

PER RICORDARE GIORGIO GALLI

Circa un anno fa, il 27 dicembre, moriva a quasi 93 anni Giorgio Galli, lo studioso di politica – il “politologo” – che si era fatto conoscere e apprezzare in Italia per aver coniato la formula del “bipartitismo imperfetto” (Il bipartitismo imperfetto. Comunisti e democristiani in Italia, Bologna, Il Mulino, 1966), ad indicare l’immobilismo politico italiano, con un partito comunista impossibilitato ad andare al governo (a causa di quello che Alberto Ronchey chiamava il “fattore K”) e la conseguente inamovibilità della Democrazia Cristiana, garantita nel suo immutabile ruolo centrale dalle esigenze di equilibrio internazionale, rendendo impossibile un’alternanza di governo. È all’interno di tale quadro di riferimento, cioè quello di una disciplina ben consolidata nel panorama accademico italiano, ad essere di solito ricordato Galli, cioè per le sue opere di storia politica e anche per le rubriche di commenti da lui curate, tra le quali spiccava l’appuntamento settimanale su “Panorama”, all’epoca della illuminata direzione di Lamberto Sechi, quando tale rivista si poneva come modello di giornalismo anglosassone nel panorama sempre rissoso della comunicazione italiana: “I fatti separati dalle opinioni”; e le opinioni erano quelle di illustri studiosi (non dei giornalisti tuttologi) come Galli o Guido Calogero.

97

Non è tuttavia questo aspetto della sua attività intellettuale che ci ha spinti a dedicare questa breve sezione di Mondì alla sua figura. Dei cinque filoni di ricerca individuati dal suo collaboratore ed amico Mario Caligiuri (“Vi racconto Giorgio Galli, maestro gentile”, in Formiche, 28.12.20) – la storia dei partiti politici, le contraddizioni nella gestione del potere tra conquiste sociali e malaffare, il fenomeno del terrorismo internazionale, il ruolo delle multinazionali e la loro incidenza sulle democrazie del XXI secolo, nonché le connessioni tra esoterismo, politica e storia – è a quest’ultimo campo d’interessi che vogliamo dedicare la nostra attenzione. Esso testimonia della audacia intellettuale di Galli, che scaturisce anche da una vivace curiosità esplorativa e che lo ha portato a partire dagli anni ’80 a battere territori poco praticati dal normale sapere accademico e che venivano anzi visti da esso con sospetto; è quanto fa con un suo primo volume dal titolo Occidente misterioso (Milano: Rizzoli, 1987) in cui affronta temi (lo gnosticismo,

le baccanti, le streghe) che lo portano a interessarsi di fenomeni e temi che, pur lontani dalla sua occupazione principale di politologo, tuttavia dirigono la sua attenzione verso una tipologia di fenomeni storici e culturali che allargano l'orizzonte delle sue vedute. Ma è con il suo *Hitler e il nazismo magico* (Milano: Rizzoli, 1989, poi con numerose riedizioni) che si consolida l'attenzione di Galli all'intreccio tra ciò che potremmo latamente definire prospettive esoteriche e i fenomeni politici, nella convinzione che questi ultimi potessero così ricevere una spiegazione migliore e più profonda. È la scoperta di un mondo culturale di solito ignorato dalla sinistra, quello dei pensatori di destra, della loro predilezione per l'esoterismo e del loro specifico modo di essere anti-capitalisti. Galli di certo non indulge a simpatie per la politica che da questa destra culturale discende, professandosi sempre socialista libertario o addirittura anche comunista; anzi il comunismo è da lui difeso in un periodo in cui è sotto attacco (In difesa del comunismo nella storia del XX secolo, Milano, Kaos, 1998). Così, da allora in poi la sua attività si viene a dividere tra quella dello studioso "rispettabile" di storia e politica e quella del cultore, un po' sospetto e guardato in tralice dall'accademia, di fenomeni posti ai confini tra ragione e antiragione.

98 Non ci dilunghiamo qui ed enumerare le numerose opere da lui dedicate a quest'ambito (se ne veda una sintetica lista alla fine), perché non è nostro compito ricostruire la complessa fisionomia di studioso di Giorgio Galli, che attende ancora chi possa avere la pazienza e la competenza per tentare un tale bilancio. Vogliamo solo con le due recensioni/discussioni di seguito pubblicate su due sue opere (*Appunti sulla New Age*, del 2003, e *Illuminismo magico* del 2018) gettare uno spiraglio di luce a questo particolare versante della sua produzione intellettuale. Non si pensa certo di esaurirlo, ma almeno fornire un saggio di quelli che furono i suoi interessi, in modo da ricordare uno studioso libero e anticonformista, che ha avuto il coraggio di esplorare territori poco percorsi, anche a costo di sfidare le diffidenze e le ostilità del mondo accademico (non a caso andò in pensione come professore associato alla Statale di Milano) e l'ostracismo dell'establishment culturale.

BREVE BIBLIOGRAFIA "ESOTERICA" DI GIORGIO GALLI

Occidente misterioso. Milano: Rizzoli, 1987

Hitler e il nazismo magico. Milano: Rizzoli, 1989.

Politica ed esoterismo alle soglie del 2000, con Rudy Stauder. Milano: Rizzoli, 1992.

- Le coincidenze significative. Dalla politologia alla sincronicità.* Chieti: Solfanelli, 1992.
- Noi e le stelle,* con Rudy Stauder. Milano: Rizzoli, 1994.
- La politica e i maghi.* Milano: Rizzoli, 1995.
- Alba magica. Le elezioni italiane e il new age della coscienza politica,* con Giuliano Boaretto. Milano: Edizioni della liscia, 1996.
- Il ritorno del rimosso in politica.* Roma: Di Renzo Editore, 1997.
- La massoneria italiana. Grande Oriente, più luce. Due opinioni al confronto,* con Massimo della Campa. Milano: Angeli, 1998.
- Italia. Il meriggio dei maghi.* Milano: Tropea, 1999.
- Fatima, la Russia e le due torri. Politica ed esoterismo.* Milano: Terziaria, 2002.
- Appunti sulla New Age.* Milano: Kaos, 2003.
- La magia e il potere. L'esoterismo nella politica occidentale.* Torino: Lindau, 2004.
- Stelle rosse. Astrologia neo-illuminista a uso della sinistra.* Milano: Alacran, 2006.
- La venerabile trama. La vera storia di Licio Gelli e della P2.* Torino: Lindau, 2007.
- La Russia da Fatima al riarmo atomico. Politica ed esoterismo all'ombra del Cremlino.* Bresso: Hobby & Work, 2008.
- La svastica e le streghe. Intervista sul Terzo Reich, la magia e le culture rimosse dell'Occidente.* Bresso: Hobby & Work, 2009.
- Esoterismo e politica.* Soveria Mannelli: Rubbettino, 2010.
- Intervista sul nazismo magico,* con Paolo A. Dossena. Torino: Lindau, 2010.
- Hitler e la cultura occulta.* Milano: BUR Rizzoli, 2013.
- Le ribelli della storia. Baccanti, gnostici e streghe. I vinti della storia e la loro eredità.* Milano: ShaKe, 2014.
- Illuminismo magico.* Sesto San Giovanni (MI): Mimesis, 2018.
- L'anticapitalismo di destra,* con Luca Gallesi. Sesto San Giovanni (MI): Oaks, 2019.

POLITICA E NEW AGE PRIMA DI INTERNET
Emanuele Fadda

Appunti sulla New Age, pubblicato alla fine del 2003, è uno dei libri meno noti e più particolari di Giorgio Galli, e presenta un interesse non solo documentario, o ristretto ai rapporti tra esoterismo e politica, ma anche relativo ad altri aspetti, non ultimo quello della circolazione (mediatica e non) delle forme culturali. Di fatto, il legame molto stretto del testo con il momento storico in cui fu scritto – e la possibilità di verificare *a posteriori* le

ipotesi che lì si adombravano con la conoscenza di come le cose sono poi andate davvero, a distanza di quasi vent'anni – permettono lo sviluppo di ragionamenti che esulano dai contenuti in senso stretto del libro.

