Forme e correnti dell'esoterismo occidentale

a cura di Alessandro Grossato

© per i testi by Fondazione Giorgio Cini onlus Isola di san Giorgio Maggiore - 30124 Venezia www.cini.it

© 2008 by Edizioni Medusa Viale Abruzzi 82 - 20131 Milano info@edizionimedusa.it

I saggi di Hans Thomas Hakl, Moshe Idel e Kocku von Stuckrad sono stati tradotti dall'inglese da Marta Zoppetti; i saggi di Joscelyn Godwin, Nicholas Goodrick-Clarke e Wouter J. Hanegraaff sono stati tradotti dall'inglese da Paolo Magagnin; il saggio di Jean-Pierre Brach è stato tradotto dal francese da Paolo Magagnin; i saggi di Antoine Faivre e Jean-Pierre Laurant sono stati tradotti dal francese da Fiorenza Lipparini.

ISBN 978-88-7698-177-7

In copertina: Miniatura dall'opera manoscritta *Geometria et Perspectiva: Corpora regulata et irregulata* di Lorenz Stoer, 1567 (Manoscritto Cim 103 dell'Universitätsbibliothek, München)

medusa

204 / Hans Thomas Hakl

- ⁵ Sfortunatamente questa dissertazione fu persa all'Università di Praga. Hadramaut è il nome di un antico regno dell'Arabia meridionale esistito tra il 700 a.C. al 340 d.C.
- ⁶ J.E. PICHON F. SÄTTLER, Deutsches Lese- und Redebuch. Direkte Methode zur Erlernung der fremden Sprachen, J. Bielefeld, Freiburg im Breisgau 1910 e IDD., Deutsches Leben. Nach ausgewählten Lesestücken. Direkte Methode zur Erlernung der lebenden Sprachen, J. Bielefeld, Freiburg im Breisgau 1913.
- ⁷ "Neue Freie Presse" del 10 maggio 1932.
- ⁸ Sfortunatamente, tutti i documenti fino al 1945 relativi a questo periodo in prigione furono distrutti nel corso dell'ultima guerra. Tutte le informazioni di cui si dispone sono basate su articoli di giornale.
- ⁹ DR. MUSALIAM, *Das große Buch der orientalischen Geheimnisse*, Adonistischer Verlag, Berlin-Weissensee, n.d. (1926).
- ¹⁰ DR. MUSALLAM, Zauberbibel, Adonistischer Verlag, Berlin-Weissensee, n.d. (ca. 1925).
- 11 Tutte queste informazioni furono estratte da annotazioni casuali nei suoi romanzi e separate dagli elementi fittizi, un metodo difficile e non sempre affidabile.
- ¹² DR. MUSALLAM, Verfassung und Satzungen der Adonistischen Gesellschaft f. d. deutsche Sprachgebiet, Adonistischer Verlag, Berlin-Weissensee 1926, allegato a DR. SÄTTLER-MUSALLAM, Spiritistik ohne Medium: Der Verkehr mit der Geisterwelt durch den siderischen Pendel, Adonistischer Verlag, Berlin-Weissensee, n.d. (1926).
- ¹³ Le cifre di 7000 membri in Germania, 4000 in Austria e 3000 in Svizzera, che egli dichiara nel suo romanzo *Turidu. Roman in drei Teilen*, Berlin-Weissensee, Adonistischer Verlag n.d. (1927 ca.) sono sicuramente inventate.
- ¹⁴ Der Signatstern. Enthüllte Gebeimnisse des mystischen Ordens der Ritter des Lichts, a cura di DR. MUSALLAM, Berlin-Weissensee, Adonistischer Verlag, n.d. (1928 ca.). In origine era una raccolta di documenti relativi ai "sette gradi di Massoneria Libera mistica" tratti dal patrimonio del rosacrociano Christian von Woellner, pubblicati in 16 volumi.
- ¹⁵ Die große Lache. Die 500 besten Witze der Gegenwart, a cura di F. SÄTTLER, E. Bartels, Berlin-Weißensee, n.d. (1926).
- ¹⁶ "Neue Freie Presse" del 21.4.1932, "Der Beamte" del 22.1.1937
- ¹⁷ N. 3 (1932), S. 39-41.
- ¹⁸ Per esempio, il "12-Uhr-Blatt" di Maggio, 11, 1932 (N. 209).
- ¹⁹ "Momivai", 1. Cancri 67 (22.6.1933).
- ²⁰ H. NEUBERGER, Freimaurerei und Nationalsozialismus, Freimaurerische Forschungsgesellschaft Quatuor Coronati e.V., vol. 2, Bauhütten Verlag, Bayreuth 1980, pp. 331, 336.
- ²¹ I Nusairiti sono identici a quelli che Ansaireh P.B. Randolph (1825-1875) menzionò come una fonte centrale di informazioni per i suoi insegnamenti di magia sessuale.
- ²² I principali insegnamenti adonistici si possono trovare in: MUSALLAM, *Adonismus oder die uralte Geheimlehre*, Berlin-Weissensee, Adonistischer Verlag, n.d. (1925).
- 23 Sättler dichiara comunque che l'attuale regione del Nuristân in Afghanistan non è il Paese di cui egli parla.
- ²⁴ "Dido", 3, luglio 1926.
- ²⁵ Licht von Osten, in "Dido Okkultistische Monatsschrift", maggio 1926, p. 9.
- ²⁶ Die Gebeimlehre des Adonis-Kultes, in "Blätter für angewandte okkulte Lebenskunst", n. 95, febbraio 1958, pp. 1-12.
- ²⁷ DR. MUSALLAM, "Das kommende Reich", in ID., Adonism, cit., p. 42.

