

Lettere su

Andrea Colamedici e Maura Gancitano, *Tu non sei Dio.*

Fenomenologia della spiritualità contemporanea

Tlon, Roma 2016

di Augusto Cavadi e Giorgio Giacometti

Augusto: Quando su una bancarella ho adocchiato la copertina di *Tu non sei Dio. Fenomenologia della spiritualità contemporanea*, a colpirmi – più che il titolo – fu il sottotitolo. Infatti, come sai, da alcuni anni sono interessato alla crisi delle grandi religioni storiche che – a mio parere – apre a due scenari opposti ma componibili: un totale smarrimento epocale di punti di riferimento ideali ed etici, da un lato, e/o la riscoperta di una dimensione spirituale antropologica universale, dall'altro. Ovviamente tiferei per il secondo scenario. Anzi, non mi vorrei limitare a tifare dagli spalti e sto cercando di dare una mano per la sua effettiva realizzazione: infatti, sulla scia di alcuni dei pionieri della nostra professione – Eckart Ruschmann e Ran Lahav –, sono convinto che noi filosofi-in-pratica possiamo dare un contributo rilevante alla costruzione di una spiritualità basica, laica, ragionevole che offra una tavola di ancoraggio a chi annaspa nelle acque agitate del nostro tempo, orfano delle “grandi narrazioni”.

Ho acquistato il libro convinto che mi avrebbe aiutato a completare la mia carta topografica delle forme contemporanee di spiritualità e, con piacevole sorpresa, ho scoperto che gli autori offrivano anche qualche elemento in più. Infatti la rassegna descrittiva – inevitabilmente incompleta – è impreziosita da varie considerazioni critiche (e già questo sarebbe stato abbastanza istruttivo). Di più (e di meglio): le varie considerazioni critiche sono radicate nella convinzione di fondo che sia necessario recuperare un *criterio filosofico* per distinguere il frumento dalle erbacce infestanti.

Esercitando il *discernimento critico-razionale*, infatti, secondo gli autori saremmo aiutati a distinguere le proposte “spirituali” più o meno attendibili (comunque con una propria dignità epistemica) dalla marea di proposte “spirituali” non altrettanto attendibili o perché – ed è il caso migliore – sono proposte che si presentano come “spirituali” ma appartengono solo al piano psicologico e psicoterapeutico o perché – ed è il caso peggiore – sono proposte confuse, fantasiose, alienanti. Dopo essersi richiamati alla distinzione platonica fra il livello della *doxa* e il livello della *episteme*, gli autori asseriscono: «l'epicentro degli studi della spiritualità contemporanea» (sarebbe stato, a mio parere, preferibile dire: “l'epicentro di *molti* degli studi della spiritualità contemporanea”), «pone l'accento su ciò che è oggettivabile e comprensibile in modo immediato. Si tratta quindi di opinione, *doxa*, non di vera conoscenza. Questo ambiente si è gradualmente disinteressato agli studi *filosofici*, cioè quelli che riguardano la seconda porzione di linea, quella intelligibile, detta *episteme* (“scienza”). Tale disinteresse ha

portato nel corso dei secoli alla sparizione del *nous* (“intelletto”), consentendo così la produzione indiscriminata di teorie sull’aldilà, sugli stati extra-ordinari di coscienza e sull’evoluzione interiore dell’uomo totalmente slegati dall’utilizzo consapevole della più alta facoltà umana. Teorie in cui la fantasia, l’opinione, l’arbitrarietà del singolo e il sentire – appunto – sono veri e propri *tronisti*, e dove la riflessione filosofica rappresenta quasi un ostacolo, perché viene associata a un ragionamento meccanico, per sua natura fallace» (p. 193). Capirai, caro Giorgio, che per le mie orecchie questa è stata musica. Tanto più gradita quanto meno attesa!