In questo breve testo vorrei dunque presentare dapprima le circostanze che condussero all'opera (e la domanda che vi si esprimeva), l'articolazione e la ricognizione dei fenomeni riconducibili all'etichetta di "New Age" al tornante del millennio (che costituisce il corpo principale del volume), per poi infine ragionare brevemente su ciò che l'ipotesi espressa era riuscita a cogliere, e su alcuni fattori che non poteva invece prendere in conto.

Un libro politico, uno snodo storico

100 *Appunti sulla New Age* rappresenta per Galli, se non una palinodia (sarebbe ingeneroso e inesatto chiamarla così), senza dubbio un doppio rovesciamento, pienamente cosciente, rispetto a prassi di lavoro precedenti. Il primo elemento di rovesciamento è dato dal fatto che l'autore mette esplicitamente, per così dire, l'elemento diagnostico al servizio di quello prognostico: si tratta di *verificare la possibilità* di un andamento delle cose (cioè: in che misura se ne diano i margini) a partire da una ricognizione della situazione attuale (in quel momento). Il secondo elemento di rovesciamento è dato dalla revisione – altrettanto esplicita – di un giudizio precedente (quello per cui tale possibilità non v'era).

Il libro risponde dunque a una domanda precisa, dichiarata all'inizio, ed effettivamente posta (non c'è ragione per pensare a un artificio retorico) dagli studenti al professore (cfr. p. 9): la variegata gamma di fenomeni inscrivibili nel paradigma "New Age" può costituire una forza storico-culturale della portata dello gnosticismo o del movimento delle streghe, i quali, pur sconfitti, sono alla base delle concezioni della Chiesa e dello Stato che ancora sono, per tanti versi, le nostre? A questa domanda generale Galli aggiunge una determinatezza ulteriore, legata ai suoi interessi specifici, e relativa alla "spendibilità" politica (italiana e globale) della New Age.

L'insieme di culture e di comportamenti che hanno trovato espressione sincretica nella New Age possono essere la forma attuale di controculture e/o di culture alternative paragonabili alle grandi contestazioni del passato (baccanti, gnostici, streghe)?

Nei primi anni Novanta, la mia risposta tendeva ad essere ne-

gativa. Quei movimenti e la New Age allora non mi parevano dotati dello spessore e della continuità necessari per istituire il paragone che mi si proponeva. Oggi (...) riformulo la questione in termini che mi paiono suscettibili di una verifica empirica: le preoccupazioni che la Chiesa cattolica manifesta da anni nei confronti della New Age possono essere assunti come indizi che essa la vive come una sfida epocale, nella quale riconosce vecchi tratti delle eresie e delle contestazioni che ha dovuto fronteggiare nel suo millenario cammino? (p. 9)

Il testo è fortemente situato nel momento storico della sua redazione, con uno sfondo ben determinato (ma aperto nei suoi esiti) e alcuni segnali molto recenti, di cui si cerca di comprendere il tenore. Dal punto di vista religioso, lo sfondo è dato dalla fase finale del pontificato di Giovanni Paolo II, di cui viene rimarcata una certa sensibilità esoterica (non “ereditata” – come noi oggi sappiamo – né da Benedetto XVI né da Francesco), che si esprimeva in certi aspetti della sua devozione mariana. Dal punto di vista politico, l’influenza ancora recente degli eventi dell’11 settembre si innestava con la progressiva disgregazione delle basi ideologiche della politica (e in particolare quelle marxiste e cattoliche). Dell’inizio di quell’anno era il documento pontificio *Gesù Cristo portatore dell’acqua viva*, che faceva seguito alle analisi pesantemente critiche di Massimo Introvigne (1994, 2000) e altri autori sulla New Age e mirava a dare una rappresentazione univoca e articolata della posizione della gerarchia cattolica sul fenomeno, e anzitutto un suo inquadramento. Il titolo riprende coscientemente, a partire dall’allusione a un discorso del Papa negli Stati Uniti di pochi anni prima, il tema – ma potremmo dire la metafora, o, semioticamente, l’*isotopia* – dell’acqua viva (opposta all’acqua stagnante, o putrida)¹ come fonte perenne di rifocillamento spirituale, in evidente opposizione all’idea stessa dell’*età dell’Acquario*, catalizzatore simbolico principale della New Age. Per questo, con una strategia prettamente simbolica, all’immagine del Cristianesimo come era astrologica dei Pesci viene affiancata (appoggiandosi sull’episodio evangelico dell’incontro con la samaritana presso il pozzo di Giacobbe) l’idea di un Cristo portatore di un’acqua perenne, e però costantemente fresca, unico balsamo spirituale effettivo, e dunque protagonista anche dell’era dell’Acquario.

IOI

¹ Su questo tipo di costellazione simbolica è doveroso richiamare la riflessione di Bachelard (1942).

Proprio la reazione ideologico-simbolica della Chiesa, condensata nel documento, è per Galli il principale argomento per la necessità di analizzare consistenza e “spendibilità” della galassia New Age²: se la Chiesa la vede come una minaccia, significa che *può esserlo*. Insomma, dalla preoccupazione della Chiesa per un nemico percepito come unitario e potenzialmente potente (e tanto più potente quanto più saprà essere unitario) viene inferita l'ipotesi con la forma opposta: la comune attitudine anti-ecclesiastica di questa galassia sincretica è fondamento di una spendibilità politica futura? La risposta deve passare per una ricognizione vasta e non facile, giacché la natura sincretica e realmente globale della New Age non consente riferimenti oppositivi.

Nata negli Stati Uniti, nel “secolo americano”, la New Age congloba [...] alcuni aspetti dell'esoterismo europeo. Suggerisce idee e comportamenti collettivi che si vanno diffondendo anche in Italia. Le pagine che seguono sono un tentativo d'analisi di questa fenomenologia, forse preparatoria di una prassi politica per l'avvenire (p. 22)

IO2 *Una rassegna documentata e una definizione generale*

Ho già accennato al fatto che la ricognizione dei fenomeni riconducibile in qualche modo all'ambito della galassia “New Age” costituisce la parte più di gran lunga ampia del volume, sia per capitoli (sette su dieci) che per pagine dedicate. Una tale ricognizione, di per sé non facile, è svolta davvero nella forma di “apunti” dichiarata nel titolo. La (relativa) mancanza di sistematicità non esclude però l'attenzione al dettaglio. Come il documento pontificio a cui in qualche modo reagisce, si tratta di un “rapporto provvisorio”, ma condotto da una posizione di “neutralità incuriosita” (p. 69) coerentemente mantenuta per tutto l'arco della rassegna, e nutrita degli studi e delle ricerche compiute negli anni precedenti, e confluita in opere come Galli (1996).

Il capitolo 2, dopo un inizio più generale che ricostruisce la crescita impetuosa dei fenomeni riconducibili alla New Age e le

² In qualche modo, si tratta della versione opposta rispetto all'argomento di Lacan nella famosa conferenza del 1974 poi denominata *Trionfo della religione* (cfr. Lacan 2006): per lo psicanalista francese – ricordiamo – l'esigenza angosciata di senso (il *reale*, nei suoi termini) posta dalla scienza moderna era destinata a essere riassorbita dalla religione più che dalla psicanalisi, e quest'ultima sarebbe già fortunata a sopravvivere.

reazioni ufficiali della Chiesa, fino all'inclusione nel *Catechismo* del 1991 di un paragrafo espressamente dedicato a "divinazione e magia", si concentra soprattutto sulla grande crescita dell'interesse per quest'ultima, anche tra i giovani liceali, rimarcando la saldezza perfino eccessiva dell'alleanza tra il laicissimo CICAP e le gerarchie cattoliche, uniti nell'opporsi a questa situazione.

Il capitolo 3 è dedicato alla medicina alternativa (ma Galli preferisce l'appellativo 'umanistica'). Compagno qui nomi più o meno noti, appartenenti a tradizioni disparate (da Di Bella a Wilhelm Reich), e tecniche differenti, dal Reiki all'omeopatia alla riflessologia, fino alla cosiddetta "memoria dell'acqua" teorizzata da Jacques Benveniste. La presentazione è costruita cercando di evidenziare gli elementi nel modo più neutro possibile, ma tutta giocata sul parallelo tra queste forme di sapere medico e il sapere curativo posseduto dalle streghe perseguitate dalla Chiesa nei secoli XVI-XVII.