Il problema della definizione dell'esoterismo: analisi critica e proposte per la ricerca futura Marco Pasi

Si vedano le magnifiche e distruttive conseguenze che potrebbero trarsi da questo procedimento di massacro epistemologico: non esiste il numero (lo hanno inventato Pitagora e Peano, mai visto il numero a spasso sul sagrato), non esistono né il triangolo (colpo di forza di Euclide), né l'Orsa Maggiore, perché è un astronomo che ha tracciato le linee di collegamento tra stelle che se ne stavano per conto proprio. Non parliamo dell'atomo di Bohr.

U. Eco, I nuovi filosofi

Vorrei cominciare con una nota personale. Nel 1994, quando mi sono laureato all'Università Statale di Milano, sapevo già che la storia dell'esoterismo occidentale era il campo di studi nel quale avrei voluto specializzarmi. C'era un solo problema: questo campo semplicemente non esisteva. C'erano certamente studiosi sparsi qui e là che si occupavano di tale o tal altro aspetto che poteva essere ricondotto a una nozione, per quanto vaga, di "esoterismo", ma non sembravano esistere due condizioni essenziali. Da una parte uno spazio istituzionale dove l'oggetto in questione potesse essere studiato in quanto tale, e non come una parentesi all'interno di campi di ricerca già consolidati in ambito accademico. Dall'altra una riflessione teorica che rendesse l'oggetto visibile agli occhi degli specialisti di altri campi e anche di un pubblico più ampio. Poi, nei mesi che seguirono la discussione della mia tesi, scoprii che in effetti almeno una di queste condizioni, cioè il semplice spazio istituzionale, esisteva già. Era la cattedra di Storia delle correnti esoteriche e mistiche nell'Europa moderna e contemporanea presso l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, a Parigi. Il suo titolare era allora Antoine Faivre. Gli scrissi manifestandogli la mia intenzione di continuare i miei studi, possibilmente sotto la sua guida, presentai un progetto di ricerca che fu accettato, e nell'autunno del 1995 mi trasferii a Parigi pieno di entusiasmo per questa

