

SEGNI E CARISMI NELLA TRADIZIONE DEI MAGI

Religione e filosofia tra olistismo e dualismo

Teodoro Brescia

Signs and Charisms in Magi's Tradition. Religion and Philosophy between Holism and Dualism

Abstract

Holism and dualism can be considered the two top models of thought (paradigms). By applying either the former or the latter to the study of philosophic, religious and also scientific cultures, two different categories of questions and method seem to arise. In the light of the latest results reached by applying the holistic paradigm to the study of the enigma of the Magi's Star, we redefine here a few methodological lines and suggest a different reading of the origins of philosophy, with reference to religion and science.

The ancient philosophy would be born as wisdom, understood as *sacred science* linked to the Magi's tradition. Came from the East, this tradition would then be rooted in many cultures, also in the Greek-Roman and the Judeo-Christian. Within the methodology proposed here is the introduction of instruments such as the reading of these paradigms (which also reopens the debate on the relationship between philosophy of religion and theology), archaeoastronomy (combining archeology, religious art and astronomy), cryptology (essential in the study of sacred and esoteric traditions), etc.

Keywords: holism, religion, tradition, gnosis, esotericism, archaeoastronomy, Magi

1. Olistismo e dualismo religioso

«Guidati da un nuovo paradigma, gli scienziati adottano nuovi strumenti e guardano in nuove direzioni. Ma il fatto ancora più importante è che, durante le rivoluzioni [della scienza e della conoscenza], gli scienziati vedono cose nuove e diverse anche quando guardano con gli stessi strumenti tradizionali nelle direzioni in cui avevano già guardato prima»¹. Ciò dimostra che, «come, in maniere diverse, è stato mostrato da Popper, Holton, Kuhn, Lakatos, Feyerabend – in ogni teoria scientifica vi è un nucleo non scientifico che, al contempo, condiziona e permette lo sviluppo: presupposti metafisici (Popper), temi ossessivi (Holton), nuclei duri (Lakatos), paradigmi (Kuhn), ecc.»²; ovvero, vi sono degli «accecamenti paradigmatici che determinano la promozione/selezione dei concetti dominanti. Il paradigma è nascosto sotto la logica e seleziona le operazioni logiche che diventano preponderanti [...] sotto il suo dominio [...] a discapito di altre»³. Il risultato, direbbe Wittgenstein, è che

¹ T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), tr. it., Einaudi, Torino 1978, p. 139.

² Cfr. E. Morin, *Le vie della complessità*, in G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano 2007, p. 31.

«l'immagine che ho del mondo, non ce l'ho perché [...] sono convinto della sua correttezza. È il fondo ereditato sul quale distinguo tra vero e falso»⁴.

Olismo⁵ e dualismo possono essere considerati i *due massimi paradigmi* che hanno diviso da sempre Oriente e Occidente e, per tratti diversi, il pensiero antico da quello moderno e sono nati proprio in ambito religioso. Credere alla dimensione spirituale o dell'invisibile (*mithos*) e sostenere che abbia o non abbia leggi razionali (*logos*) è un paradigma non un dato scientifico. Il dualismo, nella sua matrice originaria (*dualismo originario*) si fonda sull'idea dell'esistenza e dell'opposizione tra il mondo naturale e un mondo sovranaturale le cui leggi sarebbero irrazionali o comunque imperscrutabili. L'olismo viceversa, nella sua matrice originaria («*olismo originario*»⁶), crede che «tanto il corpo che lo spirito ebbero delle norme di comportamento e ciò fu detto natura»⁷ (Chuang-tze). Esso trova nella filosofia-religione taoista e nella sua medicina (vedi agopuntura) una delle sue antiche tracce ad oggi meglio conservate e sistematizzate⁸.

Socrate (470-399 a.C.), che la filosofia occidentale moderna ha definito il padre dell'etica, o in alcuni casi dell'intera filosofia⁹, in realtà è il padre dell'*intellettualismo etico*, cioè è colui il quale – dopo i naturalisti (anche pitagorici) e una serie di filosofi-scienziati (solitamente accomunati e ridotti a presocratici) – traghetta il modello dualistico nella filosofia. Egli sostiene infatti, come ci ricorda Platone, la separazione fra teologia e scienza e tra scienza ed etica: di «quello che sta in cielo e sottoterra [...], di una simile scienza [...] non ci ho niente a che fare, [...] di una sapienza più che umana [...] non ne so nulla [...]. Io ho questa fama solo per una certa mia sapienza. Ma che tipo di sapienza? Quella che è, forse, sapienza umana»¹⁰. Ciò sostiene Socrate.

Nel pensiero greco, questo è il paradigma che resterà dominante ed è frutto dell'ibridazione tra il dualismo autoctono – che si differenzia dal dualismo strettamente religioso (manicheismo¹¹) ma facilmente lo accoglie – e l'olismo

³ E. Morin, *I 7 saperi necessari all'educazione del futuro* (1999), tr. it., Cortina, Milano 2001, pp. 23-24.

⁴ A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*, ES, Napoli 2006, p. 113.

⁵ Per una più ampia trattazione su olismo e dualismo in ambito religioso, filosofico, scientifico, etico e politico, cfr. T. Brescia, *Olos o logos: il tempo della scelta*, Nexus, Battaglia Terme (Pd) 2011.

⁶ T. Brescia, *Le eterne leggi dell'anima*, Mir, Firenze 2004, p. 32.

⁷ F. Tomassini (a cura di), *Testi Taoisti*, Torinese, Torino 1977, p. 437.

⁸ Cfr. T. Brescia, *Olismo ed MTC: un modello etico di natura e di cura*, Orientamenti MTC, anno XXIX, 3/2012, pp. 301-308.

⁹ Il metodo socratico, ad esempio, è oggi la base del metodo della consulenza filosofica, nata nel 1981 in Germania con G.B. Achenbach che, nel 1982, fonda la IGGP: Società Internazionale per la pratica filosofica [cfr. G.B. Achenbach, *La consulenza filosofica* (1987), tr. it., Milano, Apogeo, 2004].

¹⁰ Platone, *Apologia di Socrate*, 19b-c, 20d-e.

¹¹ Lo zoroastrismo o mazdeismo (gli adoratori di Mazdā, dio creatore della vita), fu fondato dal profeta Zoroastro o Zaratustra (XVIII-XV secolo a.C. oppure VII sec. a.C.). È stata la religione dominante dell'Asia centrale fino all'affermarsi dell'islamismo nel VII sec. Prima che ciò accadesse, sotto i

filosofico orientale. Così nasce la filosofia greca. In effetti, nel famoso dibattito culturale tra orientalisti e occidentalisti¹², «per quanto riguarda la scienza, oggi si è d'accordo nell'escludere una nascita "miracolista" delle varie branche scientifiche greche e nell'ammettere un manifesto *legame*, confermato anche dalle testimonianze di Erodoto e Platone, fra scienza orientale e scienza greca»¹³. Ma c'è chi ancora si ostina ad affermare che la filosofia sia invece nata separatamente dalla scienza e dalla religione e autonomamente in Grecia.

2. Filosofia come ragione della religione

Occorre anzitutto distinguere tra *sapere razionale* e *sapienza* (o scienza sacra, di matrice religiosa): mentre il primo è una riflessione esistenziale "laica", la seconda ha a che fare con la dimensione religiosa.

Il termine greco filosofia vuol dire amare (*philéin*) la sapienza (*sophia*), cioè nasce esattamente come «teologia naturale [avrebbero detto] in epoca antica e medievale»¹⁴: una teologia delle leggi della natura e del cosmo che, secondo il modello orientale, oppone alla visione dualistica, che separa scienza (*logos*) e sacro (*mithos*), quella olistica¹⁵ (*olos* = intero) che unisce entrambi in una cosiddetta «scienza sacra»¹⁶.

La scienza sacra è una tradizione – comune a molte antiche civiltà – che si basa sullo studio delle leggi universali (cioè presenti in ogni particolare) riguardanti i cicli (alchimia) della materia e dello spirito¹⁷, in primis dell'ordine celeste (astronomia). Platone, come leggeremo, chiarisce che la filosofia è esattamente frutto

sasanidi (ultima dinastia autoctona della Persia) lo zoroastrismo conflui nel manicheismo, religione fondata da Mānī (215-277 d.C.), un teologo predicatore la cui rivelazione venne considerata il *sigillo delle profezie* redentrici da Adamo a Noè fino a Zoroastro, Buddha e Gesù. Il Manicheismo è una religione radicalmente dualista: due divinità (del bene e del male), cui corrispondono due principi assoluti (luce e tenebre). «Il manicheismo fu a lungo considerato una corrente del cristianesimo, nonostante fosse stato sistematicamente demolito, quale eresia, nel IV secolo, dagli scritti polemici di sant'Agostino, che pure vi aveva aderito per tanti anni. [...] Sin dai primi tempi, tra le masse pagane (greco-romane) troviamo una favorevole accoglienza per la concezione dualistica (tra Dio del bene e Dio del male), fino alla creazione di veri e propri *Vangeli dualistici*, attribuiti a Simone Mago, addirittura contemporaneo dei primi apostoli, a Dositeo, a Cerinto, a Basilide e, con maggior sicurezza, a Marcione ...fino all'adesione al Manicheismo» [cfr. M. Craveri (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Einaudi, Torino 1990, p. XXXVI].

¹² Sul dibattito orientalismo-occidentalismo cfr. T. Brescia, *Olos o logos: il tempo della scelta*, cit., pp. 35-40.

¹³ N. Abbagnano-G. Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, vol. I, Paravia, Torino 1992, p. 21.

¹⁴ Cfr. A. Aguti, *La filosofia delle religioni. Introduzione tematica e rassegna dei principali modelli contemporanei*, in «Isonomia», 2010, p. 3 (in www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2010aguti.pdf - consultato in data 10/06/2014).

¹⁵ Il termine *olismo* trova nel *sinolo* di Aristotele il suo precursore, ma ad oggi risulta ufficialmente coniato dal biologo J.C. Smuts nel 1926, nell'opera *Olismo ed evoluzione* [*Holism and Evolution: The Original Source of the Holistic Approach* (1926), Sierra Sunrise, Sherman Oaks 1999].

¹⁶ Cfr. R. Guénon, *Simboli della scienza sacra* (1962), tr. it., Adelphi, Milano 1997.

di questa sapienza. Se allora la scienza (compresa quella astronomica) ha matrici orientali e la filosofia nasce in quella scienza, dobbiamo convenire che anche la filosofia ha matrici orientali. Sappiamo, peraltro, che «le prime sedi della cultura greca sono state le colonie dell'Asia Minore e delle isole dell'Egeo che, per motivi geografici, economici, politici, erano facilitate a venire in contatto con i popoli dell'Oriente [...]. Tant'è vero che, più tardi, gli stessi storici e filosofi greci amarono presentare i sapienti del loro paese peregrinanti per terre lontane [...]. Platone [...], confrontando la sapienza dei suoi connazionali con quella dei venerandi sacerdoti dell'Egitto e della Caldea [noti esperti di astronomia (...)], giungeva a esclamare che i Greci, nei loro confronti, non erano che “bambini”»¹⁸.

È con questa accezione sacra che Pitagora, ancora definito *sofista* nel senso originario di sapiente¹⁹, conia il vocabolo filosofia²⁰ (amare la sapienza). Lo utilizza per indicare l'atteggiamento morale e spirituale che l'iniziato alla sapienza doveva avere: umile amante della sapienza più che sapiente (sofista, infatti, era un aggettivo divino, che Platone attribuisce al Demiurgo in persona²¹) ma, soprattutto, ispirato da «contemplazione disinteressata»²² della sapienza più che da un utilizzo interessato della conoscenza. Perciò «Pitagora, respinse la parola “sophia”, perché troppo pretenziosa e preferì l'indicazione molto più modesta di filosofia (*philosophía*), o amore della sapienza»²³.