Il capitolo 4 – forse il più interessante – fa il punto sulla diffusione, allora incipiente e oggi molto maggiore, degli studi e dei centri di ricerca accademici ad argomento esoterico. Anche qui, nel calderone entrano ingredienti molto diversi, dall'istituto di astrologia promosso da G. W. Bush in Arizona al Master in "Misticismo ed esoterismo occidentale" ad Amsterdam, in cui si esplica l'attività di Wouter J. Hanegraaf ed altri studiosi. Quanto alla situazione italiana, l'autore menziona poche voci tra gli studiosi (e in maggioranza studiose, a dire il vero, come Michela Pereira) di alchimia e astrologia, ma sembra più interessato al dibattito con critici intelligenti (anzitutto Giuliano Preparata, morto precocemente), nel quale egli stesso era impegnato.

Il capitolo 5, dedicato all'astrologia, la definisce come un "sistema di orientamento simbolico" (p. 76) e come espressione paradigmatica di una "cultura terza" tra scienza e religione (p. 84), il cui compito non è quello di sfornare "consigli generali" da mettere sui giornali (a cui lo stesso autore afferma di non credere, cfr. pp. 75, 85). Essa è legata alla politica almeno dal periodo del sorgere dei totalitarismi, e continua a funzionare come euristica nella politica attuale (l'autore fa riferimento al lavoro di Lisa Morpurgo). Il panorama degli attacchi alle pratiche astrologiche, secondo l'autore, va inquadrato in una cornice specifica:

...la particolare situazione italiana, col senso cattolico del peccato; [...] la New Age, come tendenza generale, combatte il senso

di colpa. In essa hanno certamente grande influenza, a livello intellettuale, le antiche teorie gnostiche della conoscenza (p. 74)

104

Il capitolo 6 affronta il tema dell'ufologia (e degli eventuali contatti con forme di vita aliene), con un elenco di informazioni e di studi, e cercando di costruire una mappa simbolico-culturale dei riferimenti (a partire da quello, quasi obbligato, a Jung) di coloro che hanno costruito tesi religiose, o fanta-archeologiche, a partire dall'idea della discesa di una forma di vita aliena sul nostro pianeta³. Ancora una volta, il tema è visto primariamente dalla prospettiva dell'opposizione della Chiesa, per la cui dottrina l'idea stessa di una pluralità di mondi abitati è difficilmente digeribile⁴. Il capitolo 7, infatti, compie il passo successivo, e cerca di delineare le conseguenze di una tale attitudine per ciò che concerne l'idea stessa di creazione e quella di universo. Anche qui, abbiamo un elenco di fenomeni (come i cerchi nel grano, per cui ci si riferisce al film, allora recentissimo, di Shyamalan), e un elenco di teorie, di cui molte legate a interpretazioni eterodosse (ma il termine va inteso *cum grano salis*, perché in quel campo non è cosa immediata definire un'ortodossia) della fisica quantistica. Galli non valuta (se non nei casi in cui vi siano controargomenti evidenti) e non giudica, ma è interessato anzitutto alla dimensione della psicologia collettiva (che è ugualmente alla base della crescita del neo-creazionismo negli Stati Uniti) e agli aspetti di sociologia della conoscenza, che accomunano le gerarchie cattoliche e quelle scientifiche a prescindere dal valore epistemologico delle tesi in gioco.

Il capitolo 8 fa il punto sui rapporti tra esoterismo e politica (soprattutto cattolica)⁵ negli ultimi anni del XX secolo. Vi si

³ Manca, in questo capitolo e nel seguente, un riferimento a quello che oggi è forse l'autore più noto tra coloro che sostengono idee del genere, Mauro Biglino (il quale, come è noto, argomenta le proprie idee a partire dalla sua peculiare traduzione di termini e passi dell'Antico Testamento), la cui produzione principale si colloca in un arco temporale successivo.

⁴ Le nostre conoscenze astronomiche attuali rendono abbastanza probabile – a dire il meno – l'esistenza di altri pianeti abitati, ma il problema si sposta allora sulla possibilità (ritenuta, essa sì, altamente improbabile – vista la distanza presumibile) di un contatto. Se questo segna uno spartiacque tra ufologia e astronomia "ufficiale", appare invece irrilevante rispetto al fatto che non vi sia motivo per considerare necessaria l'unicità della nostra forma di vita.

⁵ Il titolo, "Tentazioni", allude appunto alla quasi-irresistibilità, per la politica cattolica, della tentazione di importare elementi non presenti nella (e anzi osteggiati dalla) dottrina ufficiale, e riconducibili all'universo New Age.

ricorda la frequentazione di Tambroni, e poi di Andreotti, con personaggi legati all'universo astrologico, pranoterapeutico ed esoterico, e il famoso episodio della seduta spiritica del 1978, partecipanti Romano Prodi e altri intellettuali cattolici, il cui oggetto era la ricerca della prigione di Moro. Infine, viene presa in esame la letteratura "fanta-politica", "indicativ[a] della cultura italiana", cui vengono ascritti anche i primi due romanzi di Eco; ma Galli si sofferma soprattutto su altri casi, assai meno raffinati e smaccatamente propagandistico-ideologici, in cui i riferimenti polemici (o, inversamente, autobiografici) sono fin troppo evidenti⁶.

Il penultimo capitolo è dedicato al tentativo di una caratterizzazione d'insieme della New Age, a partire da tutti gli elementi presentati in precedenza. Come abbiamo già visto in altri casi, Galli sceglie qui di analizzare l'opera di rappresentanti significativi dell'universo New Age, accanto a quella di critici intelligenti (spesso più utili, per definire i contorni di un fenomeno, degli apologeti genericamente entusiasti). E si tratta, ancora una volta, di testi molto recenti nel momento in cui l'autore scrive: Madera (1999) e Bloom (2000). Dal primo si trae l'idea che uno dei principi che raggruppano le diverse componenti della New Age sia l'identificazione di un nemico comune, il nemico "giusto", parimenti composito ma accomunato, esso, dall'interesse a ostacolare qualsiasi forma di pensiero al di fuori dagli schemi e dalle gerarchie (e dalle conseguenti possibilità sanzionatorie) proposte per secoli. Dal secondo si trae l'idea della New Age come una forma di *gnosticismo*. Galli assume questa etichetta (che per Bloom era sarcastica, e per il documento ecclesiastico denigratoria) in modo magnificatorio ed encomiastico. L'universo New Age rappresenta, per lui, un

105

⁶ In particolare, Galli si dilunga su un romanzo ucronico-distopico di F. Parazzoli (1992), ambientato nel 2015, vent'anni dopo un immaginario colpo di stato che avrebbe decretato la fine del Cristianesimo. Nel romanzo, l'autore rappresenta molti personaggi reali (tra cui sé stesso e il giornalista Cesare Cavalleri, oltre ad altri giornalisti, politici ed esponenti delle gerarchie cattoliche) accanto ad altri (più o meno) fittizi. Quanto invece agli accenni ai romanzi di Eco, l'intento satirico contro l'esoterismo da macchietta (che l'autore definiva in modo gentile come 'semiosi ermetica', e in modo assai meno gentile come 'pensiero pirla') e la critica della sua diffusione è evidente ne *Il Pendolo di Foucault*; per ciò che attiene al *Nome della Rosa*, è probabile che Galli alluda anzitutto all'assimilazione suggerita tra Margherita (moglie di Dolcino) e Margherita Cagol (moglie di Renato Curcio), confermata dall'autore stesso – la quale di riflesso suggerisce un'assimilazione più generale dei dolciniani alle Brigate Rosse.

neo-gnosticismo che può vantare una serie di punti di forza sui suoi tradizionali avversari: non è antirazionalista (proprio come la scienza) ma non può rinunciare alla spiritualità (proprio come la Chiesa), né all'esclusività di alcuna convinzione (e dunque – per riprendere alcuni esempi particolari citati – non vede l'immagine del Cristo-portatore d'acqua, o la teoria del Big Bang, come pericolosi o inaccettabili), ma ha solo l'esigenza di non bandirne nessuna.

