato sinistro e i predatori con un condizionamento verso il lato destro sono più propensi a colpire la preda, come avviene ad es. nel caso dei polli (Rogers 2000; Rogers *et al.* 2004) o in quello dei rospi, che «hanno maggiori probabilità di reagire, il più delle volte saltando via, quando un predatore simulato si trova nel campo monoculare sinistro rispetto a quando si trova nel campo monoculare destro» (Vallortigara 2006: 420). In generale, «consentendo un'elaborazione separata e parallela nei due emisferi, la lateralizzazione potrebbe essere un modo per aumentare la capacità del cervello di svolgere un'elaborazione simultanea» (Vallortigara & Rogers 2005: 577-8). È quindi possibile ipotizzare che «nel corso dell'evoluzione, gli emisferi cerebrali hanno sviluppato attitudini diverse per compiti diversi: elaborazione sequenziale rispetto a quella spaziale e dettagliata rispetto a quella globale, e comportamento di controllo rispetto a quello di adattamento» (Sieratzki & Woll 2005: 614).

Questo ci porta all'evoluzione del cervello umano, in cui la dicotomia delle funzioni emisferiche ha altre implicazioni più pertinenti per la nostra interpretazione della “conoscenza rifiutata”.

Negli esseri umani, l'emisfero destro “considera l'intera scena”, prestando attenzione agli aspetti globali del suo ambiente piuttosto che concentrarsi su un numero limitato di caratteristiche.

Questa capacità gli conferisce vantaggi sostanziali nell'analisi delle relazioni spaziali. I ricordi immagazzinati dall'emisfero destro tendono a essere organizzati e richiamati come schemi complessivi piuttosto che come una serie di singoli elementi. Al contrario, l'emisfero sinistro tende a concentrarsi sugli aspetti locali dell'ambiente circostante. (MacNeilage *et al.* 2009: 65-6).

Secondo Iain McGilchrist (2019), i due emisferi danno rappresentazioni coerenti ma incompatibili del mondo esterno: il lato sinistro è focalizzato e astratto, comprende informazioni esplicite e le tratta in pacchetti discreti, comprende le discontinuità nel tempo. È sganciato dal contesto e, di conseguenza, svolge le sue funzioni in modo impersonale e senza empatia. Al contrario, l'emisfero destro si occupa di informazioni implicite e di un quadro contestuale completo; è portato a comprendere gli altri (cioè gli individui della stessa specie) e quindi ad avere empatia e ad essere cooperativo. Negli esseri umani, come negli animali, risponde a nuovi eventi e stimoli, il che manifesta anche la sua capacità di relazionarsi con gli oggetti e gli eventi dell'ambiente. Insieme a questi attributi, l'emisfero destro ha la capacità di apprezzare la musica e la metafora ed è associato alla depressione. McGilchrist cita anche l'esempio del pulcino:

23

Immaginate un pulcino che cerca di individuare un seme di grano sullo sfondo della ghiaia su cui giace. Per questo ha bisogno di un certo tipo di attenzione: focalizzata, guidata verso qualcosa che si sa già essere interessante. Ma deve anche avere un'attenzione completamente diversa per il mondo in generale, per qualsiasi altra cosa si presenti, senza preconcetti, sia essa amica o nemica. Se non è in grado di fare entrambe le cose contemporaneamente, finirà per essere il pranzo di qualcun altro mentre si procura il proprio. È praticamente impossibile gestire questi due tipi di coscienza contemporaneamente in un unico "cervello". Gli uccelli e gli animali, come noi, risolvono questo problema utilizzando l'emisfero sinistro per esercitare un'attenzione ristretta a ciò che possiamo utilizzare, il nostro cibo o la nostra preda, e l'emisfero destro per fornire un'ampia consapevolezza sostenuta dell'intero quadro. (McGilchrist 2011: 1068)