Ad oggi, invece, si continua comunemente a credere che la filosofia nasca in Grecia come riflessione sul senso della vita che si affranca dalla spiegazione religiosa (*mythos*) per abbracciare il pensiero razionale (*logos*). E si è convinti che «la sapienza orientale è di tipo *religioso e tradizionalistico* [...], una tradizione ritenuta sacra e imm modificabile [...], invece la sapienza greca si presenta [...] come una *ricerca razionale*»²⁴. In realtà, il *dualismo* tra scienza e religione non appartiene in generale alla cultura orientale (dove infatti troviamo vie volontarie, razionali e addirittura empiriche di esperienza religiosa: vedi meditazione, yoga, ecc.) bensì alla cultura greca autoctona che, attraverso l'ellenismo, ibriderà anche l'ebraismo e soprattutto il cristianesimo²⁵. Persino filosofi greci come Platone, che appartengono come vedremo

¹⁷ Per la differenziazione tra i due cicli fondamentali dell'alchimia (materia e spirito), cfr. di T. Brescia: *Il Tao della medicina*, Hermes, Roma 2001, pp. 31, 166-174 e *Il Segno del Messia: l'enigma svelato*, cit., pp. 17-26.

¹⁸ N. Abbagnano-G. Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, cit., p. 19.

¹⁹ Cfr. N. Abbagnano-G. Fornero, *Itinerari di filosofia*, Paravia-Mondadori, Milano 2002, vol. 1a, p. 24.

²⁰ Cfr. N. Abbagnano-G. Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, cit., p. 28.

²¹ Cfr. Platone, *Repubblica*, X, 596d in Platone, *Tutte le opere*, cit., p. 487.

²² N. Abbagnano-G. Fornero, *Itinerari di filosofia*, vol. 1a, cit., p. 24.

²³ R.H. Major, *Storia della medicina*, Sansoni, Firenze 1959, pp. 94-95.

²⁴ Ivi, p. 20.

²⁵ Sull'ellenizzazione dell'ebraismo e del cristianesimo, cfr. T. Brescia, *Olos o logos: il tempo della scelta*, cit., cap. I.

al filone sapienziale, conserveranno ancora evidenti tracce del dualismo e del tradizionalismo dogmatico (perciò possiamo definirli *semi-olisti*²⁶):

«Parlare degli altri dèmoni e conoscerne l'origine è impresa superiore alle nostre capacità, e quindi bisogna prestare fede a quanti ne hanno parlato in un tempo precedente, in quanto erano, come dicevano, discendenti degli dèi, e conoscevano perfettamente i loro antenati: è impossibile dunque non prestare fede agli dèi, e anche se parlano senza argomentazioni verosimili e necessarie, tuttavia, poiché dicono di esporre cose riguardanti la loro famiglia, bisogna, seguendo la tradizione, prestarvi fede»²⁷.

Alla luce di tutto ciò, potremmo sostenere che la filosofia occidentale nasca esattamente come “filosofia della religione” ovvero come studio razionale della dimensione universale dello spirito attraverso i *segni* che lascerebbe nella dimensione della materia. Di conseguenza, la filosofia della religione può essere il campo di riflessione in cui la filosofia possa ritrovare radici e identità, e viceversa. Non è un caso, probabilmente, che non si riesca sempre a definire il confine tra metafisica e religione e che, nel momento in cui si voglia definire *cosa sono* e *perché esistono* la religione o la filosofia, ci si perda spesso in disquisizioni che non si allontanano molto dall'indizio etimologico (solitamente ricondotto al latino *re-ligare*). C'è chi, infatti, intende la religione nel senso di *ri-unire*, come l'insieme «dei legami che uniscono gli uomini a certe pratiche»²⁸ e quindi tra loro e «nei confronti degli dei»²⁹; c'è chi, all'interno del pluralismo religioso, vede la religione le più varie possibilità di forma e di vita; c'è chi cerca di conservare la dualistica separazione fede/conoscenza come possibilità di una rivelazione insindacabile e di una fede intesa come puro «dono gratuito»³⁰; c'è chi conclude, quasi con una tautologia, che la «religione è, in prima istanza, rapporto nella differenza, legame che si realizza in modi diversi da quelli [filosofici] governati dal concetto, nesso che si compie anzitutto nella vita e nella prassi (ad esempio [...] rituale)»³¹ e che la filosofia della religione è «una filosofia che è in grado di fare spazio ad altro [...] con un linguaggio che è primariamente espressione e attuazione di una distanza»³², quella appunto tra gli uomini e le culture e tra l'umano e il divino.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 42.

²⁷ Platone, *Timeo*, 40d-e in Platone, *Tutte le opere*, a cura di E.V. Maltese, Newton, Roma 1997, p. 571.

²⁸ J. Paulhan, *Il segreto delle parole*, antologia postuma a cura di P. Bagni, Alinea, Firenze 1999, p. 45.

²⁹ A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (1932), Klincksieck, Parigi 2001, p. 569.

³⁰ F. Bellino, *Tempo ed esperienza religiosa nell'età postmoderna*, in G. Santinello (a cura di) *Tempo ed esperienza religiosa*, Gregoriana, Padova 1986, pp. 221-222.

³¹ A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 181.

³² *Ibid.*

3. I dieci pilastri del metodo comparativo

Nello studio delle tradizioni sapienziali e religiose, solitamente incontriamo due “blocchi” strutturali, a monte e a valle, che vanno al di là della pur fondamentale ricostruzione e traduzione filologica delle narrazioni e dei testi. Il primo blocco è il *paradigma*: credere ad esempio, come vedremo, che l’astronomia e la sua interpretazione astrologica sia o non sia parte delle filosofie e religioni antiche, cambia completamente il nostro modo di studiarle, anche di tradurre e interpretare alcuni termini. Il secondo blocco è il *codice*: le tradizioni sapienziali e religiose sono da sempre iniziatiche, quindi nei loro testi sacri trasmettono in codice le conoscenze che reputano più importanti e non divulgabili, nascondendole nel linguaggio dei *miti* che poi servono a indottrinare il popolo. Platone lo afferma esplicitamente:

«Quella storia che presso di voi si racconta, vale a dire che un giorno Fetonte, figlio del Sole, dopo aver aggiogato il carro del padre, incendiò tutto quel che c’è sulla terra, e lui stesso fu ucciso colpito da un fulmine, viene raccontata sotto forma di mito, ma in realtà si tratta della deviazione dei corpi celesti che girano intorno alla terra e che determina in lunghi intervalli di tempo la distruzione, mediante una grande quantità di fuoco, di tutto ciò che è sulla terra»³³.

Per questo possiamo affermare che «la filosofia è molto più vicina alla mitologia di quanto generalmente non si sospetti»³⁴. Ciò assodato, il *metodo* di studio delle tradizioni sapienziali e religiose dovrebbe prevedere un decalogo essenziale che parta proprio dal paradigma. In questo paragrafo ne delineeremo i punti fondamentali e, nei prossimi due, illustreremo l’esempio di applicazione iniziale (l’enigma della Stella dei Magi)³⁵ che ci ha portato a formularlo come segue:

1. *Paradigmi*: recuperare l’idea che la dimensione religiosa (*mythos*) non è stata considerata sempre e da tutte le culture in modo separato dalla logica e dalla scienza (*logos*). In altri termini, ritenere i fenomeni dello spirito come “inspiegabili, improvvisi o addirittura irrazionali” (dualismo scienza/fede) oppure come “spiegabili, attesi e razionali” (olismo scienza-sacra) era, e per molti versi è, solo una questione di modello culturale (paradigma). Quando si studia un fenomeno legato a tradizioni sapienziali e religiose, bisogna quindi individuare anzitutto a quale dei due massimi paradigmi esse appartengono.

³³ Platone, *Timeo*, 22c-d in Platone, *Tutte le opere*, cit., p. 545.

³⁴ A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus*, cit., p. 111.

³⁵ Per una più ampia trattazione di questo nuovo studio sulla stella dei Magi, cfr. T. Brescia, *Il Segno del Messia: l’enigma svelato*, Nexus, Battaglia Terme (Pd) 2012 e id., *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato*, Nexus, Battaglia Terme (Pd) 2014².

2. *Preconcetti*: sostenere che gli antichi non possano aver sviluppato scienze e tecnologie avanzate è una tesi razionalmente e scientificamente plausibile; sostenere che non possano aver sviluppato conoscenze filosofiche (paradigmi compresi), matematiche e astronomiche avanzate, molte ancora da scoprire (alcune perché criptate in contesti ermetici, come quelli pitagorici), è soltanto una pura illazione. La matematica pitagorica, l'astronomia cinese, egiziana, caldea, maya, ecc. ne sono la dimostrazione evidente, così come anche la *Teoria della Complessità*³⁶ (nata nell'ultimo quarto del XX secolo) e le sue analogie con l'antico paradigma olistico.

3. *Manomissioni*: volontarie o involontarie che siano, possono esserci omissioni e manomissioni di interi testi o parti di essi (capitoli, paragrafi o parole che siano). Il lavoro degli amanuensi è ricco di queste "sviste" e l'Indice dei libri proibiti è un esempio storico eclatante. A questo livello, la corretta ricostruzione e traduzione filologica dei testi è fondamentale.

4. *Interdisciplinarietà*: anche se sosteniamo che l'olismo scienza-sacra non sia un paradigma scientifico ma solo una teoria di alcune antiche e/o moderne filosofie e religioni, stiamo comunque ammettendo che per studiarle correttamente occorre un approccio interdisciplinare che richiede competenze non solo filologico-linguistiche ma anche aritmetiche, astronomiche, estetiche, simbologiche e crittologiche (linguaggi in codice). Occorre quindi un *metodo storico-antropologico di tipo comparativo e con un'interdisciplinarietà allargata*³⁷ (comprendente cioè scienze umane e naturali insieme).

5. *Ermetismo*: le tradizioni sapienziali e religiose sono da sempre strutturate per gradi e ordini iniziatici (es: soldati, sottufficiali, ufficiali... frati, sacerdoti, vescovi, cardinali, ecc.). Ciò vuol dire che le conoscenze ritenute più importanti non sono accessibili agli esterni (*essoteriche*) ma solo agli interni (*esoteriche* ovvero ermetiche) e in base al loro grado di iniziazione. Perciò si parla tuttora di segreti militari, sacerdotali, di Stato, ecc. Nella loro costruzione complessiva, i percorsi iniziatici rappresentano l'*arte della vita*, cioè il cammino di crescita che l'uomo dovrebbe percorrere per svilupparsi nella sua totalità (olismo) di corpo, mente e spirito. La loro struttura era pertanto ternaria nei *percorsi* (artigiano, guerriero e sacerdote), nei *gradi* (apprendista, compagno e maestro) e nei *livelli* di conoscenza e linguaggio (mito, concetto e simbolo)³⁸. Apprendista artigiano o stregone, compagno

³⁶ Cfr. G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, cit.

³⁷ Il metodo *epistemologico comparativo e indiziario* è stato sistematizzato e ampliato a livello interdisciplinare (...dalla fisica alla poesia) dal filosofo-matematico francese Michel Serres, che parla dell'interdisciplinarietà come ibridazione: «Ermes, l'operatore dell'accostamento» [cfr. M. Serres, *Chiarimenti* (1992), tr. it. e postfazione di M. Castellana, Barbieri, Manduria (Ta) 2001, pp. 49-83 (*Il metodo*)].

³⁸ Sulla struttura dei gradi del sapere nelle tradizioni sapienziali, cfr. T. Brescia, *Il Segno del Messia: l'enigma svelato*, cit., pp. 67-69.

o maestro d'armi, ecc. sono in effetti termini tutt'ora in uso negli ambiti che discendono da quelle tradizioni. Artigiano, guerriero e sacerdote erano i tre percorsi essenziali che corrisponderebbero al corretto utilizzo e potenziamento delle capacità del corpo, poi del corpo e della mente e, infine, del corpo, della mente e dello spirito.