nuova avventura intellettuale, che si presentava piena di incognite e di promesse. Non posso dire che le mie speranze furono deluse. Non solo presso l'Ecole Pratique entrai in contatto con un gruppo straordinario di studiosi che hanno influenzato enormemente il mio lavoro, ma arrivando a Parigi ebbi anche l'opportunità di assistere, quasi sin dall'inizio, all'emergere e al consolidarsi della seconda condizione, cioè la riflessione teorica che fondasse le pretese del nuovo campo di studi e ne definisse i contorni. In un certo senso la storia era ovviamente cominciata molto prima del mio arrivo a Parigi. Tuttavia, come anche l'articolo di Wouter Hanegraaff nel presente volume dimostra, la vera svolta in questa storia avvenne quando Antoine Faivre si rese conto di non potersi più accontentare di fare ricerca su singoli aspetti, che rientravano in un'idea intuitiva di "esoterismo", senza elaborare un quadro teorico nel quale comprenderli tutti. Nel 1992, quindi, presentò per la prima volta la sua ormai celebre definizione di esoterismo. ¹ Il resto è storia, si sarebbe tentati di dire, e sarebbe superfluo tornare qui ancora una volta sulle sue varie tappe, che oltretutto vengono parzialmente ripercorse da Hanegraaff nel suo contributo.

Durante questo periodo di sviluppo e di crescita è apparso presto chiaro che la riflessione teorica e metodologica era di fondamentale importanza. Studiosi di valore si erano occupati da tempo di argomenti che potevano essere ricondotti all'ambito dell'esoterismo. ² Il problema ora era di capire in che modo il loro lavoro potesse essere compreso all'interno di un unico quadro concettuale, e anche come far riconoscere e accettare questo nuovo quadro concettuale dalla più ampia comunità degli studiosi delle diverse discipline umanistiche. Molto semplicemente, non poteva esserci un campo di ricerca senza un oggetto, e l'oggetto non era così facile da indicare, perché non era un oggetto neutrale. Si trattava di un oggetto la cui percezione era stata storicamente distorta da ogni sorta di pregiudizio e di incomprensione, un oggetto marginalizzato e disprezzato sia all'interno sia all'esterno dell'ambito accademico.³ Di conseguenza, il lavoro di concettualizzazione che si rendeva necessario era - ed è tuttora - particolarmente delicato, perché può avere conseguenze significative sullo sviluppo del campo nel suo insieme.

Tuttavia, non molti studiosi hanno avvertito questa esigenza come particolarmente pressante. La mia osservazione non vuole esprimere un giudizio di valore, ma mi sembra giusto sottolineare che gli studiosi che si sono impegnati in questo dibattito teorico si possono contare – come si suol dire – sulle dita di una mano. Tre di essi hanno partecipato con un loro contributo al convegno di cui questo volume rappresenta gli atti. Essi sono Antoine Faivre, Wouter Hanegraaff e Kocku von Stuckrad. In questo articolo mi occuperò proprio del modo in cui questi tre autori hanno definito o concettualizzato l'esoterismo. Offrirò innanzitutto una descrizione, spero la più accurata possibile, dei loro approcci rispettivi; in seguito sottometterò questi approcci a un'analisi critica; e infine spiegherò in che modo i problemi che a mio avviso sembrano essere presenti in questi approcci possano essere risolti.

Diversi approcci per lo studio dell'esoterismo

Cominciamo quindi col descrivere brevemente la definizione di esoterismo di Antoine Faivre. Questa definizione si basa sull'idea che esista nella cultura occidentale un insieme di correnti di pensiero che sembrano presentare una serie di somiglianze e di continuità. 4 Esse, se esaminate, ci permetterebbero di parlare di una certa "aria di famiglia" ("air de famille") che sarebbe condivisa dalle correnti in questione. Questa aria di famiglia non sarebbe casuale, ma avrebbe una sua base storica particolare. Si tratterebbe cioè di una specifica "forma di pensiero", un modo particolare di pensare che si distinguerebbe da altri modi di pensare. Se questa forma di pensiero particolare può essere chiamata esoterica, altre forme di pensiero sarebbero per esempio quella teologica o quella scientifica. Ma come può essere descritta la forma di pensiero esoterica? A questo scopo, Faivre utilizza la sua ormai famosa lista di caratteristiche che, se prese insieme, costituirebbero l'identità di questa particolare forma di pensiero. 5 Secondo Faivre, essa presenta quattro caratteristiche fondamentali, alle quali se ne aggiungono altre due secondarie. Le quattro fondamentali sono le corrispondenze, la natura vivente, l'immaginazione (associata alle cosiddette "mediazioni") e la trasmutazione; le due secondarie sono la concordanza e la trasmissione. Il punto importante da considerare qui è il fatto che, dal punto di vista di Faivre, queste caratteristiche (perlomeno le quattro fondamentali) devono tutte essere presenti contemporaneamente per poter identificare una corrente, un movimento, un autore o un testo come esoterico: «la loro presenza simultanea è