È la medesima differenziazione funzionale individuata da un altro grande neuroscienziato, Elkhonon Goldberg, che conferma la non esclusività umana della lateralizzazione e l'impossibilità di caratterizzarla in base alla sola differenziazione linguaggio/

riconoscimento visuo-spaziale (Goldberg 2005: 174-7). Inoltre sviluppa la tesi assai vicina a quelle di Vallortigara assegnando all'emisfero destro un modo di lavorare olistico-simultaneo e a quello sinistro sequenziale-analitico. Per cui «L'emisfero destro è quello della novità, quello che osa esplorare l'ignoto. L'emisfero sinistro è il deposito della conoscenza condensata, degli strumenti stabili per il riconoscimento di modelli che permettono all'organismo di gestire in modo efficiente ed efficace situazioni familiari di routine mentale» (*ivi*: 180-1). Detto altrimenti e con una sintetica immagine,

Sembra che l'orchestra cerebrale sia divisa in due gruppi di strumentisti. Quelli seduti a destra del podio sono più svelti nell'acquisire una fondamentale padronanza di nuovi repertori; sulla lunga distanza, però, dopo il necessario esercizio, quelli a sinistra si spingono più vicini alla perfezione. [...] In realtà ciascuno dei due emisferi cerebrali è implicato in tutti i processi cognitivi, ma il grado di coinvolgimento relativo varia a seconda del principio di novità-routine. (Goldberg 2010: 107-8)

- 24 A tale razionalità duale (Legrenzi 2008) hanno fatto riferimento anche altri protagonisti della neurobiologia, come ad es. il premio Nobel Daniel Kahneman, che ha distinto due modi di pensare e prendere le decisioni chiamati convenzionalmente 'sistema 1' e 'sistema 2', il primo intuitivo, rapido, impulsivo, basato su associazioni di idee, inconscio; l'altro consapevole, analitico, deliberativo, lento (Kahneman 2011).

Pertanto il tipico procedere della scienza, diagnosticato a livello antropologico e contrapposto al pensiero mitico-esoterico, ha una sua spiegazione genetico-evolutiva nella funzionalità del cervello, che si è specializzato in una sua parte (e qui non importa l'essere la sinistra o la destra, come accade in certi casi di inversione) sì da processare l'informazione e la conoscenza del mondo per categorie e modelli schematizzati, abbastanza rigidi e consolidati, che forniscono una visione generale e formale della realtà e che sono estremamente potenti nella loro capacità di farci classificare e riconoscere situazioni che rientrano all'interno della normalità quotidiana della vita, per gli ordinari fini di sopravvivenza, come nel caso delle leggi scientifiche, così come illustrato nella concezione idealizzazionale della scienza (Nowak & Nowakowa 2000; Coniglione 2010). Il rapporto tra le due funzioni cerebrali ben raffigura la

contrapposizione mentalità esoterica/scientifica e primitiva/civile (descritti sopra); esso ed è ben descritto da McGilchrist:

Il cervello deve quindi occuparsi del mondo in due modi completamente diversi e, così facendo, dare vita a due mondi diversi. Nel primo, *facciamo esperienza* – il mondo vivo, complesso, incarnato, di esseri individuali, sempre unici, sempre in divenire, una rete di interdipendenze, che formano e riformano una totalità, un mondo con cui siamo profondamente connessi. Nell'altro "facciamo esperienza" della nostra esperienza in un modo speciale: una versione "ri-presentata" di essa, contenente ora entità statiche, separabili, delimitate, ma essenzialmente frammentate, raggruppate in classi, su cui si possono basare previsioni. Questo tipo di attenzione isola, identifica e rende esplicita ogni cosa portandola sotto i riflettori dell'attenzione. Così facendo, rende le cose inerti, meccaniche, senza vita. Ma ci permette anche, per la prima volta, di conoscere e, di conseguenza, di imparare e di fare le cose. Ci dà potere. (McGilchrist 2019: 31)

Questa contrapposizione trova a livello di teorizzazione scientifica una sua controprova nella visione idealizzante della scienza, che descrive il modo in cui ciò che Kuhn chiama scienza normale procede, ovvero la costruzione di modelli schematizzati che vengono concretizzati e approssimati alla realtà, per cui la spiegazione di un fenomeno viene in prima istanza effettuata attraverso la sua incorporazione adattiva in uno dei modelli già a disposizione. Ma quando ciò non riesce, quando il nuovo fenomeno sfida ogni possibilità di spiegazione all'interno delle categorie concettuali già disponibili, allora nasce un periodo di creatività, una fase "rivoluzionaria", in cui i concetti si mettono in moto, una visione olistica e complessiva della realtà prende il sopravvento e grazie ad essa avviene una riorganizzazione del campo categoriale che porta a nuovi concetti e a nuove possibilità di spiegazione. Questo *shift* continuo tra orientamento mediante schemi consolidati – rigidi e formali – e visione olistica e complessiva segnata dalla creatività – con un po' di ottimismo, anche in campo economico (Pink 2006) – è costitutivo della vita psichica di ogni individuo (di ogni specie animale) e rappresenta il presupposto della sua stessa sopravvivenza ed equilibrio mentale, della possibilità di un rapporto equilibrato con la realtà.