6. *Identità*: nella ricostruzione della storia del pensiero e della filosofia, occorre dunque far distinzione fra letterati (detti anche storici o intellettuali) e sapienti (iniziati); potremmo anche dire tra “sofisti e filosofi” (cioè tra “sapienti e amanti della sapienza”. Ad esempio, potremmo chiederci: qual era l'*identità* filosofica di Platone e di Aristotele? Erano cioè entrambi iniziati? Dello stesso grado? Oppure, l'uno era un sapiente e l'altro un letterato? Nella Cina antica, i sapienti erano detti *Wu*, i letterati *Ru* (termine probabilmente coniato in epoca confuciana):

«Dalla sapienza dei *Wu* deriverebbero le correnti e scuole successive legate alle cosiddette “arti magiche” [...], nonché le scuole affini alla cosiddetta “scuola dei numeri” (astrologia e scienza del calendario, divinazione, ecc.). [...] Dalla scuola degli storici [*Ru*] discenderebbe in linea diretta la classe di scribi e di segretari in seguito definita dei “letterati” o – più impropriamente – dei “confuciani”»³⁹.

7. *Decifrazione*: i tre livelli di linguaggio, nelle tradizioni sapienziali, sono – come accennato – *mito, concetto e simbolo*. Possiedono ognuno un'autonomia di messaggio, rispettivamente utile al popolo e agli apprendisti (miti), ai letterati e ai compagni (concetti), ai maestri sapienti (simboli). La struttura è sempre verticale, a strati: chi possiede le chiavi di lettura può cogliere nel mito i concetti e infine i simboli. I simboli erano le vere e proprie leggi della scienza sacra e riguardavano i cicli (alchimia) della materia e dello spirito. Non a caso, matematica, geometria e musica, così come astronomia e chimica – che derivano dalla matematica e la musica sacre, dall'astrologia e l'alchimia di quella tradizione – sono tuttora discipline ricche di simboli. Per comprendere le leggi in cui credeva un'antica scienza sacra occorre, quindi, individuarne i simboli e poi i codici per *decifrarle*. Tutto ciò che è scritto in codice, infatti, non può essere interpretato ma solamente decodificato, altrimenti il risultato più probabile è quello di travisarne completamente il senso (che peraltro è l'obiettivo di chiunque scriva un messaggio in codice e desideri che resti un segreto). Ciò vuol dire che la classica ricostruzione e traduzione filologica dei testi è sempre molto importante ma da sola non basta. In altri termini, «nello studio delle tradizioni sacre ed iniziatiche il metodo esegetico non può non tener conto della possibilità che esse adottino un linguaggio in codice e, dunque, che anche la ricostruzione linguisticamente più corretta può non bastare a comprendere il significato ultimo delle parole»⁴⁰.

³⁹ G. Boschi, *Medicina cinese: le radici e i fiori*, Ambrosiana, Milano 2003², p. 86.

⁴⁰ M.T. Laporta, *Nota di postfazione* a *ibid.*

8. *Luoghi*: oltre al *modo* di trasmettere le conoscenze (cioè i tre livelli mito, concetto e simbolo e relativi codici), era importante anche il *luogo* in cui tali conoscenze venivano scritte e dove venivano conservate le chiavi di decifrazione dei codici. In molti casi, infatti, tali chiavi erano tramandate oralmente oppure in opere diverse, cioè in testi separati o, in particolare, nell'*arte sacra*: «da sempre [infatti] l'arte è e rimane il luogo privilegiato oltre che epifanico delle tradizioni sacre, ricche di codici, allusioni e potenzialità nascoste»⁴¹. Per le tradizioni sapienziali occorre quindi ridimensionare, nel metodo storiografico, non solo il valore attribuito al classico lavoro filologico ma, più a monte, anche il valore attribuito al linguaggio scritto ed esplicito rispetto a quello artistico e in codice.

9. *Teologia*: i testi sacri (*mito*) non sono libri di storia o, comunque, non è necessario che lo siano. La lettura non può essere pertanto storicistica bensì teologica: il fine dei miti e dei loro testi sacri è infatti quello di indottrinare teologicamente ed eticamente («prescrizioni sociali»⁴²), non di istruire alla storia. Sicché alcuni riferimenti storici possono essere soltanto verosimili oppure reali ma non coevi e semplicemente intrecciati ad arte al fine di ottenere una maggiore efficacia narrativa, un «*mythos*» come «racconto emotivamente [forte e] condiviso»⁴³. Peraltro, in molte religioni come in quelle orientali, nella mitologia sacra i riferimenti storici sono minimi quando non del tutto assenti. In altre, invece (come il paganesimo greco-romano, l'ebraismo e cristianesimo ellenizzati), poiché abituate alle narrazioni storiche (come gli annali), i *miti* sono strutturati come racconti di tipo storico (vedi Iliade, Odissea, Bibbia, Vangeli, ecc.). Peraltro, storie e miti sacri hanno spesso «un gran numero di variazioni sullo stesso tema»⁴⁴, «rivelazioni» che si adattano a culture ed epoche diverse ma che conservano spesso un nucleo «originario» che rimanda ad un altro livello di lettura.

10. *Archeoastronomia*: nello studio delle antiche religioni, effettuato nell'ottica del paradigma olistico della scienza-sacra, occorre indagare, come abbiamo accennato, il legame fra sapienza e astronomia. E ciò non solo nelle religioni orientali (taoismo, induismo, buddismo, ecc.) o in quelle pagane mediorientali (caldea, babilonese, egizia, ecc.) e mesoamericane (inca, maya, ecc.) o greco-romane (in cui peraltro si annovera un intero pantheon di divinità con nomi di pianeti: Giove, Marte, Mercurio, ecc.), ma anche nel giudaismo e nel cristianesimo:

⁴¹ G. Mongelli, *Nota di postfazione* a T. Brescia, *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato*, cit., p. 163.

⁴² A.L. Palmisano, *Mito e società*, Franco Angeli, Milano 1989, p. 233.

⁴³ A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus*, cit., p. 114.

⁴⁴ A.L. Palmisano, *Mito e società*, cit., p. 102.

«[Dio] mi ha concesso la conoscenza infallibile delle cose [...], il principio, la fine e il mezzo dei tempi, l'alternarsi dei solstizi e il susseguirsi delle stagioni, il ciclo degli anni e la posizione degli astri [...], i poteri degli spiriti» (*Sapienza* 7,19-20).

«Alcuni Magi giunsero da oriente a Gerusalemme e domandavano: “Dov'è il re dei Giudei che è nato? Abbiamo visto sorgere la sua stella» (*Matteo* 2,1-2).

4. Magi e filosofi

La difficoltà nel comprendere il pensiero più profondo di personaggi come Lao-tze, Chuang-tze, Confucio... Talete, Pitagora, Platone ... Buddha, Gesù, Maometto... consiste soprattutto, ribadiamolo, nel fatto che (al di là della possibile carenza di opere dirette, originali e/o complete) essi si occupano di sapienza e, quindi, la trasmettono attraverso scuole, insegnamenti e opere non solo di tipo *essoterico* (cioè “aperti al pubblico”) ma anche di tipo *esoterico* (cioè “per interni”, anche detti discepoli, seguaci, iniziati) e attraverso passaggi orali o scritti a più livelli di lettura, cosa peraltro risaputa nelle culture dell'epoca: ad esempio, nei Vangeli è scritto esplicitamente che «molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro» (*Gv* 20,30).

Eliade ritiene che le manifestazioni antropologico-sociali del sacro siano «rito, mito e simbolo»⁴⁵. Se il rito sacro è evocazione, meditazione in azione, mito e simbolo, invece, insieme al concetto, come abbiamo visto, possono essere considerati i gradi della conoscenza sacra e del suo linguaggio. E poiché la sapienza riguardava il rapporto tra microcosmo e macrocosmo (cioè fra uomo, terra e Cielo), le sue leggi universali non solo erano scritte in simboli ma erano anche spesso collegate all'astronomia; anzi, lo studio dei cosiddetti *segni* del Cielo (astrologia) è indiscutibilmente il tratto comune delle maggiori e più antiche tradizioni sapienziali e religiose: «L'interrogazione sapienziale degli astri lega tra loro praticamente tutti i popoli, tutte le religioni, tutte le epoche. Africa, Asia, America precolombiana, mondo islamico, buddhista, confuciano, animista, induista, taoista [...]. Non c'è tradizione che ignori quell'arte o conoscenza che fu dei Magi [...], una prospettiva condivisa in modo universale»⁴⁶.

Indagando questo tratto comune, si può arrivare a dimostrare l'affinità anche di tradizioni e figure che oggi erroneamente collochiamo su piani completamente diversi. Ad esempio, proprio la figura dei Magi, sapienti astrologi e guaritori (come lo era Pitagora), solitamente ritenuta orientale, è invece comune a tantissime antiche civiltà. Infatti «il termine “Magi” (*magoi*), nelle relative fonti, ha una notevole gamma di significati, che si estende da un senso molto positivo fino ad uno molto negativo»⁴⁷, sempre inerente la dimensione del sacro e sintetizzabile in «quattro

⁴⁵ Cfr. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno* (1949), Boria, Torino 1975, p. 15.

⁴⁶ V. Messori, *Emporio Cattolico*, SugarCo, Torino 2006, p. 307.

⁴⁷ Benedetto XVI, *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli-Lev, Milano 2013, p. 108.

significati principali»⁴⁸, uno solo dei quali è negativo: casta sacerdotale; rappresentanti della religione autentica; dotati di saperi e poteri sovranaturali; seduttori e imbrogliatori. Fattezze e abiti con cui i Magi vengono rappresentati in epoca paleocristiana lasciano intendere che fossero iniziati ad una tradizione orientale. Anche «oro, incenso e mirra» (Mt 2,11), che essi offrono a Gesù, sono ritenuti doni sacri tipicamente orientali e *La Rivelazione dei Magi* (2010)⁴⁹ – un manoscritto in siriano antico dell’VIII sec., ritrovato nell’Archivio Vaticano – fa supporre che la tradizione dei Magi origini precisamente dallo *Shir*, la Cina antica⁵⁰.

Sapere che, secondo Aristotele, «i riti intorno agli dei e quanto riguarda i costumi dicono che [Pitagora (...)] li apprese dai Magi»⁵¹, che Pitagora fondì una sorta di «antico ordine monastico»⁵², che la sua sapienza «includeva la geometria, l’aritmetica, l’astronomia e la musica»⁵³ [sacre], che «insegnò che i numeri sono l’essenza di tutte le cose»⁵⁴, che «secondo Diogene Laerzio, lo storico greco del terzo secolo d.C., “è stata la prima persona che ha detto che la terra era rotonda e che ha dato il nome di *Cosmos* al mondo”»⁵⁵, che Platone abbracciò infine la scuola pitagorica; tutto ciò ancor oggi non basta a far sì che nei testi di storia della filosofia venga recuperata “ufficialmente” o comunque sufficientemente l’idea che tali filosofi fossero più simili a degli iniziati alla scienza sacra che a degli intellettuali letterati, che *miti* e “idee perfette, universali e immutabili” (*concetti*) essi le traessero proprio dallo studio di quelle che consideravano le sacre leggi della natura e che tali leggi le scrivessero in *simboli*. Seneca (4 a.C.-65 d.C.), ad esempio, ci ricorda che «Platone morì esattamente il giorno del suo ottantunesimo compleanno. Perciò dei magi, che per caso si trovavano ad Atene, celebrarono un sacrificio in onore del defunto: secondo loro gli era toccato un destino superiore a quello umano, perché i suoi anni assommavano a un numero perfettissimo: il risultato di nove per nove»⁵⁶. Non dobbiamo peraltro dimenticare che lo stesso Talete (630-547 a.C. ca), considerato da Aristotele⁵⁷ in poi il primo filosofo occidentale, come scriverà Apuleio (123-180 d.C. ca) «fu senza dubbio il più importante tra quei sette uomini famosi per la loro

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Cfr. B. Landau, *Revelation of Magi: The Lost Tale of the Wise Men’s Journey to Bethlehem*, HarperCollins, New York 2010.

⁵⁰ Come avevo ipotizzato nel 1999 nella mia prima ricerca e tesi di laurea (cfr. T. Brescia, *Il Tao dello Spirito. Bibbia, Tao e scienza sintesi di verità*, Hermes, Roma 2000).