Giorgio: Come puoi ben immaginare, la lente “platonica”, attraverso cui gli autori del volume intendono mettere a fuoco il fenomeno della cosiddetta “nuova spiritualità” (fenomeno, peraltro, già oggetto di un agile libretto, che, secondo me, non ha perso di smalto: Bartolomeo Dobroczyński, *New Age. Il pensiero di una “Nuova Era”*, Bruno Mondadori, Milano 1997) è anche nelle mie corde. Anch’io, come filosofo praticante, ma ancor più, forse, come persona interessata a un nuovo paradigma interpretativo (diciamo “olistico”) dei fenomeni naturali, condivido l’esigenza di invocare un *criterio filosofico* per discriminare, in un campo così sdruciolevole, il grano dal loglio. Ma la questione, che ti rilancio, mi sembra che sia in che cosa debba consistere questo criterio filosofico e come esso debba essere adoperato.

Innanzitutto vorrei registrare un limite del libro, implicito anche nella tua breve presentazione, che lo rende forse meno interessante per un filosofo praticante di quello che altrimenti avrebbe potuto essere. Il volume ha una prevalente impostazione *storiografica* (propone, come scrivi, una “*rassegna descrittiva*” del fenomeno di cui si occupa – peraltro, come rilevi, incompleta –), piuttosto che *teoretico-epistemologica* (le “considerazioni critiche” che lo “impreziosiscono” non si traducono in una vera e propria tesi organica con la quale confrontarsi). Interi capitoli sono dedicati a una sorta di genealogia della “nuova spiritualità”, fenomeno che si fa risalire alla seconda metà dell’Ottocento, senza che in questa relativamente veloce rassegna sia sempre del tutto chiaro quali tendenze vengano giudicate dagli autori “filosoficamente attendibili” e quali meno. Anche l’interessante confronto tra i modi di “costruire storicamente” rispettivamente il *senso* e lo *spirito*, essendo ispirato a Foucault, è sviluppato con un approccio, più che epistemologico, da vera e propria “archeologia del sapere”. L’indagine verte, cioè, più sulla *provenienza* di ordine storico-sociale di certe concezioni New Age e su quali *bisogni* pre- post- o intracapitalistici esse soddisfino che sulla loro tenuta teorica.

Tutto questo fa sì che, nella mia prospettiva, il libro non possa soddisfare pienamente l’appetito di un filosofo praticante. Infatti, a me sembra rilevante sviscerare, in una prospettiva pratico-filosofica, non tanto il *pedigree* di questa o quella concezione,

quanto se, mediante le pratiche che essa suggerisce, “da qualunque parte provengano”, sia possibile conseguire un più alto grado di saggezza.

Quest'eccessiva attenzione per il *pedigree* storico-biografico delle concezioni esaminate condiziona anche la denuncia, formulata dagli autori del libro, del fatto che certi cosiddetti “maestri” New Age sarebbero improvvisati, mentre i veri maestri spirituali apparterrebbero a *tradizioni* documentabili. Si tratta di un'idea molto diffusa presso la Destra culturale. Quando a Udine frequentavo, oltre alle Feste dell'Unità, il circolo culturale Antica Quercia si trattava di un'idea piuttosto presente in questo ambiente (un'idea di discendenza guénoniano-evoliana). Ma è un'idea corretta? L'*iniziatore* di una tradizione (p. e. Siddharta Gautama detto Buddha) deve essersi per definizione illuminato da solo. Insomma, comunque si sia pervenuti a un certo grado di saggezza, ciò che conta è la *qualità* di questa saggezza o la *storia* del suo conseguimento?

Se veniamo ora alle “varie considerazioni critiche”, di cui il libro è impreziosito, che cosa possiamo notare? Il libro non contiene tanto una *pars construens*, non si dedica cioè positivamente a quella “riscoperta di una dimensione spirituale antropologica universale” che giustamente invochi (il grano), ma – oserei dire – si attarda a sviluppare una *pars destruens*, cioè una critica delle proposte giudicate discutibili (il loglio) della cosiddetta “nuova spiritualità”.

Vorrei proporti di riflettere assieme “autocriticamente” sui possibili limiti di questo approccio (quasi) unilateralmente critico; “autocriticamente”, perché forse noi stessi, tu e io, almeno in quanto filosofi praticanti aderenti alla “colta” prospettiva di Achenbach, potremmo essere *tentati* da un'analogia critica (per non dire stroncatura) di questa cosiddetta “nuova spiritualità”, senza accorgerci delle difficoltà intrinseche in tale, più che tentativo, tentazione.