4. Pace tra i due mondi dopo una lunga guerra?

Non è possibile qui analizzare e discutere tutte le implicazioni di carattere generale della prospettiva sinora presentata, ad es. le riflessioni portate avanti da Betty Edwards (2012), Chris McManus (2013) o dal già citato McGilchrist (2019b; 2021). Tuttavia quanto già detto mi pare sufficiente per constatare come solo uno dei due mondi – il mondo₂ – sia oggetto di interesse della cultura ufficiale, consegnando il mondo₁ al *divertissement*, allo svago, alle attività improduttive e “inutili”, che hanno valore solo nella misura in cui siano economicamente sfruttabili. È l'emisfero sinistro a recitare da protagonista il copione della ragione, della scienza, della conoscenza intesa come *episteme*. Ma a questa grande meta-narrazione non si rassegna la parte oscura del *logos*: essa sta in agguato, pronta a conquistare le fantasie e i sentimenti delle grandi masse, rapida nella critica delle insufficienze del proprio avversario, eppure sempre ricacciata nel limbo della “conoscenza rifiutata”, confinata nei sotterranei della ragione, abitati da veggenti e sciamani, rappresentanti di una “conoscenza” che, in contrapposizione a quella “aperta”, scientifica e obiettiva, veniva già dagli antichi celti irlandesi e dai latini definita come “occulta” (Chadwick 2011: 41-3).

26

Tuttavia il mondo₁ esprime – anche se spesso in modo degenerare – una richiesta che non può esser ignorata: l'esigenza di evitare che la *ratio* si impoverisca al punto da divenire mera mimesi di una pratica privilegiata, prescelta in nome della sua efficacia; l'esigenza, insomma, di non intendere il *logos* come il protagonista privilegiato di una storia nella quale tanto più è forte quanto più indebolisce ciò che lo contrasta, l'anti-*logos*, e lo precipita nel regno crepuscolare dell'irrazionale. In fin dei conti, i vicoli ciechi in cui andarono a cacciarsi i maestri del neopositivismo sono il frutto proprio del dispiegarsi della potenza della ragione; e solo grazie a una sua visione pluralistica (Coniglione 2022) che valorizzi, come direbbe Wittgenstein, la molteplicità dei “giochi linguistici”, sarà possibile intendere la conoscenza non come l'assolo di quel pallido e sfibrato discendente del *logos* greco che oggi è una iperspecializzata logica formale, ma come la polifonica interazione tra due aspetti fondamentali della natura umana, espressi rispettivamente dal mondo₁ e dal mondo₂.

Tuttavia, la consapevolezza da molti avvertita dei limiti di una razionalità troppo spesso unidimensionale, non deve costituire

una giustificazione per percorrere sentieri equivoci, per gettar via l'acqua col bambino dentro e pensare che la "sapienza" ricercata da mistici, occultisti, esoterici, alchimisti, rosacruciani, templari, sia di per sé esaustiva e possa sostituire in toto la hegeliana "fatica del concetto": si darebbe così ragione alla caricatura che di essa ne ha fatto Umberto Eco ne *Il pendolo di Foucault*. In ciò sta, a nostro avviso, il più verace insegnamento di Wittgenstein e di Schlick: non v'è altra *conoscenza* se non quella che si edifica nella trama del linguaggio, nella comunicazione intersoggettiva, nell'esigenza di convincere e persuadere, nella capacità di portare discorsi contro altri discorsi – così come viene esplicitato paradigmaticamente dalla scienza, che per questo aspetto è erede, anche se non il *solo* erede, del *logos* ellenico. Ma questa razionalità, praticata sino in fondo e vissuta con quell'intensità e quella passione propria dell'intelletto, che il cuore non può sentire (per capovolgere il celebre detto di Pascal), non può edificarsi se non in una stretta interazione con quell'ineffabile, con quella dimensione altra che ha accompagnato costantemente la storia del *logos*. È quest'intreccio frattale tra mondo₁ e mondo₂, per cui in seno al primo si trova il secondo e viceversa, è questa dimensione duale e incomponibile della totalità umana, a dirci come l'esercizio analitico della ragione non può essere esclusivo ed esaustivo dell'interesse della personalità umana, sicché esso necessita come sua controparte e necessario complemento il momento dell'anti-*logos*, spesso indicato come mito o mistico o sacro.