⁵¹ Aristotele, *Metafisica*, I, 5, 985 b 23. Aristotele «parla de “i cosiddetti pitagorici” [...] per indicare il comune lavoro di ricerca svolto dalla fine del VI all’inizio del IV secolo [a.C.] da un gruppo solidale nell’attività di ricerca come nella fede religiosa e morale» (N. Abbagnano-G. Fornero, *Itinerari di filosofia*, Paravia-Mondadori, Milano 2002, vol. 1A, p. 48).

⁵² R.H. Major, *Storia della medicina*, p. 95.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ivi, p. 96.

⁵⁶ Seneca, *Lettere a Lucilio*, lettera 58, passo 31.

⁵⁷ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 983b 20-21.

sapienza⁵⁸ [...], tra i Greci fu il primo scopritore della geometria, l'osservatore sicurissimo della natura, lo studioso dottissimo delle stelle»⁵⁹. E Platone, a sua volta, iniziato alla filosofia naturalistica, poi socratica e infine appunto pitagorica, si esprime nel linguaggio classico della tradizione e dell'etica sapienziali (il mito e il dialogo) ed afferma in modo esplicito non solo il rapporto tra mito e astronomia, ma anche l'origine stessa della filosofia, sia teorica (*teoretica*) che pratica (*etica*):

«Le osservazioni del giorno e della notte, dei mesi e dei periodi degli anni, degli equinozi e dei solstizi hanno procurato il numero, e hanno fornito la riflessione sul tempo e la ricerca sulla natura dell'universo: *da queste cose abbiamo ottenuto il genere della filosofia*, di cui nessun bene più grande giunse, né giungerà mai alla stirpe mortale come dono degli dèi [...].

La ragione per cui il dio ha scoperto e ci ha donato la vista è quella per cui, osservando nel cielo i circoli dell'intelligenza, ce ne servissimo per i circoli della nostra intelligenza, che sono affini a quelli, anche se i nostri sono disordinati, mentre quelli ordinati, e dunque, *appresi e resi partecipi della correttezza dei ragionamenti naturali, imitando i movimenti del dio che sono assolutamente regolari, potessimo correggere gli errori dei nostri*. Per quanto riguarda la voce e l'udito vale di nuovo lo stesso discorso, e cioè che per gli stessi scopi e le stesse ragioni sono stati donati dagli dèi. La parola è stata ordinata per lo stesso scopo, e ad esso ha contribuito moltissimo, e così quanto vi è di utile nel suono della musica è stato donato all'udito a causa dell'armonia. E l'armonia, dotata di movimenti affini ai circoli della nostra anima [...] è stata data dalle Muse per ordinare e rendere consono con se stesso il circolo della nostra anima che fosse diventato discorde. E il ritmo è stato donato da quelle per questo stesso motivo, vale a dire per ovviare a quella condizione che interessa la maggior parte di noi e che consiste nella mancanza di misura e di grazia»⁶⁰.

Peraltro, aggiunge Platone, l'anima ha una «rotazione circolare»⁶¹ analoga a quella della volta celeste.

⁵⁸ Platone fu il primo a enumerarli: Talete di Mileto, Solone di Atene, Biante di Priene, Pittaco di Mitilene, Cleobulo di Lindo, Chilone di Sparta e Misone di Chene. Il loro modo di vivere e di esprimersi era quello della sapienza, fattivo e spartano, brevi metafore e aforismi non di lunghi scritti concettuali per intellettuali: «costoro erano tutti ammiratori, amanti e seguaci dell'educazione spartana: chiunque, dai detti brevi e memorabili che ciascuno di loro pronunciò, potrebbe comprendere che la loro sapienza era di origini spartane. Riunitisi insieme, essi consacrarono come primizia della loro sapienza ad Apollo nel tempio di Delfi queste iscrizioni che tutti celebrano, “*Conosci te stesso*” e “*Nulla di troppo*”. Per quale motivo dico queste cose? Perché questo era lo stile della filosofia degli antichi: una brevità spartana» (Platone, *Protagora* 343).

⁵⁹ Apuleio, *Florida*, 18.

⁶⁰ Platone, *Timeo*, 47a-e in Platone, *Tutte le opere*, cit., p. 581 (i corsivi sono miei).

⁶¹ Platone, *Fedro*, 247d.

Questi versi (di simili ne abbiamo citati anche dalla Bibbia, e proprio dal libro della Sapienza) confermano che la filosofia originaria era una scienza sacra, una tradizione sapienziale, il tentativo di una “teologia razionale e scientifica”. Solo partendo da questo modello si capisce davvero perché si riteneva che: la filosofia fosse la massima sapienza; ricerca filosofica e purezza di spirito non fossero separabili (solo un puro di spirito era ritenuto in grado di vedere e svelare le leggi anche dello spirito); religione e morale (intesa come percorso della coscienza) fossero inseparabili [«Non c’è nulla di religioso che non sia autenticamente morale, e non c’è niente di morale (...) che non sia veramente religioso»⁶²]; la sapienza fosse una «scienza sacra» basata su matematica, geometria e musica sacre, in cui scienza, etica ed estetica (quindi scienze umane e naturali, diremmo oggi) fossero unite intimamente.

L’indissolubile continuità tra sapienza, filosofia e religione era ancora visibile nella famosa questione della «“filosofia cristiana” [...], espressione coniata in età patristica per indicare la novità cristiana rispetto alla tradizione ellenica nella ricerca della sapienza»⁶³. E non è un caso, allora, se «le cosmologie mitiche costituiscono la prima testimonianza nella cultura greca di un’istanza di tipo filosofico»⁶⁴; le troviamo già nelle opere del poeta Esiodo (VIII-VII sec. a.C.) – che nella cultura greca è «il più antico scrittore di cui abbiamo notizie storiche»⁶⁵ – e rappresentano la probabile traccia di una prima e più antica ibridazione con la sapienza orientale (XIV sec. a.C. circa)⁶⁶. Proprio dalla cosmologia naturalista partirà, nel VI sec. a.C., la filosofia greca oggi ritenuta “ufficiale” e, nello stesso periodo, troviamo anche «un’ulteriore affermazione dell’esigenza filosofica nella religione dei Misteri»⁶⁷ dionisiaci, orfici⁶⁸ ed eleusini. Era una sapienza religiosa in cui l’etica (pensiamo ai dieci comandamenti biblici) non aveva solo una funzione sociale ma anche spirituale ovvero riguardava la coscienza e l’evoluzione dell’anima. Non è neppure una coincidenza, quindi, se «accanto al primo balenare della filosofia nella cosmologia del mito e nei misteri c’è [anche] il primo presentarsi della riflessione morale nella leggenda dei Sette Savi»⁶⁹.

De Santillana ben sintetizza lo scenario della filosofia primigenia:

⁶² A. Sabatier (1897), *Filosofia della religione*, tr. it., Piovan, Abano Terme (Pd) 1996, p. 204.

⁶³ A. Di Maio, *Quattro sensi di “filosofia cristiana”*: contributo alla ridefinizione del problema, in http://www.unigre.it/Prof/di_maio/upload/uv_papers/Quattro_sensi_di_Filosofia_cristiana.pdf, p. 1 (consultato il 24/06(2014)).

⁶⁴ N. Abbagnano-G. Fornero, *Itinerari di filosofia*, vol. 1a, cit., p. 28.

⁶⁵ N. Abbagnano-G. Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, vol. I, cit., p. 26.

⁶⁶ Cfr. T. Brescia, *Olos o logos: il tempo della scelta*, cit., pp. 40-41.

⁶⁷ N. Abbagnano-G. Fornero, *Itinerari di filosofia*, vol. 1a, cit., p. 23.

⁶⁸ In realtà, l’orfismo era una corrente dionisiaca ma intesa come “religione rivelata e dogmatica” e, in ottica orientale, come il pitagorismo, credeva alla reincarnazione o «ruota delle nascite» (cfr. *ibid.*).

⁶⁹ N. Abbagnano-G. Fornero, *Itinerari di filosofia*, vol. 1a, cit., p. 23.

«Sapere “sacro” [...] da non rivelare ai non iniziati [...], comunicavano “in mitico” [...]. Questo è quanto era noto a Platone, che sapeva ancora parlare la lingua del mito arcaico [...]. Dietro Platone si erige il *corpus* imponente delle dottrine attribuite a Pitagora [...], custodi di tradizioni arcaiche che ricordavano la civiltà superiore dell’Oriente antico [...], la “fonte” dalla quale avevano attinto tutte le culture appartenenti alla “cerchia delle civiltà superiori” [...], un vero e proprio edificio, una specie di matrice matematica»⁷⁰.

Questa filosofia si conserverà – attraverso i secoli – nei filoni gnostici, spesso esoterici. E non sarà un fatto casuale, ancora una volta, se nel Rinascimento si assisterà al recupero della tradizione platonica e, parallelamente, al proliferare degli studi sulla magia, l’alchimia, l’astrologia, ecc. Così come nell’epoca antica la filosofia era nata in Grecia attraverso l’alchimia e l’astrologia della sapienza orientale, così accadrà per la nascita della scienza moderna. Basti ricordare che l’opera di Marsilio Ficino (1433-1499) fu «senza dubbio, uno dei temi maggiormente trattati dagli studiosi contemporanei della filosofia rinascimentale che vi hanno individuato uno dei “nodi” essenziali per la storia della cultura europea nel tardo Quattrocento e nel Cinquecento, e anche nel secolo successivo»⁷¹. Ebbene, Ficino studiò a Firenze dove Cosimo dei Medici gli affidò l’incarico di tradurre Platone e anche il *Corpus Hermeticum*⁷², che così si divulgò in Europa. Ficino tradusse, tra le altre cose, anche le *Enneadi* di Plotino e fondò una nuova *Accademia platonica*. Agli studi platonici si rifece anche il cardinale Nicola Cusano (1401-1464). A lui e soprattutto a Ficino si ispireranno gli alchimisti Cornelio Agrippa (1486-1535), Paracelso (1493-1591), Giordano Bruno (1548-1600) e Pico della Mirandola (1463-1494), amico di Ficino e membro della sua Accademia. Questi, assieme a Bruno, erano studiosi della tradizione ermetica e del filone cabalistico (non a caso entrambi dalla proverbiale memoria).

Da questo genere di studi, dunque, partirà la *Rivoluzione scientifica* ovvero nasceranno le “cosiddette” scienze moderne (dall’alchimia la chimica, dall’astrologia l’astronomia, ecc.).

Occorre infine tener presente che c’è sempre un *pensiero dominante e ufficiale* ed uno dominato e ufficioso. Quello esoterico-alchemico, tranne “le epoche d’oro”, come quella di Pitagora e Platone il Rinascimento, ha fatto solitamente parte, in Occidente, del pensiero dominato, osteggiato. Ad esempio, già Pitagora (poi Aristarco di Samo, ecc.) fu «assertore dell’eliocentrismo»⁷³ e Platone sostenne che «la

⁷⁰ G. de Santillana - H. von Dechend, *Il mulino di Amleto*, op. cit., pp. 14-27.

⁷¹ C. Vasoli, *Ficino e il «De Christiana religione»*, in “Bochumer studien zur Philosophie”, n. 10, Gruner, Amsterdam 1988, p. 151.

⁷² Insieme di scritti di alchimia, magia, astrologia, ecc., introdotto in Occidente nel Medioevo e divulgato nel Rinascimento. È attribuito al leggendario Ermete Trismegisto, anche identificato con personaggi mitologici come Thot, Tauto, Mercurio, ecc. e, secondo alcuni studiosi, con un sapiente illuminato contemporaneo di Mose.

⁷³ Cfr. P. Casini, *L’antica sapienza italiana. Cronistoria di un mito*, il Mulino, Bologna 1998, p. 6.

Terra, nostra nutrice, girando attorno all'asse che si estende per l'universo, il dio fece in modo che fosse custode e artefice della notte e del giorno»⁷⁴; eppure, sino alla rivoluzione copernicana e galileiana rinascimentale, il pensiero dominante ha continuato a sostenere che Terra fosse ferma al centro dell'universo.