I limiti a cui qui alludo dipendono da alcune *assunzioni* implicite nei ragionamenti dagli autori del volume, che, pur avendo un certo valore *limitatamente*, appunto, a un determinato (“accademico”?) livello di analisi, potrebbero rivelarsi inadeguate e ingiustificate a un livello di analisi più consono alle specifiche esigenze di un filosofo praticante.

Augusto: Puoi farmi qualche esempio di ciò che intendi ?

Giorgio: Quando nel cap. 25, viene messa in luce l'infondatezza dell'interpretazione del Vangelo gnostico di Tommaso proposta da Gregg Braden – vi si parlerebbe di “sette specchi esseni” dai quali trarre insegnamenti spirituali –, la critica degli autori è di tipo squisitamente *filologico*. Se si adottasse, tuttavia, quello che altrove, come tu ben sai, ho chiamato “approccio ermeneutico *classico*”, suggerendone l'adozione ai filosofi praticanti

del nostro tempo (allorché essi propongono ai loro interlocutori – o a se stessi – qualche *lettura*), non si dovrebbe guardare tanto alla correttezza filologica (o storico-critica) dell'interpretazione di un testo, quanto alla sua efficacia “spirituale”, per così dire. Sai meglio di me quanto forzate fossero le letture che i primi cristiani facevano della Bibbia ebraica nella quale, ad ogni passo, essi indovinavano prefigurazioni cristologiche filologicamente del tutto ingiustificate. Ma l'obiettivo era appunto di ordine spirituale. Dunque, nella prospettiva di una rinnovata ermeneutica di questo tipo, la domanda non dovrebbe essere se l'immagine di questi sette specchi si possa davvero attribuire agli Esseni o al Vangelo di Tommaso, ma se e quanto quest'arbitraria attribuzione, con l'interpretazione che ne consegue, possa o meno suscitare nel lettore (non meno della lettura di una mano di tarocchi) qualche tipo di illuminazione.

Altrove gli autori del libro lamentano che la letteratura New Age, nella sua superficialità, incorpori «un approccio che non tiene conto delle differenze» (cap. 3). Può darsi. Ma gli stessi autori nel cap. 20 hanno pur ricordato la distinzione platonica tra *noûs* e *diànoia* (che anche tu evochi). Se la seconda è una facoltà specializzata nell'arte del *discernimento* (altro termine più volte adoperato dagli autori), non è detto che le vette a cui può pervenire un'investigazione *filosofica* debbano sempre richiedere questo genere di esercizio “discriminativo”.

Questa osservazione vale anche per la sotterranea critica, che pervade il libro, del cosiddetto *perennialismo à la Huxley*. Solo uno sciocco non si accorgerebbe che le vie che le diverse tradizioni spirituali battono per pervenire al Principio di ogni cosa sono molto diverse sotto il profilo culturale. Ma solo un ostinato professore universitario metterebbe queste differenze al di sopra dell'unità di fondo rappresentata per tutte le tradizioni da questo stesso Principio (l'Uno di Plotino, il *Brahman* del *Vedanta*, ecc.), come “attrattore” di tutte queste diverse forme di ricerca.

La cosa si può vedere anche da quest'altra prospettiva. L'onesto ricercatore spirituale non può sinceramente credere che la via da lui percorsa sia la sola o la migliore. Essa sarà solo quella più adatta a lui. Ma questo non presuppone esattamente che “tutte le strade portano a Roma”? Mettere in luce le somiglianze piuttosto che le differenze tra le tradizioni spirituali non è necessariamente segno di superficialità ermeneutica, ma potrebbe essere piuttosto indicativo di una precisa intenzione *maieutica*.

Augusto: Quindi, se capisco bene, secondo te i due autori – pur non occupando (sinora) cattedre universitarie – rischiano di accostarsi ai testi della New Age con un approccio “accademico”?