27

Una ragione esclusivamente esercitata su basi analitico-razionali porterebbe alla follia se non fosse compensata da momenti di apertura olistica. E viceversa, la mera apertura olistica porterebbe alla perdita della ragione e quindi alla dimidiazione dell'umanità se non riuscisse a precipitare in una procedura razionale, che in qualche modo la concretizzi e la renda operativa. La ragione analitica è spinta dalla creatività olistica a nuovi orizzonti, che diventano però fruibili solo nella misura in cui diventano razionalmente dominabili. E viceversa l'esplosione creativa è un'esigenza che germina dalla ragione analitica, la quale altrimenti si inaridirebbe nella eterna ripetizione dell'identico. Allo stesso modo di come la veglia necessita del sogno e il sogno deve tradursi in una veglia fattiva e operativa. Quindi *un duplice rapporto*: la ragione porta all'intuizione "mistica", alla apertura olistica, alla dimensione del sacro; il mistico, il sacro, l'olistico retroagisce sulla ragione, permettendole la creatività,

impedendole la sterilità ripetitiva e tautologica. È in questo duplice rapporto, a nostro avviso, che deve essere vista la più autentica eredità del *logos* occidentale (che lo distingue da quello di ogni altro popolo) e la strada che ancora ne indica un futuro. Forse c'è ancora una speranza che la pace venga a porre fine alla secolare lotta tra i due mondi.

Solo questo è dato all'uomo dell'Occidente, questo camminare sulla sottile lama del rasoio che separa affilata i due abissi nei quali può precipitare: la *hybris* della ragione che si autocelebra e nella propria esaltazione si acceca, e il sentimentalismo estatico di un limaccioso misticismo che tutto imbratta e ingarbuglia.

Riferimenti bibliografici

28

- Arena L.V. (2000). *La filosofia cinese. Da Confucio a Mao Tse-Tung*. Milano: Rizzoli.
- Blumenberg H. (1990). *Work On Myth. Studies in Contemporary German Social Thought* (1979). Cambridge Mass./London: MIT Press.
- Bonvecchio C. (2007). *Esoterismo e massoneria*. Milano – Udine: Mimesis.
- Bruner J. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Cambridge – London: Harvard Univ. Press:
- Capra F.J. (1975). *The Tao of Physics*. Boulder, CO: Shambala.
- Cassirer E. (1923). *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, *Il pensiero mitico*. Firenze: La Nuova Italia 1964.
- (1944) *Saggio sull'uomo*. Roma: Armando 1968.
- Chadwick N.K. (2011). *Poetry & Prophecy* (1942). Cambridge: Cambridge University Press.
- Chuang-Tzu* (1989), a cura di F. Tomassini. Milano: TEA.
- Coniglione, F. (2010) *Realtà e astrazione. Scuola polacca ed epistemologia post-positivista*. Acireale-Roma: Bonanno 2010².
- (2015). “Quale conoscenza per la ‘Società della conoscenza’?”. *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 216: 3-24.
- (2019). “L'intreccio antropologico tra mito e logo: una indispensabile (ma non pacifica) coesistenza”, in E. Coco, S. Vasta (a cura di) *Il mito tra filosofia e scienza. Temi e prospettive dall'antichità a oggi*. Catania: Malcord' 2019: 109-140.
- (2022) “Dal mito alla scienza e ritorno. Per una visione non imperialistica della conoscenza”, in E. Coco (cura di), *L'in-*

venzione della realtà. *Scienza, mito e immaginario nel dialogo tra psiche e mondo oggettivo. Una prospettiva filosofica*. Pisa: Edizioni ETS: 11-30.