La New Age [...] non pretende esclusive, propone convinzioni “a rete” Si può essere cristiani e new ager, cattolici e new ager, pagani e new ager. I new ager sono simili ai terroristi, sono ubiqui, potrebbero essere chiunque. Sono il potenziale neognosticismo planetario [...]. È la rivincita degli sconfitti dell'area euro-mediterranea del terzo secolo, proiettata su scala globale. (p. 150)

Perché non andò così?

106 Il decimo e ultimo capitolo – in cui si affermano le potenzialità politiche del movimento – si apre con lo stesso tono con cui il capitolo precedente si era chiuso: rivendicando che, poiché questa forma culturale non è di nessuno – *id est*, non è legata a nessuna determinatezza storica, biologica o cronologica (sesso, razza/etnia, nazione, contingenza storica, ecc.) – essa è, potenzialmente, di tutti.

La cultura della New Age [è], in embrione, la prima davvero planetaria della storia umana conosciuta. Il suo sviluppo non è una certezza, ma una ragionevole possibilità. La sua matrice è certamente occidentale, ma gli innesti provengono da tutte le età e da tutte le aree culturali del pianeta. [...] La New Age è americana, ma è un antidoto al patriottismo imperiale; è occidentale, ma è un antidoto all'etnocentrismo bianco. (p. 151)

Per questi motivi Galli esprime l'ipotesi (e l'augurio) che “la New Age acquisisca una potenzialità politica che le consenta di influenzare, con la sua cultura eterogenea ma ricca” (p. 158) la politica orfana del ruolo innovatore della sinistra storica. L'autore riconosce che si tratta di “un'ipotesi ovviamente discutibile”, ma “che [gli] è cara” (*ibidem*).

Ma quale fattore dovrebbe (o doveva) rendere questa *virtualità* dirompente *nei fatti*? Per scoprirlo, dobbiamo tornare all'i-

nizio dell'opera. Il principio che viene posto (da parte di Galli, come speranza, e da parte cattolica come minaccia) alla base di tale affermazione possibile delle pratiche e della visione New Age – a dispetto della loro composizione sincretica e inclusivista, che esclude per principio l'elemento della *Gemeinschaft* come appartenenza a priori a una comunità xeno-escludente – è quello della massa critica, esemplificato con la metafora della “centesima scimmia” (cfr. p. 15): esiste una soglia, dentro un gruppo sociale, raggiunta la quale l'abitudine di un sottoinsieme diventa tendenzialmente l'abitudine di *tutto* il gruppo⁷.

Poniamoci ora, a distanza di quasi vent'anni, a valutare questo ragionamento. Se ci soffermiamo sulla *pars destruens*, mi sembra difficile non dare ragione all'autore quando afferma le “difficoltà della democrazia rappresentativa” posta di fronte al dominio effettivo della finanza internazionale e alla perdita d'interesse per il voto da parte dei cittadini (p. 158). Ugualmente, è difficile negare la crisi della sinistra, incapace di intercettare quello stesso elettorato che dovrebbe essere la sua forza, e più forte invece nei settori più protetti (per censo, per cultura) della società – e dunque meno bisognosi di una politica realmente rivoluzionaria.

107

È difficile esprimersi sulla reale influenza politica delle istanze riconducibili alla galassia New Age in questi anni. Prima ancora di provare a ragionare se l'ipotesi di Galli si sia avverata nel presente – o possa ancora avverarsi nel futuro – bisognerà riconoscere che i presupposti del dibattito per come sono delineati nel libro non valgono più, o quantomeno vanno ridefiniti in relazione a un fattore che Galli non sembra prendere in conto, e che il documento a cui egli reagisce considera in modo cursorio e parziale: “l'era delle comunicazioni” (così s'intitola il § 1.2 di *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva*) che ci troviamo a vivere.

Gli estensori del documento sembrano considerare le po-

⁷ Il principio della centesima scimmia cerca di mettere a frutto ideologicamente (e a prezzo di qualche forzatura, confessata a posteriori da Lyall Watson, che ne era stato l'ideatore) il caso dei macachi dell'isola di Koshima (la cui pratica di lavare le patate nell'acqua di mare è stata monitorata nel suo espandersi progressivo). Questa comunità di scimmie è stata studiata da etologi e scienziati cognitivi (cfr. p. es. De Waal 2002) interessati all'idea che sia possibile rinvenire il sorgere di abitudini/tradizioni (propriamente culturali, in quanto non riducibili a componenti genetico/istintuali, e apprese per imitazione e *training* in seno a un gruppo specifico) in comunità di primati (o altri animali) non umani.

tenzialità comunicative offerte da internet come un'arma nelle mani della New Age, che avrebbe a disposizione una "potenza di fuoco" comunicativa fino ad allora inaudita, tale da dover essere controbattuta con informazioni precise, affidabili e coerenti da far circolare capillarmente all'interno della gerarchia ecclesiastica. In realtà, sembra oggi di poter dire che il drastico cambiamento delle modalità della comunicazione abbia fatto male tanto alla Chiesa quanto alla New Age. Il modello della dottrina cattolica (in senso etimologico: universale, "per tutti") riversata sulle masse semplicemente per via gerarchica – secondo il metodo dell'autorità, avrebbe detto Peirce⁸ – non è più primario, né, dall'altra parte, lo è più quello della circolazione delle informazioni con funzione critica e di riflessione. La circolazione dell'informazione è certo molto più capillare e veloce, ma è, per così dire, impazzita (cfr. Fadda 2018: cap. 2) – e la prima vittima di un tale impazzimento è proprio la capacità critica (presupposta dal principio della centesima scimmia).

108 Conosciamo ormai abbastanza bene i termini di questa rivoluzione (per certi versi ben più pervasiva di quella cui Galli pensava): la demolizione dell'idea stessa di verità (cfr. Lorusso 2018) a seguito di un processo in atto da decenni, ma ultimamente molto più veloce e pervasivo; la trasformazione dell'utente in *prosumer*, dunque al tempo stesso produttore e consumatore di contenuti (non, si badi, di idee od opinioni – ma di oggetti mercificabili, perché consentono profilazione e dettaglio nell'offerta commerciale); la conseguente creazione di bolle cognitive ed *echo chambers* (i contenuti cui si reagisce positivamente tendono a essere ripresentati, fino a saturare l'orizzonte di quelli visibili – rendendo di fatto impossibile il cambiamento d'opinione); ma soprattutto, la sindrome da deficit d'attenzione (che rende progressivamente sempre più difficile – e, per i più, impossibi-

⁸ Nel suo testo del 1872 (cfr. Peirce 2003: 353 ss.) *Il fissarsi della credenza*, Peirce individua quattro modi per stabilizzare credenze, di cui i primi tre esprimono istanze destinate a essere superate e ricomprese nel quarto, quello scientifico. Queste tre istanze sono la tenacia (tendenza a non cambiare idea, se non in base a motivi seri), l'autorità (tendenza a universalizzare le opinioni e a seguire le opinioni correnti) e la razionalità (tendenza a seguire il filo del proprio ragionamento, ponendosi a giudice del proprio pensare). L'autorità – considerata comunque positiva almeno per il fatto di includere una visione potenzialmente universale della verità – è esemplificata da Peirce con la politica repressiva della Chiesa cattolica.

le – valutare contenuti in maniera critica e non semplicemente reattiva-immediata: cfr. Carr 2010).

Come si gioca, con queste nuove regole, la partita cui Galli fa riferimento nei suoi *Appunti*? È ancora *la stessa* partita? Forse è troppo presto per dirlo.