condizione necessaria e sufficiente perché un materiale studiato appartenga all'esoterismo».6 L'esoterismo sarebbe quindi rintracciabile solo quando questo prerequisito viene soddisfatto. Faivre non rende esplicito il criterio che lo ha portato a inserire nella sua lista queste particolari caratteristiche e non altre. Naturalmente egli descrive queste ultime dettagliatamente, e ne mostra la rilevanza rispettiva per lo studio dell'esoterismo, ma la procedura da lui seguita per identificarle e sceglierle rimane implicita. È evidente che, poiché la definizione rende fondamentale la presenza simultanea di tutte le caratteristiche, questo non è un aspetto insignificante. Esso tuttavia, come diverrà chiaro in seguito, è proprio uno dei punti deboli di questa definizione. Vedremo quindi perché è proprio su questo aspetto che dobbiamo concentrarci se vogliamo fare qualche progresso nella nostra riflessione teorica. L'altro aspetto che deve essere tenuto presente è che la nozione di esoterismo di Faivre è sempre stata situata molto chiaramente in un contesto culturale specifico. Come egli ricorda anche nel suo contributo per il presente volume, questo contesto per lui coincide geograficamente con l'area culturale occidentale e cronologicamente con l'epoca moderna e contemporanea, cioè a partire dalla fine del Medioevo, sino ai giorni nostri. È importante anche sottolineare che per lui l'Occidente moderno e contemporaneo da un punto di vista religioso si identifica soprattutto con il cristianesimo occidentale (o latino), e lascia al cristianesimo orientale, all'ebraismo e all'islam solo un ruolo marginale.

Il fatto di far coincidere gli inizi dell'esoterismo con quelli dell'epoca moderna non dipende invece da una scelta arbitraria, dato che Faivre ne spiega la motivazione. Secondo Faivre infatti è solo alla fine del Medioevo che «tradizioni come l'ermetismo, la cabala cristiana, la *philosophia occulta* ecc., emersero come un insieme più o meno autonomo». Questa «autonomizzazione fornì lo spunto iniziale per quello che designiamo qui come "esoterismo"». Perciò, è importante tenere presente che l'esistenza dell'esoterismo viene attribuita a uno specifico processo storico che avviene in un tempo e in un luogo determinati. Questo secondo me è l'aspetto più significativo della definizione di Faivre, ed è anche quello che la differenzia da tutte le altre che sono state proposte. L'idea di Faivre, che forse non è stata adeguatamente compresa né dai suoi estimatori né dai suoi critici, è che l'esoterismo è un aggregato complesso di idee e di pratiche che si coagula alla fine del

Medioevo in concomitanza con una serie di altri mutamenti culturali prodottisi in quell'epoca, sino alla Rivoluzione scientifica del Seicento. L'idea di fondo, qui espressa ovviamente in termini semplicistici, è che queste idee e queste pratiche, che corrispondevano ad aree eterogenee e spesso non problematiche della cultura antica e medievale, si sono ritrovate gradualmente a costituire una sfera autonoma della cultura proprio perché rese problematiche dai cambiamenti in corso durante il Rinascimento prima e la Rivoluzione scientifica poi. Questi cambiamenti toccano ovviamente la sfera religiosa, con il grande sconvolgimento del cristianesimo occidentale seguito alla Riforma, ma anche quella del nuovo sapere scientifico che si afferma definitivamente nel Seicento. Non bisognerebbe inoltre dimenticare l'enorme importanza delle esplorazioni geografiche e della conquista di nuove terre, che ebbe ripercussioni enormi su entrambe le sfere, e la cui importanza per la storia stessa dell'esoterismo rimane tutta da esplorare. La differenza del modello di Faivre sta quindi in questo: che si riferisce a un fenomeno storico le cui origini e le cui dinamiche di sviluppo sono osservabili e comprensibili all'interno del tessuto storico della cultura occidentale, e non astraendo da esso. Il fatto che certe idee (come quella delle corrispondenze, per esempio) siano alla base di un modo di pensare che diventa problematico a un certo punto della storia della cultura occidentale, spiega il loro ingresso in un contenitore che le raccoglie insieme e che gradualmente si autonomizza, acquisendo una sua identità storica individuale. Questo contenitore sarebbe appunto l'esoterismo come fenomeno storico.