Giorgio: Hai intuito bene. L'autentico *filosofo*, che non è il critico letterario, né l'opinionista, sa bene di non poter penetrare facilmente il “muro” di ciò che gli si

presenta nella forma della scrittura. Gli stessi autori del volume evocano la celebre *VII Lettera* di Platone (cap. 18), ma soltanto per alludere all'implausibilità che un autentico sapere esoterico possa essere così facilmente commercializzato attraverso l'iperproduzione libraria (come sembrano dare per acquisito i cultori della New Age). Ma proprio qui sorge il paradosso. Come è possibile esercitare una critica approfondita (da parte degli autori del volume, ma anche da parte, per es., di noi filosofi praticanti professionisti) degli *scritti* New Age, limitandosi a discutere quelli che *sembrano* i loro presupposti teorici e culturali, senza avere neppure provato a fare *esperienza* di ciò a cui in tali scritti si allude? Certi testi del nostro amato Ran Lahav, ad esempio, che tanto apprezziamo per aver fatto esperienza delle sue pratiche filosofiche, possono sembrare al comune lettore decisamente semplicistici (ricordi il modo, direi "all'acqua di rose", in cui Ran presenta il mito platonico della caverna?). Non potrebbe valere la stessa cosa per certi testi, apparentemente superficiali, della letteratura New Age?

Augusto: Si potrebbe obiettare, però, che molti "guru" New Age, come gli autori del volume appunto denunciano, non vanno oltre la produzione di qualche volumetto o la propria auto-esibizione in qualche affollata conferenza, senza richiedere al lettore/uditore alcuno *sforzo* ulteriore.

Giorgio: Certo, è lecito dubitare che qualche vera illuminazione possa provenire da questo tipo di passiva "esperienza" (anche se ciò non è neppure da escludersi del tutto, qualora, ad esempio, qualcuno fosse sul punto di "illuminarsi" e gli mancasse solo un pretesto perché ciò accadesse). Ma comunque il vero discrimine non passerebbe, come sembra evincersi dal nostro libro, tra dottrine discutibili per i loro fragili presupposti teorici (come per es. quelle del *New Thought* di Goddard, preso di mira dagli autori del libro) e dottrine più "filosoficamente" fondate (come sembrerebbero essere, agli occhi degli stessi autori, ad es. quelle di Bateson ed Erikson, per tacere di Jung e altri "mostri sacri"), ma tra chi pretende di suscitare un'evoluzione spirituale a buon mercato, attraverso una semplice "chiacchierata", scritta od orale, e chi domanda che ci si metta in gioco in qualche forma di pratica.

Se il discrimine fosse questo, però, si dovrebbero "scorporare" dalla galassia *inspirational* (adoperando questo termine nell'accezione negativa adottata nel volume) movimenti come quelli *carismatici* diffusi in ambito cristiano (evocati nel libro al cap. 6) e, più in generale, tutto il mondo delle diverse "sette", gnostiche, esoteriche o più verosimilmente esotiche, come quella dei discepoli di Gurdjeff (sette oggetto degli interessanti studi di Introvigne e del CESNUR, reperibili anche in rete), nella misura in cui si tratta di gruppi che, bene o male, richiedono forme di *pratica* (consistesse questa pure nella recitazione meccanica quotidiana di *mantra* o di formule di auto-condizionamento). Come escludere che per tale via si possa compiere quella trasformazione di se stessi in cui, secondo Foucault, sulla scia di Hadot, consiste la vera

“cura spirituale”? Si tratta, certamente, di una dimensione “praticata” della “nuova spiritualità” che può essere assai più discutibile e pericolosa, per gli effetti che può indurre in chi vi si abbandona, della “superficiale” *letteratura* New Age. Appunto per questo, però, la si sarebbe dovuta più precisamente distinguere e, quindi, valutare *in xta propria (practica) principia*.

Augusto: In base a quale *criterio filosofico*?

Giorgio: Data la sua natura di dimensione pratica, evidentemente più sulla base dell’esperienza/testimonianza dell’eventuale inefficacia o perniciosità di ciò a cui per tale via si pervenisse che della critica, alla quale indulgono gli autori del libro, dei suoi *apparenti* presupposti teorici e culturali. Questi, infatti, sono difficilmente maneggiabili a fini critici in modo non controproducente. Si tratta, infatti, di presupposti teorici (per es. “Tutto è Uno”), che, se ci si attiene alla loro *lettera*, tanto la *letteratura inspirational* di bassa lega quanto gli ambigui sviluppi pratico-esprienziali a cui qui ora alludo condividono spesso con dottrine di nobilissimo conio, rendendo la discriminazione del grano dal loglio, per questa via, di fatto impossibile.