Riferimenti bibliografici

- Bachelard, G. (1942). *L'eau et les rêves*. Paris: J. Corti [ristampa: Livre de Poche, 2016].
- Biglino, M. (2015). *La Bibbia non parla di Dio. Uno studio rivoluzionario sull'Antico Testamento*. Milano: Mondadori.
- Bloom, H. (2002). *Come si legge un libro e perché*. Milano: Rizzoli.
- Carr, N. (2010). *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*. Roma: Cortina.
- Madera, R. (1999). *L'animale visionario*. Milano: il Saggiatore.
- De Waal, F. (2002). *La scimmia e l'arte del sushi*. Milano: Garzanti.
- Fadda, E. (2018). *Troppo lontani, troppo vicini. Elementi di prossemica virtuale*. Macerata: Quodlibet.
- Galli, G. (1995). *La politica e i maghi*. Milano: Rizzoli.
- Introvigne, M. (1994). *Storia del New Age, 1977-1992*. Piacenza: Cristianità.
- (2000). *New Age & Next Age*. Milano/Casale Monferrato: Piemme.
- Lacan, J. (2006). *Dei Nomi del Padre*, seguito da *Il trionfo della religione*. Torino: Einaudi.
- Lorusso, A.M. (2018). *Postverità*. Roma-Bari: Laterza.
- Parazzoli, F. (1992) 1994 *La nudità e la spada*. Milano: Mondadori.
- Peirce, C.S. (2003). *Opere* (a cura di M. A. Bonfantini). Milano: Bompiani.
- Pontificio consiglio della cultura e del dialogo interreligioso (2003). *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul "New Age"*. online: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_it.html

Se v'è un evento che sembra aver segnato un vero e proprio spartiacque nella storia d'Europa che si apre alla contemporaneità, non solo dal punto di vista politico e sociale, ma soprattutto da quello culturale, è stato quello innescato dal movimento illuministico e sfociato nella Grande Rivoluzione dell'89. Sono ovvi e noti anche a un modesto conoscitore di storia quali grandi trasformazioni tale rivoluzione abbia comportato nell'organizzazione politica e nella coscienza civile dei popoli europei, sì da essere essa avvertita come una vera e propria frattura epocale che ha segnato l'entrata nella "modernità", quella che Peter Gay ha denominato "the Pursuit of Modernity" (Gay 1966: xii) e della quale l'illuminismo avrebbe rappresentato la quintessenza, sia per i suoi critici come anche per i suoi difensori. Altrettanto profondi sono stati i sommovimenti culturali che da essa sono scaturiti e che erano stati preparati dalla temperie illuministica, sicché tutti coloro che hanno visto in tale evento il "male assoluto" dell'età moderna e l'inizio di un decadimento che sconvolgeva sacri e consolidati principi, il cui affievolimento dava inizio alla desacralizzazione della vita quotidiana e alla secolarizzazione della vita degli uomini, non hanno mancato di indicare nell'illuminismo e nel suo culto della ragione – che fa a meno di fede e rivelazione – il principio dello sfaldamento e del degrado dell'umanità susseguente.

II O

Eppure sarebbe sbagliato pensare che tale rifiuto e rigetto, sia pure dal solo punto di vista culturale, sia il portato delle correnti ideologiche aristocratiche e reazionarie che subito presero posizione contro i principi dei Lumi; per fare dei nomi, dei vari classici del pensiero "reazionario" come Edmund Burke o Joseph De Maistre, nonché dei loro successivi e più vicini epigoni¹. Ed infatti la critica dell'illuminismo ha fatto breccia anche negli ambienti della sinistra progressista, che di solito erano stati visti come suoi eredi, traendo motivazione dall'opera di due sue icone, che tanto poi hanno inciso sul pensiero anticapitalistico e antiborghese della seconda metà del '900.

¹ Per una rassegna di tali reazioni di rigetto e di critica dell'illuminismo e dei molti intellettuali che ne sono interpreti si vedano le accurate disamine effettuate da Lenci (2007) e Sternhell (2007).

Facciamo riferimento alla *Dialettica dell'Illuminismo* (1947), di M. Horkheimer e Th. Adorno, che non a caso costituisce il punto di partenza del discorso che Giorgio Galli vuole portare avanti in *Illuminismo magico* (Mimesis, Sesto San Giovanni, MI, 2018).

La domanda che Horkheimer & Adorno si pongono è abbastanza semplice e, al tempo in cui i due autori scrivevano (era il 1947), anche abbastanza bruciante: come è possibile che dopo l'illuminismo e a dispetto della sua volontà di voler rischiare le menti, si sia piombati nella regressione tipicamente rappresentata dal nazismo? Come era possibile che grandi masse "tecnicamente educate" potessero cadere in balia del dispotismo e di miti come quello della razza, o credesse nell'astrologia, tutti aspetti di una medesima tendenza all'irrazionale? È nota la risposta di Horkheimer & Adorno: sono le dinamiche interne dell'illuminismo a dimostrarsi distruttive e a condurre l'umanità a una nuova forma di barbarie; ciò a ragione del fatto che è lo stesso progresso tecno-scientifico a inibire quella capacità di "immaginazione teoretica", che apre la strada all'utilizzo vicario e sostitutivo dei peggiori cascami della cultura magica e irrazionale, come appunto l'astrologia. Nella loro critica del capitalismo – inteso come realizzazione, nonché parziale, del progetto illuministico – Horkheimer & Adorno hanno in gran parte ripreso accenti e stilemi di pensiero che sono stati tipici della rivolta conservatrice e reazionaria contro l'età dei Lumi e le conseguenze da essa generati (democrazia, formalismo, astrattezza, società di massa, individualismo sfrenato, dimenticanza della dimensione comunitaria nella vita dell'uomo, desacralizzazione, anomia ecc.) e sono stati in particolare influenzati da intellettuali come Siegfried Kracauer e Walter Benjamin, nutrendo verso la cultura di massa lo stesso atteggiamento aristocratico che è stato tipico della cultura della destra. Nondimeno viene prospettata una via d'uscita, in quanto il loro intento non è quello di ripristinare una dorata età primeva, ma piuttosto porsi in continuità con il progetto illuministico, evitandone le strettoie e guardando al futuro, perché «[n]on si tratta di conservare il passato, ma di realizzare le sue speranze» (Horkheimer & Adorno 2010: 7).

Galli si trova in sintonia con molte delle critiche di Horkheimer & Adorno; e tuttavia c'è qualcosa che stona con la sua sensibilità e la sua cultura. Da ricercatore attento dell'esoterismo – studiato nelle culture alternative all'illuminismo e per la sua

incidenza in quella contemporanea, come anche nei movimenti politici (come non ricordare in proposito il suo più celebre testo, *Hitler e il nazismo magico*, pubblicato nel 1989?)² – non è convinto dall'equiparazione fatta tra astrologia e irrazionalismo nazista e del loro «paragonare le SS agli astrologi» (p. 6), che gli pare una “forzatura”: quale il nesso tra il nazismo come parossismo della tecnica e l'astrologia che, se è tecnica, lo è *sui generis* e in ogni caso non può essere vista in continuità con l'illuminismo di cui invece la prima è l'estrinsecazione sul piano operativo? Accomunare nazismo e astrologia sotto lo stesso stigma di “mistero” e “follia” gli sembra errato sia dal punto storico, sia da quello teorico. Piuttosto si tratta di dare il giusto ruolo al «recupero dell'immaginazione creativa» (p. 7) che nell'illuminismo è stata sacrificata dalla coltivazione unilaterale della ragione e da un acritico concetto di progresso, con il suo ottimismo di fondo.

II2 Ecco allora che l'«illuminismo aggiornato» proposto da Galli si distacca da questa visione ottimistica e un po' ingenua del progresso, a suo avviso scaturente dalla «comprensione inadeguata della realtà, dalla fiducia eccessiva nella sola ragione, fiducia eccessiva che blocca l'immaginazione teoretica (la quale non è solo razionale)» (p. 8). Ma ciò non significa che egli rigetti la principale conquista dell'illuminismo, contro la quale si era diretta tipicamente la critica della destra e di stampo reazionario, ovvero la conquista dell'eguaglianza dei diritti, il cui esercizio «lungo due secoli di lotte sociali ha permesso un miglioramento delle condizioni di vita, materiali e culturali, che resta un grande patrimonio dell'Occidente illuminista, nelle sue varianti europea e nordamericana» (p. 8). Egli è stato, infatti, per tutta la vita un convinto socialista di simpatie lombardiane, anche se senza tessera.

È quindi necessario un adeguamento dell'illuminismo. Esso va nella direzione di un recupero non di un passato privo di diritti e ormai definitivamente superato, quanto verso un nuovo modo di comprendere quelle espressioni dell'umanità che sono state collocate nell'ambito della “superstizione”, con ciò ghettizzando tutto un aspetto della personalità umana che non trova adeguata espressione nelle astratte costruzioni della ragione.