- Corballis M.C. (2014) "Left Brain, Right Brain: Facts and Fantasies" *PLOS Biology* 12, 1: 1-6.
- De Martino E. (1948). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Einaudi.
- Dobbs B.J.T (1991). *The Janus faces of genius The role of alchemy in Newton's thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodds E.R. (1969). *I greci e l'irrazionale* (1951). Firenze: La Nuova Italia.
- Doniger W. (2009). "Claude Lévi-Strauss's theoretical and actual approaches to myth". In: B. Wiseman (ed.), *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Durkheim E., Mauss M. (1903). "De quelques formes de classification - contribution à l'étude des représentations collectives". *Année sociologique*, 6: 1-72.
- Edwards B. (2012). *Drawing on the Right Side of the Brain. The Definitive*, 4th Edition. New York: Tarcher/Penguin.
- Eliade M. (1959). *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion* (1956). New York: Harvest Book.
- (1966). *Mito e realtà* (1963). Torino: Borla.
- (1971). *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*. Paris: Gallimard.
- (2006). *Storia delle credenze e delle idee religiose* (1975). Milano: BUR Rizzoli.
- (2007). *Miti, sogni misteri* (1957). Torino: Lindau.
- Faivre A. (1994). *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press.
- (2012⁵). *L'ésotérisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Farmer S., Henderson J.B., Witzel M. (2000). "Neurobiology, Layered Texts, and Correlative Cosmologies: A Cross-Cultural Framework for Premodern History". *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 72: 48-90.
- Garin E. (1954). *Medioevo e Rinascimento: Studi e ricerche*. Bari – Roma: Laterza.
- Gazzaniga M.S., Ivry R.B., Mangun G.R (2014). *Cognitive Neuroscience. The Biology of the Mind*, Cambridge: W.W. Norton & Company.
- Goldberg E. (2005). *Il paradosso della saggezza*. Milano: Ponte alle Grazie.
- (2010). *La sinfonia del cervello*. Milano: Ponte alle Grazie.

- Graham A.C. (1986). *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore: The Institute of East Asian Philosophies.
- Granet M. (1968). *La Pensée Chinoise* (1934). Paris: Albin Michel.
- Greenwood S. (2009). *The Anthropology of Magic*. Oxford-New York: Berg.
- Guidorizzi G. (2009) (a cura di). *Il mito greco*, vol. I, *Gli dèi*. Milano: Mondadori.
- Hanegraaff W.J. (2005). "Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research". *Aries*, 5, 2: 225-54.
- (2012). "Western Esotericism: the Next Generation". In: *Mystic and esoteric movements in theory and practice*, Fifth International Conference, History and Discourse, Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism, December 2-5, 2011 St. Petersburg. Russian Christian Academy for Humanities: St. Petersburg.
- (2012b). "Foreword. Bringing Light to the Underground". In: H. Bogdan, M.P. Starr, (eds.), *Aleister Crowley and Western Esotericism*. Oxford University Press: Oxford - New York.
- (2012c). *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 30 Horkheimer M., Adorno Th.W. (1966). *Dialettica dell'illuminismo* (1947). Torino: Einaudi.
- Hübner K. (1990). *La verità del mito* (1985). Milano: Feltrinelli.
- Kahneman D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- King R. (1999). *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Washington: Georgetown Univ. Press.
- Kristeller P.O. (1956). *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Legrenzi P. (2008). *Processi duali nel pensiero*. DADI/WP_1/08. Venezia: Università Iuav.
- Leopardi G. *Zibaldone* (le pagine si riferiscono all'autografo leopardiano che si conserva nella Biblioteca Nazionale di Napoli).
- Lévi-Strauss C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- (1978). *Myth and Meaning*. London and New York: Routledge.
- Lévy-Bruhl L. (1910). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: F. Alcan.
- (1949). *Carnets*. Paris: P.U.F.
- Luck G. (1985). *Arcana mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- MacNeilage P.F., Rogers L.J., Vallortigara G. (2009) "Origins of the Left & Right Brain". *Scientific American*, july: 60-67.