Augusto: Ma se è così difficile, come tu sostieni, rimanendo sul terreno del “detto” e del mero discernimento “verbale”, discriminare il grano dal loglio, come distinguere tra le esperienze meramente “*psicologiche*” e le vere esperienze “*spirituali*”?

Giorgio: Anche questa esigenza di discriminazione è un ritornello che sentivo spesso ripetere dagli amici dell’Antica Quercia. Risolverei la questione con una battuta: “Non sarà che lo ‘psicologico’ è lo ‘spirituale’... *degli altri*?” (come quando la Chiesa cattolica giudica proiezioni della mente umana gli dèi delle altre religioni, mentre il “suo” Dio sarebbe quello vero, – un Dio ovviamente con la “D” maiuscola – che non sarebbe stato l’uomo a immaginarsi, ma che gli si sarebbe piuttosto rivelato).

Augusto: Vi sono altre assunzioni degli autori del libro che potrebbero tentare il filosofo praticante del nostro tempo, forse più di quanto costui possa essere tentato dalle assunzioni fin qui esaminate, di conio più marcatamente accademico?

Giorgio: Un'idea, apparentemente convincente, che percorre il volume è che sarebbero sospette quelle pratiche e quelle dottrine che promettono risultati *facili*, a buon mercato, senza richiedere uno *sforzo* adeguato. Ma è davvero così? Una teoria scientifica lambiccata e complicata, come il sistema tolemaico, che richiede sforzi per essere appreso, è davvero migliore di un'altra teoria, come il sistema copernicano, assai più semplice ed elegante, nonché facile da apprendere, se l'obiettivo (nel caso delle teorie astronomiche: quello di "salvare" i corrispondenti fenomeni celesti; nel caso delle teorie spirituali: quello di "salvare"... se stessi) è il medesimo?

Un'altra assunzione del libro che potrebbe strizzare l'occhio a diversi cultori di pratiche filosofiche (hai in mente qualcuno?) è che la vera pratica spirituale, come l'attività filosofica secondo Aristotele (cfr. cap. 3), sarebbe "gratuita", *fine a se stessa*, non avrebbe un fine fuori di sé come il successo o la *felicità*, che invece i cultori New Age avrebbero di mira. In Goddard, ad esempio, esponente del *New Thought*, gli autori rilevano criticamente come «il fine di tutto era sempre la ricerca della felicità, una tensione che si sposava perfettamente con il modo di vivere occidentale, e che aveva trovato spazio nella Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America (1776)» (cap. 6), osservando come «più che con la spiritualità» queste idee abbiano a che fare con il *sogno americano*. Ne siamo sicuri? Sappiamo bene, invece, come proprio la *felicità* fosse considerata un legittimo fine dai filosofi antichi, ad esempio dallo stesso Aristotele; e ancor più da Epicuro, il quale, nella *Lettera a Meneceo*, sostiene *esplicitamente* che, mentre l'intelligenza e la stessa filosofia sarebbero solo uno *strumento*, il vero fine della vita sarebbe costituito dal piacere. Pierre Hadot, del resto, non ci ha forse insegnato come per tutte le scuole di filosofia antica il fine non fosse l'ozioso gioco teoretico, bensì la ricerca di una *vita* buona o migliore?

Augusto: Una cosa è filosofare in vista di una vita "buona" e un'altra filosofare in vista di una remunerazione "buona"...

Giorgio: Tocchiamo un tasto delicato, ma inaggirabile. La pratica spirituale, soprattutto quando si dedicano tempo e energie a iniziarvi altri, può implicare anche valorizzare il famigerato "denaro" (la cui funzione neppure il filosofo praticante, che si fa pagare per le sue prestazioni, dovrebbe guardare con troppo sospetto). Gli stessi stoici, pur considerano il *denaro* qualcosa di *indifferente* (*adiàphoron*), alla sola condizione che non ne andasse della virtù ammettevano che possederne fosse *preferibile* (*proegménon*) al fatto di non possederne. Il nostro libro, invece, esalta l'imperativo categorico kantiano (cap. 22), questo "dovere per il dovere" di chiara matrice luterana (perché di fatto psicologicamente insostenibile), come via maestra dello spirito. Ma non era piuttosto un luminoso imperativo ipotetico ("Fai questo se vuoi essere felice!"), se ben ci pensiamo, a costituire l'intelaiatura logica fondamentale di quei "consigli di saggezza" in cui si