² Cfr. G. Galli, *Hitler e il nazismo magico. Le componenti esoteriche del reich millenario*, BUR Rizzoli, Milano 2016. Sono molti altri gli studi pubblicati nel corso degli anni da Galli sul tema dell'esoterismo, per i quali rimando alla bibliografia contenuta in premessa

Solo in questo modo si è in grado di intendere in modo più pieno la natura umana, nelle sue molteplici espressioni, come appunto l'astrologia che da Galli viene vista nel contesto degli studi più recenti effettuati da psicologi (come Daryl J. Bem, Charle Judd, Ray Hyman, Foug McMahon ed ovviamente Jung), ma anche da scienziati come Wolfgang Pauli o dai fisici italiani Emilio Del Giudice e Getulio Talpo, che hanno ipotizzato l'influenza dei raggi cosmici sul carattere degli uomini, per cui si è supposto che all'atto della nascita possa esserci un *imprinting* magnetico in grado di influenzare sia la psiche che il soma. Così, diversamente da un «fautore dell'illuminismo sfrenato» come Piero Angela, il quale «sostiene che “qualunque astronomo” può dire che l'influsso astrale non esiste, l'Illuminismo aggiornato (McMahon, Piccardi, Del Giudice, Talpo) parte proprio dall'astronomia per dimostrare che quell'influsso esiste» (p. 14).

Nulla di strano in tale tesi se consideriamo la poco attenzionata circostanza storica di uno scienziato come Galileo Galilei – ritenuto unanimemente l'inauguratore della rivoluzione scientifica e il forgiatore del nuovo “metodo” che avrebbe ricacciato nel mondo delle fantasie le concezioni aristoteliche medievali e le visioni del mondo basate sui testi sacri – il quale non si peritava di effettuare i genetliaci. Infatti, così come succede con la pratica di Keplero dell'astrologia e con la coltivazione da parte di Newton dell'alchimia, anche Galileo ebbe familiarità dell'astrologia³, che al suo tempo faceva parte delle normali competenze di un matematico, in quanto associata all'astronomia e con essa facente parte (insieme ad aritmetica, geometria e musica) del *quadrivium*, così come veniva anche professato allo studio di Pisa al tempo di Galileo; inoltre era «una delle principali e più tradizionali funzioni del *mathematicus*, probabilmente la più importante a Padova, precisamente insegnare agli studenti di medicina come fare oroscopi, il che veniva giudicato indispensabile al sopraggiungere di una malattia, in modo da indicare il rimedio più appropriato» (Kollerstrom 2001: 422). E nondimeno quando Galileo si beffeggia di coloro che volevano utilizzare l'astrologia e gli influssi astrali – ad es. quando ironizza sulla capacità di fare «le predizioni de' genetliaci» (Galilei 1991: 144) o quando rigetta la tesi di Keplero della

113

³ Su tale tema cfr. Rutkin (2005); cfr. anche il numero monografico di *Culture and Cosmos*, 7, 1, 2007 dedicato a Galileo astrologo. Il primo a portare l'attenzione su questo argomento è stato A. Favaro (1881).

causa lunare delle maree e quindi con ciò ne nega l'influenza sulla terra a favore della sua teoria meccanica, che è in effetti errata, mentre è corretta quella di Keplero – egli in effetti rifiuta l'idea che l'influenza dei pianeti si eserciti sui movimenti dei corpi, i quali debbono tutti obbedire a cause meccaniche (è l'argomento della giornata quarta del *Dialogo*), mentre invece – come dimostra la sua pratica astrologica – è possibile ammettere la sostanziale accettazione dell'influenza dei pianeti sul carattere (*mores*) e sulla mente (*ingenium*) dei soggetti esaminati. Egli rigettava così l'astrologia come strumento per fare predizioni sulla vita a partire dalle influenze dei pianeti (onde la sua ironia sul loro essere tali “predizioni” sempre *post factum*). Ciò significa che l'astrologia da lui praticata era intesa nel suo significato meramente spirituale, di influenza sul carattere e sull'animo degli uomini, ma veniva rigettata nella misura in cui essa collideva con la sua visione della natura, la cui conoscenza doveva effettuarsi sulla base delle semplificazioni e della matematizzazione da lui indicate come l'unica via per una sua autentica scienza. Il legame tra pratica astrologica e ricerca scientifica può essere inteso solo all'interno di quella divisione di compiti da lui concepiti tra religione (compresa la morale) e fisica. In fondo l'astrologia è una ulteriore testimonianza di tale distinzione. La scienza matematica della natura è l'unica conoscenza del reale che ci è disponibile, giacché l'altro tipo, quella che ci fa pervenire ad “ogn'altro vero”, ha modi e mezzi ai quali la conoscenza della natura può fornire impulso, avvio, ma che certo non può rientrare nei suoi compiti: è questa quella conoscenza contemplativa, quella dimensione spirituale sulla quale Galilei nulla dice, rimettendosi alla semplice autorità della Chiesa e della Rivelazione, ma che vuole tenere ben distinta dalla conoscenza del mondo naturale allo scopo di evitare una esiziale confusione di piani. E sappiamo bene di quali implicazioni sia gravida questa distinzione tra religione e scienza, che tuttavia non costituisce qui l'oggetto del nostro interesse.

Tuttavia l'insegnamento che ci viene da un Galilei in fondo poco noto è del tutto a proposito con quanto afferma Galli. Infatti la sua ispezione dell'astrologia – come anche la sua attenta valutazione del cosiddetto “spiritismo” (pp. 51-5) – non va nella direzione di un atteggiamento antiscientifico, di una misteriosa e incomprensibile attività in grado di darci conoscenze alternative e concorrenziali a quelle fornite dalla scienza. In fondo egli si pone in continuità con quest'ultima, nella misura in cui so-

stiene che è la stessa scienza a comprovare quanto è stato intuito o prefigurato delle ipotesi astrologiche. Questa è in sostanza la tesi secondo cui queste hanno avuto una funzione euristica, nel senso di spingere a una prospezione scientifica della realtà che potesse andare al di là delle frontiere conosciute, verso territori ignoti e tuttavia percorribili con gli strumenti della razionalità scientifica: in fondo, afferma Galli, la scienza «ha realizzato il sogno degli alchimisti della trasformazione degli elementi» per cui è indubbio che oggi «ne sappiamo molto di più di quanto l'umanità sapesse prima del XVIII secolo» (p. 17). Una postura intellettuale che trova espressione nel suo richiamarsi a concetti della scienza più avanzata per cercare di tradurre attraverso la distinzione cosmologica tra “materia oscura” e materia “visibile o manifesta” quel versante di mistero che si nasconde nelle pieghe del “visibile”, come accade negli eventi storici che poi lui tematizza – come ad es. il nazismo, verso la cui interpretazione esoterica era stato indirizzato dal fortunatissimo libro di Pauwels e Bergier (1964) (pp. 41-2) – e che gli sembrano derivare da una sorta di “accumulazione di energia oscura” che si è manifestata ad es. nella «esasperazione degenerativa del razzismo» (p. 36).

115

Dovessimo limitarci a quanto detto, non saremmo molto lontani da ciò che è stato sostenuto nelle più attente riflessioni sulla scienza, quando si è sottolineato appunto il ruolo euristico di sogni, fantasie, immaginazione e anche di vere e proprie metafisiche, quelle “influenti” di cui ci ha parlato un popperiano ortodosso come John Watkins (1975), sulla scia di quanto sostenuto dallo stesso suo maestro (cfr. Popper 1976: 154-5)⁴. Perché l'ambizione che sottende l'illuminismo “aggiornato” di Galli è molto più alta e in fondo interessante: è nientedimeno che ricostituire quell'immagine unitaria dell'uomo che era tipica del Rinascimento e che è stata invece dimenticata dall'illuminismo con la sua esaltazione esclusiva dell'intelletto astratto, ma non mediante un ritorno al passato e il recupero o ripristino di «qualcosa che già c'era e che è andato perduto» (p. 18). Ciò motiva la valutazione positiva della New Age, liquidato degli eredi dell'illuminismo tradizionale e dalla chiesa cattolica come un “esoterismo da quattro soldi” ma da Galli visto, nei suoi aspetti migliori e da recuperare e lontani dal suo essere spesso “mo-

⁴ Cfr. ad es. Popper (1976: 154-5). Ma ovviamente in merito la bibliografia sarebbe molto più vasta.

daiole e consumistico”, come «il primo tentativo occidentale di costruire una cultura planetaria» (p. 20), che va al di là dell’unicata redenzione assicurata da Cristo o garantita nel cammino unico ed esclusivo di una delle grandi religioni monoteistiche.