5. L'archeoastronomia e l'enigma della Stella dei Magi

Legata all'*etnoastronomia*, che studia le interpretazioni dei fenomeni celesti nelle civiltà moderne, nel 1973 nasce ufficialmente l'*archeoastronomia*⁷⁵, per lo studio delle civiltà antiche. Clive L.N. Ruggles, presidente dell'ISAAC (*Società Internazionale Archeoastronomia e Astronomia Culturale*, nata nel 1996) e fondatore nel 1999 di una cattedra di archeoastronomia all'Università di Leicester (U.K.), ha sostenuto il rafforzamento del senso di quel legame⁷⁶. In effetti, «il termine che venne inizialmente utilizzato, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, per definire questi studi fu quello di “astro-archeologia”, che ne rifletteva l'origine come ricerca di evidenze a carattere astronomico riscontrabili nei reperti archeologici⁷⁷ [...]. Quando si iniziò ad includere in questi studi anche considerazioni di carattere antropologico, venne introdotto il termine “archeoastronomia”, in modo da distinguerla dallo studio di queste pratiche tra le popolazioni attuali, che viene invece denominato [appunto] “etnoastronomia”. Attualmente, l'archeoastronomia, l'etnoastronomia, l'astronomia storica [la paleoastronomia (...)] e la storia dell'astronomia vengono solitamente e collettivamente riassunte nel termine “cultural astronomy”, che viene tradotto in italiano con “astronomia culturale”»⁷⁸.

«In Italia l'archeoastronomia è stata particolarmente coltivata a partire dagli anni '70 e '80 del [XX] secolo [...]. Un risultato dei successivi convegni tenuti all'Accademia Nazionale dei Lincei negli anni '90 [...] è stato la fondazione della SIA»⁷⁹, la Società Italiana di Archeoastronomia, che nasce «nel dicembre 2000»⁸⁰ «nel corso del III

⁷⁴ Platone, *Timeo*, 40b-c in Platone, *Tutte le opere*, Newton, Roma 1997, p. 569.

⁷⁵ E.C. Bailly (a cura di), *Archeoastronomy and Ethnoastronomy So Far*, «Current Anthropology», vol. 14 n. 4, The University of Chicago Press, ottobre 1973, pp. 389-449.

⁷⁶ Cfr. C.L.N. Ruggles, *Ancient astronomy: an encyclopedia of cosmologies and myth*, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2005, p. 19.

⁷⁷ Sull'origine dell'archeoastronomia come ponte fra archeologia e astronomia, dal 1678 al 1973, si veda J. Morellato, *Archeologia e astronomia: un incontro e possibile?*, in M. Incerti (a cura di), *Il dentro e il fuori del cosmo. Punti di vista per interpretare il mondo*, Atti dell'XI Convegno della SIA (2011), Bus, Bologna 2013.

⁷⁸ V.F. Polcaro - E. Antonello, *Presentazione* a E. Antonello (a cura di), *Il cielo e l'uomo: problemi e metodi di astronomia culturale*, Atti del VII Convegno nazionale di Archeoastronomia (2007), SIA, Milano 2010, p. iii.

⁷⁹ E. Antonello, *L'astronomia culturale e l'archeoastronomia dai convegni lincei a oggi* in www.brera.inaf.it/utenti/antonello/AntonelloTestoLincei.pdf del 2 aprile 2012, p. 1.

⁸⁰ *Ibid.*

Convegno Internazionale di Archeologia e Astronomia, dedicato a *L'uomo antico e il cosmo*; e la "Rivista italiana di archeoastronomia" nel 2003, pubblicata dalle Edizioni Quasar, col sottotitolo "Astronomia nell'antichità, Astronomia storica, Astronomia e Cultura"»⁸¹.

Abbiamo provato ad applicare il metodo comparativo (illustrato al par. 3) al famoso enigma della Stella dei Magi, passato alla storia come la Stella di Betlemme, cioè l'individuazione del *segno* che avrebbe annunciato ai Magi l'avvento del messia Gesù. Ebbene, dopo secoli di possibili interpretazioni basate su un paradigma dualistico (cioè partendo dall'idea di cercare un evento astronomico – quando non puramente spirituale – improvviso, straordinario e magari per l'epoca inspiegabile), rileggendo invece l'enigma alla luce del paradigma olistico (cioè partendo dall'idea di cercare un *segno* astrologico noto e atteso per l'avvento del Messia, quindi probabilmente già citato anche in testi e contesti precedenti all'epoca di Gesù), è stato possibile giungere a nuovi risultati, "anche guardando – come scrive Kuhn – nelle stesse direzioni in cui avevamo già guardato"⁸²:

- premesso che, per segno, in una scienza sacra si intende un fenomeno materiale (astronomico in questo caso) ritenuto frutto di una forza spirituale e quindi segnale di un evento sacro; cioè partendo «dall'assunto causalista per il quale tutto ciò che è dato nel mondo della realtà ed è lì disponibile all'osservazione [...] diviene segno di qualcosa [...], l'effetto di una causa»⁸³; che «Dio, in definitiva, [era inteso come] la volontà che si sostanzia nell'ordine delle cose»⁸⁴. Ebbene, i Vangeli (sia canonici che apocrifi) sembrano offrirci da sempre la sola e corretta indicazione del segno visto dai Magi: «la stella del re dei Giudei» (cfr. Mt 2,1-2). Questo segno può essere identificato con la famosa Stella di Davide (anche detta ebraica), poiché re Davide era il capostipite dei re dei Giudei e il Messia era atteso dalla sua genealogia: «Gesù, figlio di Davide» (Mc 10,47).

- la Stella di Davide è un simbolo composto da due triangoli equilateri simmetrici e iscritti in un cerchio. Tale simbolo ha un equivalente astrologico (fig. 1): due trigoni simmetrici disegnati, all'interno del cerchio delle dodici costellazioni dello zodiaco, da alcuni dei sette pianeti all'epoca conosciuti nell'astrologia sacra (detti sacro settenario⁸⁵). Un trigono è un triangolo che due pianeti disegnano idealmente nel

⁸¹ P. Moscati, *Archeoastronomia: metodi e strumenti*, in E. Antonello, *Il cielo e l'uomo: problemi e metodi di astronomia culturale*, cit., p. 25.

⁸² Cfr. T. Brescia, *Il Segno del Messia: l'enigma svelato*, cit., e id., *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato*, cit..

⁸³ A.L. Palmisano, *Mito e società*, cit., p. 223.

⁸⁴ A. Sabatier, *Filosofia della religione*, cit., p. 99.

⁸⁵ Il *sacro settenario* è testimoniato in «uno dei più importanti documenti mesopotamici a soggetto astronomico [...] rappresentato da tre tavolette cuneiformi note come *Mul-Apin*, "stella-aratro, un testo che ci è pervenuto in copie databili tra il VII e il III sec. a.C., ma derivante da un originale composto attorno al 1300-1000 a.C. che conteneva annotazioni astronomiche del XVI sec. a.C. e persino del

cerchio dello Zodiaco quando, in visione geocentrica, si trovano a una distanza angolare di circa 120° l'uno dall'altro. I software astronomici⁸⁶ dimostrano che quel segno si è disegnato esattamente a mezzanotte dell'entrata dell'equinozio di primavera dell'anno -1 astronomico (che corrisponde al -2 civile), cioè in quella data che poi verrà festeggiata a livello popolare il 25 marzo come Annunciazione (ovvero concepimento). I software astronomici, però, dimostrano anche che in quella mezzanotte il segno si realizzò in modo nuovo rispetto a come atteso: l'ultimo punto della Stella, infatti, non fu disegnato da uno dei sette pianeti ma da una "meteora", apparsa ed esplosa al punto e al momento giusti per chiudere il segno. Quell'astro è poi passato alla storia col nome di "stella cometa". Potrebbe essere stata questa novità nel segno la motivazione iniziale del conflitto teologico tra giudaismo e cristianesimo per il riconoscimento di Gesù come Messia?



Fig. 1 – Stella di Davide disegnata in cielo all'Annunciazione dell'anno -1, con l'aiuto di una meteora che sarebbe esplosa nella costellazione del Cancro

- bue, asinello, mangiatoia (ovvero presepe), ecc. si dimostrano, in realtà, nomi antichi e noti di elementi astronomici⁸⁷ coinvolti nel suddetto segno. Si tratta anche di nomi presenti già nelle antiche profezie bibliche e, pertanto, ciò conferma non solo la

2048 a.C. Questo compendio enumera 71 tra "stelle" [...], costellazioni e i cinque pianeti noti, oltre al Sole e alla Luna» (M. Hack - V. Domenici, *Notte di stelle: le costellazioni tra scienza e mito* (...), Sperling & Kupfer, Milano 2010, p. 55.). Platone ancora scrive: «Furono generati il Sole, la Luna e altri cinque astri che vengono detti pianeti, per discernere e custodire i numeri del tempo» (Platone, *Timeo*, 38c).

⁸⁶ Le verifiche sono state effettuate due volte, separatamente, con il software *Stellarium 11.02* dal prof. Emanuele Pace (astrofisico dell'università di Firenze) e con il software *Solex 11.05* dall'ing. Angelo di Noi (Dottore di ricerca dell'università di Lecce).

⁸⁷ Cfr.: Eudosso di Cnido, *Fenomeni* (370 a.C. circa), in Arato da Soli, *Fenomeni* (273 a.C. circa); Teofrasto, *De signis tempestatum* (315 a.C. circa); Teocrito (270 a.C. circa), *Idilli*; Ipparco, *Catalogo astrale* (130 a.C. circa).

costruzione di un linguaggio in codice all'interno della narrazione del mito, ma anche l'idea che alcune profezie fossero basate su previsioni astronomiche.

- un emblema riportato in sinagoghe giudaico-cristiane del I sec. d.C. nel quartiere davidico, e definito esattamente «Sigillo messianico della Chiesa di Gerusalemme»⁸⁸, e molti altri simboli giudaici e paleocristiani (XP, Sator, ecc.⁸⁹), nonché alcuni riferimenti alla meteora riportati in iconografie paleocristiane, sembrano confermare quel *segno*;

- vi sono almeno quattro famose scene di adorazione dei Magi scolpite su sarcofagi del IV secolo⁹⁰. Nella scena del più antico tra questi – ritrovato nel 1941 a Boville Ernica (Fr) e ancor oggi lì conservato nel duomo di san Pietro Ispano – si individua, a quanto pare, un'intera mappa astronomica criptata che riproduce lo stesso cielo di quella mezzanotte (fig. 2)⁹¹;

⁸⁸ R.R. Fischer - R.E. Schmalz, *The Messianic Seal of the Jerusalem Church*, Olim Publication, Tiberias (Israel) 2011.

⁸⁹ Cfr. T. Brescia, *Il Segno del Messia: l'enigma svelato*, cit.

⁹⁰ Si tratta del coperchio frammentario conservato nel Museo Pio Cristiano Vaticano, del sarcofago di Adelfia conservato nel Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi di Siracusa, del Sarcofago della Natività, di datazione più incerta e conservato nel Museo di Arles in Francia e del Sarcofago di Boville Ernica (Fr), conservato nel duomo della cittadina. I primi tre sono datati alla seconda metà del IV secolo, il quarto alla prima metà.

⁹¹ La scena di Adorazione di Magi e pastori scolpita sul sarcofago paleocristiano di Boville Ernica (330 d.C. ca.) è ritenuta ad oggi la più antica raffigurazione completa della Natività; ed è l'unica, delle quattro più note su sarcofagi coevi, a presentare nella scena una prospettiva speculare della capanna e della posizione della "stella". La scena mostra, inoltre, ulteriori elementi singolari non giustificabili a quanto pare con la tecnica scultorea: personaggi con sagome di forma irregolare, parti deformi o mancanti, fori di anomala posizione e grandezza. Confrontando le sagome dei personaggi con quelle di alcune costellazioni, si riscontrano notevoli somiglianze e i fori anomali sembrano avere un notevole corrispondenza, per posizione e proporzione, con le stelle principali di quelle stesse costellazioni. I restanti fori anomali, infine, sembrano riprodurre la posizione e la proporzione di alcuni pianeti del *sacro settenario* così com'erano disposti, appunto, a mezzanotte dell'entrata dell'equinozio di primavera dell'anno -1 astronomico [cfr. T. Brescia, *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato*, cit.].