producevano filosofi antichi (modello per noi filosofi praticanti), ignari di ogni futuro moralismo? Si può discutere se si possa essere felici soltanto procurandosi denaro; tuttavia, l'accusa secondo la quale «la spiritualità contemporanea esiste in funzione del denaro» (cfr. cap. 3) potrebbe essere presa sul serio solo se si fosse prima dimostrato che la ricerca del denaro, in quanto tale, è perversa. Gli autori del libro insomma sembrano dare per scontato, moralisticamente, che spiritualità e mercato siano incompatibili senza curarsi di argomentarlo, il che mi sembra assai poco filosofico. Forse il denaro non dà, da solo, la felicità, ma la sua mancanza, soprattutto quando è totale, procura certamente l'infelicità alla stragrande maggioranza delle persone, salvo che ai *jivanmukta*, ai “liberati in vita” e a pochi altri. Perciò non disprezzerei *a priori* tecniche che aiutino le persone a procurarsi denaro e non direi *a priori* che queste tecniche, avendo (anche) tale scopo, non abbiano carattere filosofico o spirituale. Può darsi, ad esempio, che tali pratiche scaturiscano da una riflessione filosofica che abbia portato chi le esercita a scoprire che il bene per lui o per lei è strettamente legato a quel “benessere” che, come gli stessi autori ricordano, costituiva anche per Aristotele una condizione del filosofare.

Augusto: Vedo che, secondo il tuo stile abituale, inseguì questi due autori come un segugio anche negli anfratti dove conterebbero di stare al sicuro... Per non lasciare nulla di non-sondato ti chiederei il tuo giudizio sulla tesi, da essi formulata, che le pratiche New Age non possano davvero funzionare perché al moderno occidente capitalista mancherebbe quella che essi chiamano, felicemente, una *matrice culturale*; qualcosa che, viceversa, sarebbe o sarebbe stata presente altrove (tipicamente in Oriente) (cfr. cap. 15). È proprio così?

Giorgio: Ne dubito. La nostra matrice culturale non potrebbe essere proprio quella cultura liberale o, se preferisci, capitalistica che “curva” tutte le ricerche spirituali in senso mondano (facendone qualcosa di molto simile a *giochi*)? E tale matrice è di così ignobile conio o può, piuttosto, essere fatta risalire, se si vuole proprio fare della genealogia, se non ai Greci, almeno al nostro Rinascimento? Come è ben noto, i nostri maggiori filosofi e artisti (pensa solo al “mago” Giordano Bruno) non erano per nulla indifferenti alla felicità mondana, mediata dal denaro e dal piacere, nel momento stesso in cui pretendevano di aspirare a beni di ordine spirituale.

Augusto: Vogliamo concludere la nostra conversazione con qualche altro apprezzamento del volume che compensi, agli occhi dei lettori, le perplessità avanzate (soprattutto da te)?

Giorgio: Fatta la tara a tutte queste discutibili assunzioni che pervadono il volume posso concordare, conclusivamente, su un punto messo in luce dai due autori nell'ultimo capitolo, quando essi concedono alla New Age, di fatto "sdoganandola", di poter essere considerata come *propedeutica* alla vera spiritualità. Certo, anche in queste ultime pagine, non rinunciano a lanciare frecciate avvelenate nella direzione di quegli esempi di letteratura "neo-spirituale" nei quali essi individuano (ma, di nuovo, sulla base di quali esperienze?) "trappole" per persone ingenuie. In ogni modo si può concedere, con la gran parte delle tradizioni sapienziali (a cominciare da quella platonico-pitagorica), che l'universo spirituale ammetta *diversi gradi di iniziazione*. Il vero discrimine, dunque, non passerebbe tra le diverse vie spirituali, ma, all'interno di ciascuna via, tra i diversi livelli di saggezza conseguiti.