Insomma, Galli è assai lontano dalla prospettiva tipica del Tradizionalismo (o anche perennialismo), per il quale v’è «un presunto passato migliore» (p. 43) – in un’età addirittura arcaica e antecedente all’opera della civilizzazione greca – in cui era incastonata una Sapienza che lo svolgersi del tempo ha fatto dimenticare in un’inarrestabile marcia decadente che ha portato, quale suo esito finale e ultima convulsione, all’età dei Lumi e alla Grande Rivoluzione, che ne è scaturita. Questa visione è l’esatto capovolgimento della prospettiva illuministica del futuro come progressiva costruzione dell’umano, che si arricchisce e completa, per la quale gli uomini sono come “nani sulle spalle di giganti”, secondo la fortunata espressione di Bernardo di Chartres: allo sguardo verso il futuro cui dà accesso questa privilegiata prospettiva fa da contraltare la visione di un passato come in un binocolo rovesciato. All’idea di un’umanità che va avanti camminando all’indietro, con lo sguardo fisso a ciò che è stato e che mai sarà più, Galli non crede: «Personalmente non credo, e ho già avuto modo di argomentarlo, che vi sia un passato migliore della modernità, al quale riferirsi, prendendo una posizione conservatrice se non reazionaria» (p. 43). Egli piuttosto esprime l’esigenza di andare oltre, verso il futuro, per realizzare quanto l’illuminismo enciclopedista si era illuso fosse stato già realizzato: le “magnifiche sorti e progressive” non si sono ancora compiute e v’è un lavoro ancora inesausto da portare avanti. E la ragione di questa incompiutezza sta nella malposta illusione dell’illuminismo di una storia lineare che va da un prima arcaico, primitivo e pre-gno di superstizioni ad un futuro progressivamente migliore, in una «presunzione di onniscienza e di onnipotenza» (p. 19) e con un cammino che non tiene conto della complessità della realtà. Ecco dunque che egli è assai lontano da tutti i critici reazionari dell’illuminismo che avevano puntato il dito di accusa contro la Rivoluzione Francese vista come sua massima realizzazione e vaso di Pandora di tutti i mali del mondo, sino ai gulag sovietici e agli stermini di Pol Pot; invece essa per lui «rappresenta una positiva acquisizione di diritti, dell’uomo e del cittadino, singoli e collettivi, pur se l’assolutizzazione dell’eguaglianza è un’astrazione, non solo per quanto riguarda i rapporti economici, come

ha ben mostrato Marx, ma anche per caratteristiche dei singoli [...]» (pp. 43-4).

Ma ciò non basta, nella misura in cui la stretta associazione avutasi tra illuminismo e capitalismo ha ridotto l'uomo alla sola dimensione economica. Una connessione già al centro della critica di Marx, ma anche di molto "anticapitalismo di destra" che per questo suo aspetto deve essere «valutato per la sua sostanza» (p. 44), pur non avendo la sistematicità, la sofisticazione e la profondità della critica marxiana e senza accettarne il progetto reazionario, di un ritorno al passato e di ripristino di antichi privilegi e modi di pensare. Ci sembra che sia significativa in merito la valutazione che Galli fornisce della New Age (si veda l'articolo di Emanuele Fadda, sopra), in quanto proposta di "illuminismo aggiornato" che possiede la capacità – o, direi, almeno fa il tentativo – di recuperare dal passato i «principi ispiratori dell'alchimia, dell'astrologia, dell'esoterismo, aggiungendoli alle "spiritualità orientali", per contrapporre una nuova cultura planetaria a quella del pensiero unico del capitalismo globale» (p. 23), da lui criticato anche nel suo volto più inquietante manifestato nel XXI secolo dal superpotere posseduto dalle multinazionali (pp. 56-62). Il suo è un anticapitalismo che, pur essendo in continuità con quello tradizionale marxiano, tuttavia è attento anche alla lezione che viene dalle critiche della cultura di destra e anticomunista, sino al punto di ipotizzare una possibile convergenza tra anticapitalismo di sinistra e anticapitalismo di destra (pp. 61-2). E tuttavia una tale prospettiva non può dimenticare, a mio avviso, quello che è stato chiamato il paradosso della cultura di destra e del pensiero conservatore in genere, ovvero l'attrazione fatale verso la difesa di quel sistema capitalistico e di quel mercato che pure sono criticati come dissolutori dei valori tradizionali. Come ha osservato Charles Taylor (1994: III), questi conservatori che si atteggiavano a difensori delle comunità tradizionali poi «invocano una forma selvaggia di iniziativa capitalistica che più di ogni altra cosa ha contribuito alla dissoluzione delle comunità storiche, che ha incoraggiato l'atomismo, che non conosce né frontiere né vincoli di fedeltà, e che per chiudere in attivo un bilancio è pronta a cancellare una città mineraria o a devastare un habitat forestale». Per cui la critica conservatrice e di destra al sistema capitalistico finisce spesso per costituire uno specchietto delle allodole per celare – nel concreto della prassi politica ed eco-

nomica – la salvaguardia degli interessi di chi trova il proprio vantaggio proprio in tale forma di capitalismo del XXI secolo.

Il recupero della dimensione esoterica si indirizza, pertanto, a una integrazione dell'essere umano, ridefinendolo non solo in senso meramente economico o riduzionistico-biologico, ma anche nella dimensione della sua "spiritualità", intendendo con questo termine non una essenza ontologicamente definita, quanto la capacità di perfezionare la propria interiorità o – per esprimersi in termini più attuali – la sua "mind" e il suo "carattere". Galli afferma che «l'Illuminismo aggiornato possa accettare che l'essere umano sia in grado di ascendere a sfere superiori invisibili e ritenere nello stesso tempo che vi siano misteri che rimarranno tali» (p. 24). Ma la corretta comprensione di tale affermazione sulle "sfere superiori invisibili" deve essere appaiata all'idea parimenti presente in lui di un illuminismo aggiornato che «propone una ragione calda, fantasiosa, umana, anche superando la contrapposizione otto-novecentesca tra spirito e materia».

II8 Il chiarimento di questo nesso viene tentato nel capitolo in cui Galli parla di "Spiritualismo e materialismo", nel quale si richiama alla tesi sul non-ateismo di un marxista "diverso", e al tempo stesso "illuminista aggiornato", come il dimenticato Luciano Parinetto, vedendo in essa un contributo al superamento della contrapposizione tra materiale e spirituale e in direzione di una riconciliazione tra sacro e profano, tuttavia esclusa da quest'ultimo. Non si tratta di tornare al pensiero forte – come propone Maurizio Ferraris – né di essere nostalgici dell'illuminismo nella sua versione "neo" proposta dagli italiani Abbagnano, Bobbio, Geymonat – come immagina Flores d'Arcais – in una rinnovata contrapposizione tra spiritualismo e materialismo; né si vuole sposare l'impostazione post-modernista. Si tratta piuttosto di andare "oltre il moderno", con ciò sviluppando alcune intuizioni di Slavoj Žižek, che parla non di superamento del moderno nel post-moderno, bensì di suo "compimento" in una società planetaria nella quale il passato e le tradizioni sopravvivono non come unici modi di vita autentici, bensì come stili di vita individuali, analogamente a come in India coesistono molteplici "punti di vista", i *darshana*, che non sono mutualmente esclusivi. In ciò allora starebbe la strada indicata da Parinetto e imboccata da Galli:

prendere atto che esiste il mistero e che si può rifiutare l'autorità, pur se tutte le culture umane hanno sempre convissuto con le divinità e con gli spiriti, purché, appunto, questi sistemi di credenze rimangano stili di vita individuale e non base sociale dell'autorità che dirige le coscienze. Se il capitalismo ha potuto includere questi stili di vita nel suo funzionamento, si può pensare che lo possa fare anche la dialettica rivoluzionaria. A patto che ne faccia elementi di continuo cambiamento – come suggerisce Engels – a partire dal superamento della stantia contrapposizione tra spiritualismo e materialismo, superamento al quale la confutazione parinetiana della leggenda dell'ateismo di Marx ha aperto una strada che non è stata percorsa, ma che può essere ripresa, appunto nel nome di un Marx diverso, anche se permane perverso. È questo Marx, oltre la contrapposizione tra spiritualismo e materialismo (volgare?), che può essere utilizzato dall'Illuminismo aggiornato. (p. 33)