- Malinowski B. (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston – Glencoe: Beacon Press – The Free Press.
- McGilchrist I. (2011). “Paying attention to the bipartite brain”. *The Lancet*, vol. 377, March 26: 1068-1069.
- (2019). *The master and his emissary: the divided brain and the making of the Western world*. New Haven and London: Yale University Press, 2^a ed.
- (2019b) *Ways of Attending. How Our Divided Brain Constructs the World*. London and New York: Routledge.
- (2021). *The Matter with Things. Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World*, London: Perspectiva Press.
- McManus C. (2013). *Right Hand, Left Hand. The Origins of Asymmetry in Brains, Bodies, Atoms and Cultures*. London: A Phoenix Ebook 2013².
- Möller H., Howe E. (1986). *Merlin Peregrinus : Vom Untergrund des Abendlandes*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Most G.W. (1999). “From Logos to Mythos”. In: R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Nowak L., Nowakowa I. (2000). *Idealization X: The Richness of Idealization*. Amsterdam / Atlanta: Rodopi.
- Pink D. (2006). *A Whole New Mind. Why Right-Brainers Will Rule the future*. New York: Riverhead Books.
- Popper K. (1940). “What is dialectic?”. *Mind*, New Series, 49, 196: 403-426.
- Riffard P. (1998). “Le penser ésoterique”. *Aries*, 21.
- Rogers L.J. (2000). “Evolution of hemispheric specialization: Advantages and disadvantages”. *Brain and Language*, 73: 236–53.
- Rogers L.J., Vallortigara G., Andrew R.J. (2013). *Divided Brains. The Biology and Behaviour of Brain Asymmetries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rogers L.J., Zucca, P., Vallortigara G. (2004) “Advantage of having a lateralized brain”. *Proceedings of the Royal Society of London B (Suppl.): Biology Letters*, 271: 420–22.
- Rorty R. (1984). The historiography of philosophy: four genres. In: R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner (eds), *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge: Cambridge Univ. Press: 49-75.
- Rossi P. (2006). *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*. Milano: Mondolibri.
- Rouget G. (1986). *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*. Torino: Einaudi.

- Samonà A. (2011). *Bent Parodi tradizione e assoluto. Il pensiero di un uomo universale*. Acireale – Roma: Tipheret.
- Scarpi P. (2012) (a cura di). *Le religioni dei misteri*, vol. I, *Eleusi, dionisismo, orfismo*. Roma: Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori.
- Scholem, G. (1937) “A Candid Word about the True Motives of My Kabbalistic Thinking”, in D. Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press 1979: 74–76.
- Sedgwick, M.J. (2004), *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Seppilli A. (1971). *Poesia e magia*. Torino: Einaudi.
- Shantena Sabbadini A. (2009) (a cura di): Lao Tsu, *Tao Te Ching. Una guida all'interpretazione del libro fondamentale del taoismo*. Milano: Urra.
- Sieratzki J., Woll B. (2005) “Cerebral asymmetry: From survival strategies to social behaviour”. *Behavioral and Brain Science*, 28: 613-614.
- Tambiah S.J. (1990). *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 32 Tylor C. (1871). *Primitive Culture*. London: John Murray.
- Vallortigara G. (2006). “The Evolutionary Psychology of Left and Right: Costs and Benefits of Lateralization”. *Developmental Psychobiology* 48, 6: 418-427.
- Vallortigara G., Rogers L.J., Bisazza A. (1999). “Possible evolutionary origins of cognitive brain lateralization”. *Brain Research Reviews*, 30: 164-175.
- Vallortigara G., Rogers L.J. (2005). “Survival with an asymmetrical brain: Advantages and disadvantages of cerebral lateralization”. *Behavioral and Brain Science*, 28: 575-633.
- Vernant J.-P. (1979). “Mito”. In: *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Versluis A. (2007). *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*. Lanham et al.: Rowman & Littlefield Publishers.
- von Stuckrad K. (2005). *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox Publishing.
- Webb J. (1989). *Il sistema occulto. La fuga dalla ragione nella politica e nella società del XX secolo* (1976). Milano: SugarCo Edizioni.
- (1990). *The Occult Underground* (1974). Chicago and La Salle, Ill.: Open Court.
- Yates F.Y. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge & Kegan Paul.