In questa luce può essere fuorviante (di nuovo un cedimento dei due autori a un certo moralismo?) richiamare il celebre episodio evangelico della cacciata dei mercanti dal tempio (cfr. cap. 16) come metafora dell'operazione culturale tentata dal libro nei confronti del mondo New Age. Chi ha esperienza di luoghi dove davvero si praticano forme sublimi di spiritualità, come certi templi *hindu* abitati da *brahmana* iniziati ai segreti dell'*Advaita Vedanta*, sa perfettamente come nel pronaio di tali templi, senza scandalo per nessuno, i fedeli *shaiva* si ritrovino abitualmente per trattare *affari* (non diversamente da quanto avviene in molte parti d'Italia in occasione di feste religiose, processioni e simili, dove peraltro, come tu m'insegni, gli affari trattati possono essere anche piuttosto loschi...) e come i nomi degli dèi (Krishna, Parvati, ecc.) vengano correntemente usati, presso quelle culture, per denominare prodotti commerciali, officine meccaniche, autolavaggi... Analogamente moltissimi amici musulmani portano il nome del Profeta senza particolari problemi (mentre nessuno dei nostri bambini riceve il nome Gesù). In tutti questi casi, ciò che la "matrice culturale" consente di fare è distinguere i diversi livelli di iniziazione, di saggezza, di *significato*, senza cacciare nessuno da nessun posto. La letteratura New Age più commerciale si collocherebbe semplicemente a un livello più basso di altri "strumenti".

Augusto: Ma non è proprio questo genere di utile *discernimento* tra livelli di profondità spirituale ciò che il libro ci invita a fare a proposito della cosiddetta "nuova spiritualità"?

Giorgio: Sì e no. Esso dichiara, forse, di farlo, ma, tutto pervaso com'è da spirito critico, testimoniato dalle discutibili assunzioni che ho ricordato (e dall'evocazione dell'episodio della cacciata dei mercanti dal tempio), sembra costruito per squalificare un certo modo "umano troppo umano" di accostarsi alla dimensione spirituale. E gli autori sembrano consapevoli del rischio: «il rischio che corriamo noi scrivendo questo

libro» è quello di «sembrare spocchiosi e superbi e professare l'idea che solo un'élite possa accedere a conoscenze realmente interessanti» (cfr. cap. 3). Tale rischio sembra confermato dalla perplessità suscitata dagli autori, sulla scia di Caplan, della possibilità di «un'illuminazione di massa» (cfr. cap. 15).

Ma si tratta davvero di una possibilità così pericolosa o ingannevole? Che cos'è stato, in fondo, quel vasto movimento, basato su testi popolari e anche un po' sgrammaticati, tradotti da una lingua barbara, avversato dagli intellettuali neoplatonici del tempo (come Celso e Porfirio), che si è denominato cristianesimo? Secondo Schelling e altri intellettuali romantici il cristianesimo sarebbe stato proprio questo: una popolarizzazione con linguaggio e immagini semplici e semplificate dei grandi misteri greci, eleusini, orfici, pitagorici. Possiamo per questo considerarlo superficiale? Il fatto che i testi evangelici siano così “rozzi” li rende privi di valore spirituale? E queste considerazioni, *mutatis mutandis*, all'interno della matrice culturale del nostro mondo (perché non possiamo non avere una matrice culturale!), non potrebbero valere anche per la letteratura New Age? Questa non potrebbe, ad esempio, ricevere nuova luce da un suo sapiente *riuso* pratico-filosofico (analogo alla *lectio divina*, praticata in ambito cristiano proprio sui “poveri” testi evangelici)?

Insomma, non vorrei che ci si ostinasse, in questa sdrucchiolevole materia, a scambiare il dito con la Luna. Si guarda con sospetto ipercritico a questa o quella furba operazione editoriale o commerciale, ma non si medita a fondo su ciò che tutto questo, quale che sia “gioco di mercato” attraverso cui ci si manifesta, sottende: l'emergere progressivo e, si direbbe, storicamente inesorabile – di cui anche il filosofo praticante dovrebbe forse tenere conto – di un nuovo paradigma di interpretazione del mondo (lo si chiami “olistico”, “neo-gnostico”, ecc.) destinato a soppiantare l'obsoleto paradigma meccanicistico e le forme letteraristiche (e legalistiche) dei monoteismi semitici.

Ma questo rilievo allude a un altro discorso, a quella *pars construens*, a quella *positiva* “riscoperta di una dimensione spirituale antropologica universale” quasi del tutto assente nel volume, ma che sta a cuore a entrambi.