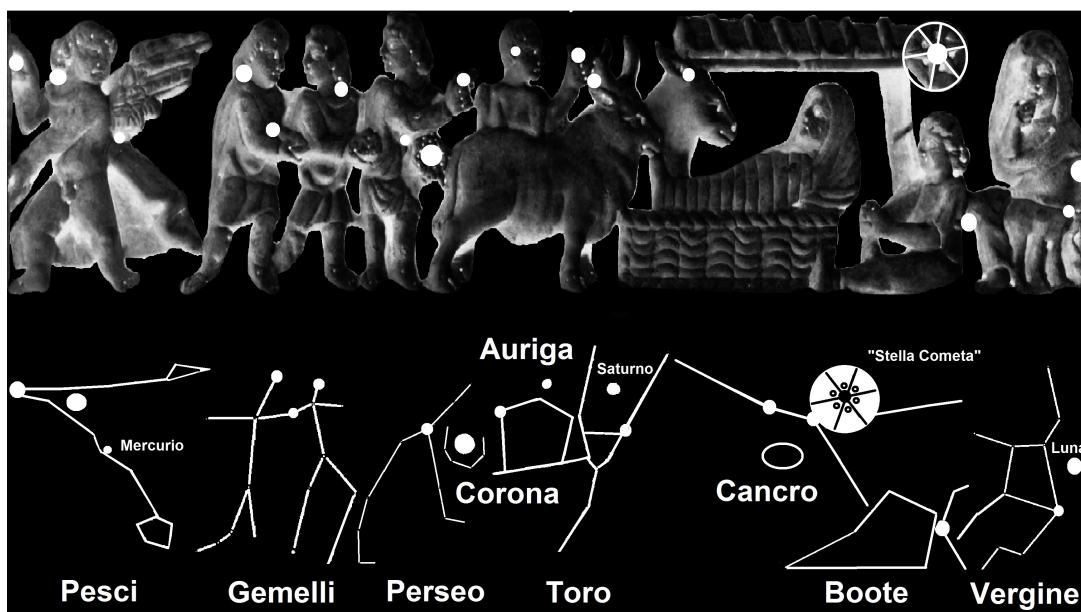


Fig. 2 – Scena dell'adorazione sul sarcofago di Boville e mappa astronomica corrispondente

- questa nuova ricerca sembra dimostrare che in quella tradizione vi fossero anche altri *segni* ritenuti indicatori di fenomeni spirituali di diverso genere: una sorta di codice di sacri simboli celesti che avrebbero determinato la scelta di date, siti, nomi e altri personaggi quali profeti, santi, condottieri, re, imperatori (come il Battista, Augusto, ecc.)⁹². Individuato il *segno* che ne annunciava l'avvento (concepimento), il personaggio a cui quel segno si credeva fosse riferito veniva solitamente scelto in età adulta, dopo un periodo iniziatico, in base ad alcuni specifici *carismi* che si riteneva dovesse mostrare.

Queste ricerche da un lato aprono ad un nuovo filone di studi nell'ambito delle scienze religiose, dall'altro confermano che la filosofia nasce olistica, come *scienza sacra*, cioè come studio delle leggi universali della materia e dello spirito; viceversa, il modello dualistico ha separato *fisica e metafisica* e reso quest'ultima astratta, un discorso razionale puramente teorico. Così, quando il pensiero si è laicizzato, la metafisica ha fatto dell'universale l'oggetto della filosofia e del sacro l'oggetto della religione, finendo per ridurre nel tempo – in linea di massima – la religione all'inspiegabile, la filosofia al concettuale e l'etica (che era la pratica della filosofia) a ricerca di principi, usi e costumi... sempre meno sacri, sempre meno universali.

⁹² Per maggiori approfondimenti su questa teoria, cfr. di T. Brescia: *Il Segno del Messia: l'enigma svelato*, cit.; *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato*, cit.

6. Le ragioni della religione

Potremmo sintetizzare i modelli religiosi, a partire dai due massimi paradigmi (olismo e dualismo), in tre modelli essenziali e relativi gradi: (1) il modello olistico (*gnosticismo originario*), di matrice orientale, che crede alla possibilità di prove empiriche dell'esistenza e delle leggi della dimensione spirituale; (2) il modello dualistico, di matrice occidentale, che crede all'impossibilità di prove dell'esistenza e delle leggi della dimensione spirituale, anzi sostiene che razionalità e scientificità della natura (*logos*) siano opposte alla soprannaturalità del mondo divino (*mithos*); (3) il modello semi-olistico (*gnosticismo intellettualistico* o metafisica), frutto dell'ibridazione tra olismo e dualismo intellettualistico (sancito dal pensiero socratico), che crede alla possibilità di prove razionali dell'esistenza e delle leggi della dimensione spirituale. È questo il modello di religione (o teologia) filosofica occidentale, che «vuole cioè dimostrare razionalmente l'esistenza di un Ente supremo e definirne gli attributi [...], quindi prescinde da qualunque rivelazione»⁹³ ma non si apre a prove empiriche.

Nella cultura occidentale antica, il dogmatismo religioso dominante ha attaccato lo gnosticismo e ridotto quello intellettualistico, la metafisica, a *teologia razionale* (o naturale) a fini apologetici. Nell'età moderna, per reazione agli eccessi di quel modello dogmatico e spiritualista, si sono nel tempo messi in atto processi (e infine eccessi) di razionalismo e materialismo. Il paradigma di fondo, però, non è cambiato: è il dualismo (sempre più spiritualista nell'antichità, sempre più materialista nella modernità). È così che religione e metafisica hanno perso sempre più di credibilità nella cultura razionale e scientifica. In tal modo, dopo l'idealismo hegeliano, la scienza e la cultura della materia (materialismo) è rimasta l'unica possibile verità ed ha generato le «varie forme di ateismo ottocentesco [...]. Il processo di autonomizzazione della filosofia della religione dalla teologia e dalla metafisica si compie soltanto dopo la metà del XIX secolo, in concomitanza con il sorgere di due fenomeni: da una parte, la critica alla metafisica sviluppata dalle correnti filosofiche post-hegeliane come il positivismo e il materialismo e l'emergere della critica "illusionistica" della religione, svolta a vario titolo da autori come Feuerbach e Nietzsche; dall'altra, la nascita della "scienza della religione" (*Religionswissenschaft*) [...] secondo un modello esplicativo di tipo "scientifico" ed "empirico", che prevede l'applicazione alla religione dei metodi della ricerca storico-filologica e una rigorosa imparzialità dello studioso, ma ha inteso ricondurre la molteplicità delle religioni sul piano storico a un'unica legge di sviluppo»⁹⁴.

In realtà, potremmo dire che, nella post-modernità (positivismo), la componente principale della filosofia (la metafisica) legata alla sua matrice originaria (la teologia), muore; si riduce sempre più al solo ricordo di se stessa (storia della

⁹³ A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 33.

⁹⁴ A. Aguti, *La filosofia delle religioni*, p. 5.

filosofia) e, all'interno del dualismo natura/cultura, si smembra in scienze umane, un misto di indagine razionale e metodi scientifici, così come la religione si smembra in scienze religiose. L'etica, anch'essa nata nelle religioni, si conserva in quanto esigenza pratica di convivenza sociale, ma si riduce a *patto sociale* ...che diverrà sempre più "particolare" (relativismo etico). Ma tutto ciò non è già più filosofia (scienza degli universali della materia e dello spirito), è solo il tentativo dei filosofi – come quello dei religiosi dogmatici – di conservare un senso, un ruolo e un'autonomia nella società della scienza materialista. Non a caso, in quest'epoca, le scienze naturali hanno fatto passi avanti, allargando la loro indagine anche agli ambiti delle scienze umane, mentre la filosofia ha perso sempre più terreno. Nel XIX secolo sono nate – seppure nel modello materialistico – discipline come l'etologia, la biopsichica, la sociobiologia... e poi, nel XX secolo, la neuroetica, la neuroestetica ...e finanche la neurofilosofia⁹⁵ e la neuroreligione⁹⁶, che comunque sono la prova di come il dualismo fede/scienza è sempre debole lì dove può aver luogo un libero confronto con la scienza.

La *filosofia della religione* nasce, quindi, in tempi post-moderni nel paradigma dualistico-materialista come scienza umana che parte dalla domanda: che senso ha la religione per l'uomo? Essa intende cioè la religione come bisogno, come "invenzione" umana derivante da quel bisogno. A sua volta, la filosofia riduce se stessa a ricerca della *causa prima e universale delle cose* in senso lato, quindi la filosofia della religione diventa sostanzialmente la ricerca del "bisogno primo e universale di quell'invenzione".

In sintesi, il modello dualistico-materialista di scienza e di pensiero ritiene la religione una creazione della mente umana, nega cioè la dimensione dello spirito (*teologia*) e, perciò, indaga le religioni da angolature diverse e separate tra loro (riduzionismo): come fenomeni storici (*storia delle religioni*), con tratti simili e differenti al contempo (*fenomenologia della religione*), frutto appunto di bisogni umani di tipo psicologico (*psicologia della religione*), etico (*etica religiosa*), sociale (*sociologia della religione*), culturale (*antropologia delle religioni*), fisiologico e neurologico (*neuroreligione*), ecc. Tutti campi di indagine o settori disciplinari raggruppati o raggruppabili nella macroarea delle cosiddette *scienze religiose*, che nulla hanno più a che fare con la "scienza sacra" e con l'approccio empirico delle scienze.

Lo studio delle religioni è quindi oggi suddivisibile, sempre nel modello dualistico, secondo due categorie e tre diversi interrogativi: le due categorie distinguono la fede (teologia) e la scienza (filosofia e scienze religiose). I tre diversi interrogativi distinguono lo studio teologico (cos'è lo Spirito?), quello filosofico (perché esistono le religioni?) e quello delle scienze religiose (come sono fatte le religioni?).

⁹⁵ Cfr. P.S. Churchland, *Neurofilosofia* (1986), tr. it., Il Mulino, Bologna 1998.

⁹⁶ Cfr. F. Fabbro, *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*, Astrolabio Ubaldini, Roma 2010.

Se tutte le scienze umane fossero davvero solo aree di incertezza scientifica o di arcaiche «mappe cerebrali ricorsive»⁹⁷, frutto di antichi bisogni psicologici e/o sociali, allora dovremmo credere che, prima o poi: la neurofilosofia scalzerà la filosofia; la neuroreligione scalzerà la religione; la neuroetica, l'etica; la neuroestetica, l'estetica; la neuropsicologia, la psicologia; ecc. È in questo scenario da "transumanesimo" che l'ultima spiaggia della filosofia, l'unica memoria che può ancora conservare di se stessa è, appunto, la ricerca di *una causa prima e universale* delle cose in senso lato e la filosofia della religione resta quel ramo della filosofia pronta «a farsi suggerire dai documenti e dalle testimonianze religiose gli spunti più adeguati per la propria interrogazione su di essi»⁹⁸, così come dalla teologia raccoglie «quella domanda sul senso che anima l'atteggiamento religioso, [(...) ma] non fornisce buone ragioni né per credere né per non credere»⁹⁹.