Solo in questo modo l'esoterismo può ricevere una sua ridefinizione che lo faccia sfuggire a quel caravanserraglio di teorie e rivelazioni che esso assume nelle sue versioni popolari (ridicolizzate da Umberto Eco ne *Il pendolo di Foucault*) per essere invece inteso come un «un effetto del superamento della rimozione delle culture alternative» (p. 34), quelle visioni alternative che sono state collocate nel cestino dei rifiuti nel quale la cultura occidentale ha confinato la “conoscenza rifiutata”, cioè quei modi di rapportarsi al reale che hanno utilizzato modalità diverse da quelle che si sono affermate col trionfo del *logos* nella cultura occidentale. È l'originale tesi che Galli sviluppa nel suo primo lavoro dedicato a questi temi (*Occidente misterioso*, Milano: Rizzoli 1987), nel quale il progresso razionale dell'Occidente viene visto come uno sviluppo reso possibile dalla sconfitta dei fenomeni “diversi, di carattere esoterico, mistico o comunque non conformi, misteriosi, e pertanto inquietanti: la democrazia ateniese si è affermata sconfiggendo e reprimendo le baccanti e il culto dionisiaco, il cristianesimo reprimendo gli gnostici e la democrazia anglosassone perseguitando le streghe. Per tale aspetto è importante oggi la lezione – che Galli non poteva ancora conoscere – degli studi rigorosi e privi di indulgenza verso tutto ciò che è nebuloso e poco documentato di Wouter J. Hanegraaff, che non solo dà importanti indicazioni sulla New Age (Hanegraaff 1996), ma fornisce dell'esoterismo un quadro storico e teorico assai interessante e in gran parte condivisibile

(cfr. Hanegraaff 2012; 2013), del quale abbiamo in questa rivista già pubblicato un contributo (Hanegraaff 2019).

L'illuminismo aggiornato è dunque per Galli soprattutto il tentativo di tenere insieme e non contrapporre aspetti della storia dell'umanità – quelli che prima avevamo visto essere stati definiti come “materia oscura” e “materia visibile” – sempre trascurati dalla tradizionale storiografia accademica; e sono parecchi gli episodi da lui qui menzionati e attenzionati nella sua vasta produzione:

L'Illuminismo aggiornato propone di ripensare storicamente [...] tutto l'impianto storiografico dello scorso secolo, non sintetizzabile in “idee assassine” come propone Conquest. Occorre a nostro avviso ragionare sull'accumulazione e poi l'esplosione dell'energia oscura. Poiché nulla ne sappiamo, occorre individuare criteri appropriati per tenere insieme il più possibile ed escludere il meno possibile. (p. 40)

120 Detto in altri termini, si tratta di portare l'attenzione, nello spiegare gli eventi storici, al vasto continente della immaginazione e del simbolico che costituisce una delle due dimensioni fondamentali dell'uomo, insieme alla sua coltivazione della razionalità tecnico-scientifica e ad essa complementare: un aspetto per la riscoperta del quale non può essere dimenticata la lezione di Ernst Cassirer che – pur fedele all'ideale illuminista e kantiano – ha tra i primi con forza attirato l'attenzione sull'essere l'uomo fondamentalmente un “animal symbolicum”: è solo mediante il pensiero simbolico che esso può affrontare la realtà, in quanto «i simboli non sono mere maschere che nascondono e celano la vera faccia della realtà; sono, al contrario i mezzi necessari per scoprire e rivelare la realtà» (Cassirer 2005: 315). Per Galli, quindi, “illuminismo aggiornato” vuol dire impegno per cercare «di capire meglio la cultura esoterica (sprezzantemente accantonata come “superstizione” da quello “più estremo”), che permea, anche con l'astrologia, non solo la cultura di destra, ma tutti i filoni del pensiero politico della modernità» (p. 42) e pertanto appartiene «con accentuazioni diverse, all'intero ventaglio della cultura politica contemporanea» (p. 47).

Ma illuminismo aggiornato non significa solo possedere un altro “paio di occhiali” col quale leggere il processo storico, bensì muoversi nell'ottica della suaccennata integrazione

dell'umano; ovvero di una visione più complessiva dell'uomo, della quale fa parte non solo il *logos*, ma anche quella dimensione del sacro che pertiene al mondo della immaginazione e che si esprime prevalentemente mediante un simbolismo suo peculiare (anche se spesso si traveste di filosofia assumendo la forma della teologia): non si può più considerare «il sentimento religioso una superstizione da accantonare, ma una caratteristica dell'«umano» da tenere presente, un sentimento da non ritenere «alieno», per citare la celebre espressione di Spinoza» (p. 48). Il riferimento prima citato – e a mio avviso non sufficientemente sviluppato in questo piccolo libro – agli «stili di vita individuali», sulla scorta di Slavoj Žižek, ci indirizza verso una visione pluralista e articolata della vita associata in cui nessuna credenza, religione o sistema di valori possa avere il predominio assoluto, nella convinzione che essi sono tutte strade diverse che conducano all'unico fine di migliorare l'uomo, di formarne la spiritualità e il carattere, senza pretendere di essere esclusivo. Analogamente alla zattera del Buddha e alla scala di Wittgenstein. Ma questo ci porta a una prospettiva di tolleranza, convivenza e cosmopolitismo che costituisce l'eredità imperitura del vecchio illuminismo, all'interno di quello «aggiornato» proposto da Galli.

121

Riferimenti bibliografici

- Cassirer, E. (2005) *Seminar on Symbolism and Philosophy of Language. Vorlesung New Haven 1941/1942*, in Id., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 6: *Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie*, herausgegeben von G. Hartung und H. Kopp-Oberstebrink unter Mitwirkung von J. Faehndrich. Hamburg: Meiner Verlag.
- Favaro, A. (1881). "Galileo astrologo secondo documenti editi e inediti", in *Mente e Cuore*, 8, pp. 99-108.
- Galilei, G. (1991). *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, in *Opere*, a cura di F. Brunetti. Torino: UTET, vol. II.
- Gay, P. (1966). *The Enlightenment: An Interpretation*, Volume I: *The Rise of Modern Paganism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Hanegraaff, W.J. (1996) *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of secular Thought*. Leiden - New York – Köln: E.J. Brill.

- (2012) *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2013) *Western esotericism. A guide for the perplexed*. London - New York: Bloomsbury Academic.
- (2019) “La religione e l’immaginazione storica. La tradizione esoterica come invenzione poetica”, in *Mondi. Movimenti simbolici e sociali dell’uomo*, 1, pp. 3-31.
- Horkheimer M., Adorno, Th.W. (2010). *Dialettica dell’illuminismo*. Torino: Einaudi.
- Kollerstrom, N. (2001), “Galileo’s astrology”, *Largo Campo di Filosofare Eurosposium Galileo*. Ed Montesinos and Solis.
- Lenci, M. (2007). *Le metamorfosi dell’illuminismo. Aspetti ed itinerari del dibattito sui Lumi nella storia del pensiero politico*. Pisa: Pisa University Press.
- Pauwels, L., Bergier, J. (1960) *Le matin des magiciens. Introduction au réalisme fantastique*. Paris: Gallimard. Trad. it. *Il mattino dei maghi*. Milano: Oscar Mondadori, 1964.
- Popper, K.R. (1976). *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, Roma: Armando.
- 122 Rutkin, D.H. (2005). “Various Uses of Horoscopes. Astrological Practices in Early Modern Europe”, in Oesterman *et al.*, *Horoscopes and Public Spheres. Essays on the History of Astrology*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, pp. 167-182.
- Sternhell, Z. (2007). *Contro l’illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, Milano: Baldini Castoldi Dalai.
- Taylor, C. (1994). *Il disagio della modernità*. Bari: Laterza.
- Watkins, J.W.N., “Metaphysics and the Advancement of Science”, in *Brit. J. Phil. Sci.*, 26, 1975, pp. 91-121.