In ambito prettamente filosofico, il nodo cruciale – da cui ripartire – resta l'attuale scissione tra filosofia della religione e gnosticismo intellettualistico (metafisica) e, in senso più profondo, tra filosofia della religione e gnosticismo. Max Scheler, nella sua fondazione della filosofia della religione, cerca al contempo di giustificare e superare tale scissione attraverso quello che chiama «sistema di conformità tra metafisica e religione»¹⁰⁰. La conformità riguarderebbe l'argomento (Dio e anima), la difformità il bisogno (salvezza quello religioso, conoscenza quello metafisico) nonché l'atteggiamento (rivelazione quello religioso, ricerca quello metafisico). Scheler conclude che la visione gnostica è solo il frutto di un errore di identificazione tra filosofia e religione¹⁰¹. Egli, però, pensa all'interno del paradigma dualistico nonché cristiano-cattolico (che, a sua volta, aderisce al dualismo staccandosi dall'olismo giudaico-cristiano). Egli cioè appartiene a quella corrente di pensiero che, nonostante utilizzi un approccio più scientifico allo studio delle religioni, conserva nel suo paradigma anche un fine apologetico, «quello di dimostrare la superiorità del cristianesimo sulle altre religioni»¹⁰². Pertanto, Scheler: (a) sembra confondere la metafisica (gnosticismo intellettualistico) con lo gnosticismo puro; (b) pone il bisogno di salvezza, dogma cattolico, come tratto universale del bisogno religioso dell'intera umanità.

In primis, se volessimo individuare un possibile bisogno universale da cui far scaturire la religione, questo potrebbe essere, semmai: esorcizzare la sofferenza e la morte, controllare o, comunque, dare un senso all'imprevedibile e, magari, alle ingiustizie della vita. È questa la cosiddetta «ossessione ontologica»¹⁰³, potremmo dire

⁹⁷ Elemento della Teoria della Selezione dei Gruppi Neuronalì [cfr. G.M. Edelman, *Sulla materia della mente* (1992), tr. it., Adelphi, Milano 1993, pp. 132-136].

⁹⁸ A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 42.

⁹⁹ Id., pp. 42-43.

¹⁰⁰ Cfr. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo* (1921), tr. it., Bompiani, Milano 2009, p. 397.

¹⁰¹ Cfr. E. Venti, *La religione come forma di conoscenza in Max Scheler*, in «*Dialegesthai*» 2012 (in <http://mondodomani.org/dialegesthai/ev01.htm> consultato in data 31/05/2014).

¹⁰² A. Aguti, *La filosofia delle religioni (...)*, cit., p. 6.

¹⁰³ Cfr. M. Eliade, *Il sacro e il profano* (1956), Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 62.

con Eliade. Da ciò potrebbe scaturire l'idea-bisogno di una vita anche dopo la morte (Aldilà o reincarnazione "aldiquà"); di un «eterno ritorno (*anakuklesis*)»¹⁰⁴ come costante rigenerazione del tempo (cicli cosmici), cioè di un tempo sacro che annulli quello profano¹⁰⁵; di dare un nome all'imprevedibile (destino, fato, sorte, caso, caos, ecc., la cui soglia, però, varia nelle culture e nei secoli con l'aumentare della conoscenza e della tecnica); di ipotizzare una giustizia divina e infallibile ed un premio più grande (in un'altra dimensione o in un'altra vita). Un ulteriore bisogno potrebbe essere, come ricorda Kant, quello etico cioè la necessità di spingere i membri di una comunità «ad osservare tutti i doveri umani come se fossero comandi divini»¹⁰⁶. In tal modo, filosofia e religione conservano un senso e un nesso tra loro, di tipo spesso etico e negativo (cioè repressivo) ma spesso così vago che si giunge perfino alla conclusione che non sia consigliabile «una definizione di ciò che 'filosofia' o 'religione' propriamente sono [...]. È più adeguato considerare filosofia e religione anzitutto come due particolari atteggiamenti nei confronti della realtà»¹⁰⁷; nello specifico, due «differenti rapporti dell'uomo con ciò che eccede l'ambito del suo dominio»¹⁰⁸: rispettivamente un «atteggiamento filosofico»¹⁰⁹ e un «rapporto religioso»¹¹⁰ con la "dimensione oscura" dell'uomo e del mondo.

Ma la questione, a monte, potrebbe essere un'altra: capire se la scelta dei due massimi paradigmi è solo una scelta puramente teorica, sempre frutto dei predetti bisogni umani oppure no.

Nel modello dualistico, il fenomeno religioso – come abbiamo visto – può essere ricondotto ad atavici limiti e bisogni umani. Si può arrivare a ritenere che la religione sia sostanzialmente «un moto di meraviglia nei confronti di qualcosa di inaspettato» e un insieme di «risposte cercate [che] mirano (...) a esorcizzare una tale meraviglia»¹¹¹. Se poi il primitivo demone del tuono si trasforma nel divino Zeus e il fato nella dea della Fortuna, questo è solo un ingentilimento di uno medesimo arcaico modello di pensiero e, probabilmente, degli stessi atavici bisogni. In sintesi, sempre in questo modello, la religione e la filosofia finiscono per essere considerate frutto di un insieme di «sistemi generali di orientamento del pensiero e di spiegazione del mondo, di valori ideali e di modelli di riferimento»¹¹², sicché si arriva persino a sostenere che «non è dunque possibile stabilire un criterio assoluto per distinguere i sistemi religiosi da quelli non religiosi nel vasto repertorio delle culture umane»¹¹³.

¹⁰⁴ F. Bellino, *Tempo ed esperienza religiosa nell'età postmoderna*, cit., p. 217.

¹⁰⁵ Cfr. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno* (1949), cit., pp. 57-58.

¹⁰⁶ I. Kant (1793), *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1980, p. 84.

¹⁰⁷ A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 6.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ivi, pp. 49-50.

¹¹² E. Comba, *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*. Laterza, Roma-Bari 2008, p. 3.

¹¹³ Ivi, p. 28.

Ma possiamo giungere alle medesime conclusioni anche nel modello olistico di religione e di filosofia?

La religione olistica (gnostica), a quanto pare, non nasce semplicemente dai suddetti bisogni e da un'idea creata per soddisfarli, bensì (anche) da un fenomeno specifico che non è né esterno all'uomo (fulmini, uragani, arcobaleni, terremoti, diluvi, ecc.) né invisibile ai suoi occhi (come i concetti di Dio, anima, Aldilà, ecc.). I suoi miti, come abbiamo visto, «non si fondano necessariamente su credenze e convinzioni erronee»¹¹⁴, non sono semplicemente «“spiegazioni erronee di qualunque fenomeno della vita umana e della natura [...] originate dall'istintiva curiosità delle cause”, meglio soddisfatta con scienza e filosofia»¹¹⁵. Il modello olistico di religione nasce invece dalla *ierofania*¹¹⁶, cioè dai cosiddetti fenomeni spirituali *carismatici*, marziali (vedi monaci guerrieri) e sacerdotali, ritenuti straordinari e tipicamente umani nonché visibili, fenomeni o credenze comunque millenarie, di cui si hanno tracce nelle più grandi e svariate civiltà e culture della storia: fenomeni medianici (tra cui visioni o possessioni), premonizioni, profezie, eccezionali stati di forza e di controllo del dolore e dei parametri vitali o delle forze naturali in genere, guarigioni miracolose, stimate, ecc. Questi fenomeni venivano considerati frutto di *teurgia* («divine opere» ossia opere compiute per mezzo di spiriti divini) oppure, più in generale, di *taumaturgia* («miracolose opere» ossia opere compiute per mezzo di spiriti divini o anche malvagi). Molti di questi fenomeni si sostiene che vengono compiuti in stati di *trance*, ovvero «la letteratura etnografica parla di stati modificati di coscienza, talvolta di stati alterati di coscienza»¹¹⁷. Lo stato di trance, etero- o auto-indotta, volontariamente o involontariamente, ha testimonianze antichissime di matrice magico-religiosa e, passando per gli studi di Mesmer, Charcot e Freud sull'ipnosi, è giunto, agli albori del III millennio, ad una fase in cui «inizia ad acquistare sempre maggiore credibilità scientifica grazie anche allo sviluppo di nuovi e moderni strumenti e supporti tecnologici, quali ad esempio le tecniche di *neuroimaging*, in grado di rilevare e misurare il funzionamento anatomico e fisiologico di tale fenomeno»¹¹⁸. A ciò si aggiungono studi come quelli dell'NDE,

¹¹⁴ A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus*, cit., p. 110.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ «Per designare l'atto attraverso il quale il sacro si manifesta abbiamo proposto il termine “ierofania”» (M. Eliade, *Religione* in *Enciclopedia del novecento*. Istituto Enciclopedico Italiano, 1982, pag.122).

¹¹⁷ A.L. Palmisano, *Visione, possessione, estasi: sulla teoria della trance rituale*, in «Dada», anno III, n. 1/2013, p. 7.

¹¹⁸ G. Vercelli, *Evidenze neuroscientifiche di trance ipnotica: evoluzione storica e applicazioni*, in «Dada», anno IV, speciale n. 1/2014, p. 204. «Dal punto di vista neuroanatomico con il concetto di “trance ipnotica” si intende uno stato modificato di coscienza, raggiunto senza l'utilizzo di sostanze, che coinvolge sia la dimensione fisica sia la dimensione psicologica dell'individuo; un particolare funzionamento dell'individuo che gli permette di influire sulle proprie condizioni fisiche, psichiche e comportamentali. (...) Il rilassamento e il raggiungimento della trance coinvolgono attivazioni corticali e processi neurali correlati, bilaterali, ma non simmetrici [rispetto ai due emisferi e] l'emisfero destro non è da considerarsi come organo unico produttore dello stato ipnotico; [provocano] incrementi di

near death experience ovvero esperienza di premorte, i più noti a partire dalla metà degli anni Settanta del XX secolo¹¹⁹.

Chi pensa secondo il modello dualistico, crea il binomio naturale/sovrannaturale; sostiene perciò che ogni genere di «miracolo è (...) qualcosa al di sopra e oltre l'ordine dell'intera natura»¹²⁰ (s. Tommaso); ovvero di solito non si confronta realmente con le suddette tipologie di fenomeni e finisce per ritenere che la visione sapienziale sia per le «persone religiose che (...) mostrano segretamente la speranza che possa venire il momento in cui la scienza, che non ha ancora accolto il miracolo, lo accoglierà; che tale fatto finirà (...) nel catalogo dei fatti scientifici»¹²¹; e conclude che questa speranza resta la «culla [del]l'immaginazione popolare, erede di quella degli antichi»¹²². Ma il “credere senza vedere”, ovvero il concetto di “fede cieca”, è il frutto del modello dualistico e poi dogmatico di pensiero (che ha ibridato anche il cristianesimo). Viceversa, sciamani, «*medium* o “signori degli spiriti”»¹²³, santi, santoni e Messia di tutti i tempi – da Lao-tze a Buddha, da Pitagora a Mosè, da Gesù e i suoi apostoli ai santi contemporanei, ecc. – hanno fondato o incentivato le loro correnti spirituali e religiose, facendo proseliti e martiri, proprio in virtù dei miracoli che hanno compiuto (o che, comunque, la gente ha sostenuto di avergli visto compiere). È proprio in virtù di questa struttura empirica dell'esperienza religiosa che il modello olistico, da sempre, ritiene che sia possibile dimostrare l'esistenza e le leggi della dimensione spirituale. In quest'ottica, la ricerca di *segni* (come quelli del cielo) e *carismi*, è riconducibile all'esigenza di individuare una logica possibile per comprendere, prevedere e gestire simili fenomeni.

Un'ulteriore categoria, che deriva sempre dai due suddetti macro-modelli è appunto quella dell'eccezionale (o straordinario). Può il genio di uno scienziato ripetere, ogni qualvolta lo desidera, il “miracolo” di una grande intuizione e scoperta? Può il talento di uno sportivo ripetere, ogni qualvolta lo desidera, il “miracolo” di un record mondiale? Si tratta di eventi non certo ordinari, anzi spesso irripetibili; perciò

rCBF (flusso sanguigno cerebrale) nel tronco encefalico, nel talamo e nell'ACC. (...) La percezione dello spazio, come quella del tempo, e sospesa o alterata; è possibile esercitare un controllo sulla muscolatura liscia, che di solito è indipendente dalla coscienza, modificando, almeno in parte, le risposte dei visceri, dei vasi sanguigni, del cuore; Potenziamiento della capacità psichiche quali la memoria, l'intuizione, il *problem solving*, la creatività» (ivi, pp. 205-210).

¹¹⁹ A favore dell'esistenza di una dimensione spirituale e della sua dimostrazione attraverso le esperienze di premorte, il primo e più noto studioso è stato lo psichiatra americano Raymond Moody (*La vita oltre la vita*, 1975). Ad oggi, uno degli studi scientificamente più accreditati è stato quello del cardiologo olandese Pim van Lommel, condotto assieme al suo staff in un arco di 10 anni su circa 350 pazienti [cfr. P. van Lommel, R. van Wees, V. Meyers, I. Elfferich, *Near-death experience in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands*, in «The Lancet», vol. 359, 15 dicembre 2001, pp. 2039-2045 e P. van Lommel (2007), *Consciousness Beyond Life: The Science of the Near-Death Experience*, Harper, New York 2011].

¹²⁰ T. D'Aquino, *Summa theologiae*, parte I, q. 105, art. 6.

¹²¹ A. Sabatier, *Filosofia della religione*, cit., p. 97.

¹²² Ivi, p. 98.

¹²³ Cfr. A. Sabatier, *Filosofia della religione*, cit., p. 98.

il modello moderno di scienza, basato sulla ripetitività costante dei risultati, non li include nei procedimenti scientifici, pur non potendone negarne l'esistenza. Esistono dunque prestazioni mentali e fisiche "basse, medie o alte" e ciò porta a credere che non ci sia opposizione (dualismo) tra ordinario e straordinario, bensì semplicemente distanza di livelli, come da sempre sostiene la tradizione sapienziale. Pertanto, sostenere di aver capito come la mente funzioni in condizioni ordinarie non vuol dire sapere come essa funzioni anche in condizioni straordinarie (cioè in quelle condizioni "limite" che, nella tradizione sapienziale, vengono definite prove iniziatiche). Allo stesso modo, sostenere che «fenomeni di ipnosi, isteria, sonnambulismo (...), l'intera sfera del subconscio, sono fatti straordinari che confondono le folle, ma che nessuno più oggi ritiene sovranaturali»¹²⁴, significa partire da un modello dualista naturale/sovrannaturale da cui scaturisce il dualismo umano/divino e ordinario/straordinario come fossero non livelli diversi di uno stesso mondo ma livelli uguali di mondi diversi. Al contrario, ordinario e straordinario, umano e divino, possono essere – secondo il modello olistico – livelli diversi di un'unica realtà, nella quale aver compreso come funzionino alcuni fenomeni subconsci o inconsci, non vuol dire averne compreso "l'intera sfera" e cioè poter sostenere che quanto scoperto ad un livello dell'esperienza umana valga per tutti gli altri suoi possibili livelli e possibili uomini (la tradizione sapienziale, infatti, parla di livelli iniziatici in corrispondenza dei livelli psico-fisici e spirituali delle diverse persone). Si tratta di due diversi modelli di realtà, uno continuo e verticale (quello olistico), che in qualche modo ha caratterizzato le etiche e le società antiche, l'altro discontinuo e orizzontale (quello dualista), che ha finito per caratterizzare le etiche e le società postmoderne.

7. Conclusioni: sacro e pagano

Potremmo definire i due massimi modelli (olistico e dualistico) di filosofia e religione come "sacro e profano"¹²⁵ se visti nel senso originario della tradizione sapienziale. All'interno del modello dualista, la battaglia tra "chi crede e chi non crede" è impari e vede i primi approdare a teorie spesso contraddittorie o a vuote disquisizioni oratorie. Agostino, dualista sia per cultura (ellenismo) che inizialmente per religione (manicheismo), che ha avuto un enorme peso nella piega dualista presa dall'antica dottrina cattolica¹²⁶, a proposito dei miracoli, scrive: sono «al di sopra della facoltà della natura»¹²⁷, «non c'è niente di strano ad asserire che Dio agisca contro natura o, per meglio dire, contro ciò che noi definiamo natura, in quanto chiamiamo natura il

¹²⁴ E. Le Roy, *Essai sur la notion du miracle*, in «Annalis de Philosophie chrétienne», n. 153, nov. 1906, p. 226.

¹²⁵ Cfr. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit.

¹²⁶ Cfr. F. Bellino, *Il paradigma biofilo. La bioetica cattolica romana*, Cacucci, Bari 2008, pp. 82-84, 89.

¹²⁷ Agostino, *Tractatus in Johannes*, V, III.

corso ordinario della medesima»¹²⁸; «i prodigi non sono contro natura, ma solo contro una certa idea che noi abbiamo della natura»¹²⁹ e, comunque, «se sosteniamo che sia impossibile credere in qualcosa solo perché è indimostrabile, dobbiamo ugualmente convenire che sia impossibile non credere in qualcosa solo perché è indimostrabile»¹³⁰. Il punto è che il dualismo oppone il materialismo allo spiritualismo e mentre il primo, *partendo dal modello materialista*, accumula prove scientifiche sulla costituzione materiale della realtà, il secondo accumula solo teorie metafisiche.

Anche la “classica” differenziazione fra religioni abramitiche e pagane-orientali in *religioni rivelate e non o storiche e cosmiche* (rispetto alla concezione lineare o ciclica del tempo) andrebbe rivista alla luce dei due differenti paradigmi e delle recenti e su citate ricerche archeoastronomiche. In effetti, potremmo diversamente asserire che: (a) sia nelle religioni orientali che abramitiche, la Verità si rivelerebbe come frutto di un percorso mistico, di una ispirazione spirituale (di profeti, apostoli, santi, ecc.); (b) il tempo, come dimostrano i nuovi studi archeoastronomici, nelle religioni abramitiche è ciclico (le massime ere sono quelle messianiche e apocalittiche) proprio come in quelle orientali, mentre è lineare nel paganesimo (l’Ade è eterno). La resurrezione e l’Apocalisse nel cristianesimo, in effetti, rappresentano l’inizio di una nuova Era e non la fine del tempo in senso lineare.

È l’ibridazione della filosofia orientale con quella greca (filone “socratico”) e di quella ebraico-cristiana con quella greco-romana (ellenizzazione) che sembra aver confuso le due visioni originarie. La concezione lineare del tempo (una vita unica e un Ade da cui non si torna) si dimostra ancora una volta frutto di un evidente dualismo fede/scienza che ignorava le leggi di natura (ciclicità di giorni, stagioni, moto dei pianeti, precessione degli equinozi, ecc.) oppure che opponeva volutamente al mondo della natura l’invenzione di un mondo sovranaturale con leggi antinaturali. Viceversa, la visione olistica, non separando fede e scienza, inserisce la dimensione dello spirito nel mondo della natura e delle sue leggi cicliche e porta, da sempre, a sostenere che «la religione cosmica è l’impulso più potente e più nobile alla ricerca scientifica»¹³¹ (Einstein).

Per essere più precisi, nella concezione olistica la materia ha un tempo ciclico (*yin*), l’anima ha un tempo lineare e rettilineo (*yang*), cioè un bagaglio etico-spirituale (*karma*) che l’anima si porterebbe dietro in nuovi corpi e nuove vite (reincarnazione) e che avrebbe la possibilità di progredire o regredire. Nell’olismo, quindi, sia il tempo della materia che dello spirito sono tempi eterni: una sostanza finita in un tempo infinito, in cui nascita e morte sono fasi del ciclo delle vite. Nella concezione dualistica, invece, tanto il tempo della materia che quello dello spirito sono entrambi

¹²⁸ Agostino, *Contra Faustum*, XXV, III.

¹²⁹ Agostino, *De utilitate credendi*, C XVI, 34.

¹³⁰ Agostino, *De civitate Dei*, XXI, 5, P.L. 715.

¹³¹ A. Einstein, *Come io vedo il mondo*, tr. it., Newton & Compton, Roma 2006, p. 25.

lineari e rappresentabili non con una retta bensì con un segmento che nasce in un «istante iniziale e originario»¹³² (Creazione) e muore in un «futuro escatologico come vero fine della storia»¹³³ (Giudizio Universale). Quella dualista è quindi una concezione non solo lineare ma anche finalistica della storia, che ha generato una «visione cumulativo-progressiva del tempo»¹³⁴: un modello che oppone materia (natura) e spirito (divino e umano) e, quindi, più in generale, natura e cultura ed ha finito per condizionare negativamente, in senso sia scientifico che etico, la considerazione che l'Occidente ha avuto fino a ieri¹³⁵ della natura e delle sue risorse, delle civiltà del passato, di quelle contemporanee materialmente meno evolute, del progresso (intendendolo cioè in senso tecno-scientifico ed economico e quindi cumulativo, invece che in senso civile e spirituale). Ed è così che, ad un certo punto, «la cultura occidentale, essendo venuta a cadere l'idea [questa] di progresso, risulta priva di ogni sicura e unificante idea di riferimento [...]». La caduta dei miti della rivoluzione e del progresso [...] va producendo delle immagini terrificanti e catastrofiche del futuro»¹³⁶ (inquinamento, guerre mondiali e atomiche, ecc.). Una visione materialistica distopica che, nella globalizzazione, ha oggi conquistato anche l'Oriente.

Il punto, quindi, non è distinguere la filosofia della religione dalla filosofia delle religioni per difendere il pluralismo religioso (come invece nel caso della storia delle religioni); e neppure recuperare la filosofia naturale antica e medievale a fini apologetici o denigratori. È invece recuperare la consapevolezza dei due massimi paradigmi come probabile causa per cui «la filosofia della religione nel corso del Novecento ha scontato un destino simile a quello di molte altre discipline storico-religiose, e cioè una progressiva frammentazione a livello di metodo e di contenuto che ha determinato il fatto che essa “oggi non esista come campo unitario di temi e questioni, metodi e risultati”»¹³⁷,¹³⁸. Ed è anche la causa per la quale, soprattutto in Occidente, «la filosofia della religione moderna è essenzialmente [ridotta a] il risultato di un processo di emancipazione da questo legame con la teologia e la metafisica. [Ma, in realtà,] un simile processo non ha né il carattere della necessità né quello dell'irreversibilità. Una filosofia della religione su basi teologiche o strettamente affini alla metafisica esiste infatti [...] anche oggi»¹³⁹.

In effetti, c'è chi ritiene di poter distinguere la filosofia della religione – in corrispondenza della diramazione delle scienze religiose – in «sei tipi fondamentali:

¹³² F. Bellino, *Tempo ed esperienza religiosa nell'età postmoderna*, cit., p. 218.

¹³³ Ivi, p. 219.

¹³⁴ Ivi, p. 212.

¹³⁵ Sino all'ultimo quarto del 1900, quando il modello olistico ha cominciato a farsi strada anche nel pensiero dominante, attraverso la seconda fase del cosiddetto paradigma della complessità [cfr. T. Brescia, *Olos o logos: il tempo della scelta*, cit.].

¹³⁶ F. Bellino, *Tempo ed esperienza religiosa nell'età postmoderna*, cit., pp. 212-213.

¹³⁷ R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Alber, Freiburg im B.-München 1983, p. 14.

¹³⁸ A. Aguti, *La filosofia delle religioni (...)*, cit., p. 1.

¹³⁹ Ivi, p. 3.

a) il tipo speculativo; b) il tipo critico; c) il tipo fenomenologico; d) il tipo analitico; e) il tipo ermeneutico-esperienziale; f) il tipo teologico»¹⁴⁰. Ciò perché, soprattutto a seguito delle sempre maggiori possibilità di confronto tra varie culture e religioni d'Oriente e d'Occidente, si assiste anche al nascere di «un ampio numero di filosofie della religione elaborate [proprio in prospettiva olistica] all'interno di una riflessione teologica o comunque di una tradizione religiosa determinata»¹⁴¹.

In definitiva, per comprendere le culture sapienziali e religiose nelle loro matrici e istanze originarie occorre comprendere il senso «dell'antropologia e della filosofia delle religioni del mondo antico»¹⁴² ovvero riconoscere e recuperare il paradigma in cui esse sono nate e quello in cui hanno proseguito il loro cammino, anche fino ai nostri giorni.

¹⁴⁰ Ivi, p. 8.

¹⁴¹ Ivi, p. 15.

¹⁴² F. Bellino, *Nota di postfazione a T. Brescia, La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato*, cit., p. 166.