Qualche anno dopo Faivre, un altro giovane studioso cominciò a sviluppare una sua riflessione teorica sullo studio dell'esoterismo occidentale. Si trattava di Wouter Hanegraaff. La posizione di Hanegraaff è mutata nel corso degli anni. Egli ha introdotto diverse nozioni teoriche, inserite in vari quadri concettuali, e questo rende una discussione dettagliata del suo approccio in uno spazio limitato particolarmente difficile. Mi limiterò quindi a discutere gli sviluppi più recenti. Tuttavia, almeno una breve disamina del suo percorso sarà senza dubbio utile.

All'inizio Hanegraaff fece sua la definizione di Faivre, anche se con qualche riserva. Per esempio, secondo Hanegraaff questa definizione sembrava essere soprattutto una «generalizzazione teorica sulla base di tradizioni cristiane di un particolare periodo». ¹⁰ Questo rendeva forse il suo modello troppo

ristretto, riducendone l'applicabilità a tradizioni sviluppatesi negli altri contesti religiosi monoteistici legati a quello cristiano, e cioè quello ebraico e islamico.

In seguito Hanegraaff cominciò a manifestare una certa insoddisfazione nei confronti del modello di Faivre e sostenne che era necessario superarlo, sviluppando un approccio di tipo nuovo per lo studio dell'esoterismo. 11 In particolare, secondo Hanegraaff la definizione di Faivre sembrava essere stata elaborata a partire da un corpo di scritti specifico, quello cioè dell'ermetismo rinascimentale. 12 Essa sarebbe quindi utile per capire certi fenomeni e correnti dell'esoterismo, ma sarebbe scarsamente applicabile ad altri, soprattutto quelli più recenti. 13 Infatti, l'impatto della secolarizzazione, soprattutto a partire dal Settecento, avrebbe modificato radicalmente la visione ermetica rinascimentale e difficilmente l'esoterismo sviluppatosi successivamente al periodo dell'Illuminismo potrebbe essere compreso sulla base di un modello ispirato da quella visione. Hanegraaff descrisse quindi la storiografia recente in materia di esoterismo come una successione di paradigmi, in cui ogni nuovo paradigma ha preso il posto di un altro precedente. che è stato invece abbandonato. Il primo paradigma in questa successione sarebbe stato quello della "tradizione ermetica", basato sui lavori di Frances Yates, e in particolare sul suo noto Giordano Bruno e la tradizione ermetica (1964). ¹⁴ Questo paradigma si sarebbe basato sull'idea di una "tradizione ermetica" come movimento di "controcultura", che si opponeva alle forme dominanti, dogmatiche e istituzionali del cristianesimo. Inoltre, questa tradizione avrebbe avuto un rapporto molto stretto con le origini della scienza moderna, tanto che, nelle versioni più radicali di questa tesi, ne sarebbe stata una delle cause principali. Il "paradigma Yates" avrebbe dominato la scena della ricerca, secondo Hanegraaff, sino agli inizi degli anni Ottanta. Il secondo paradigma sarebbe stato quello di Faivre, ed era basato sulla de-

Il secondo paradigma sarebbe stato quello di Faivre, ed era basato sulla definizione di esoterismo che abbiamo appena ricordato. Come abbiamo visto, secondo Hanegraaff il fenomeno della secolarizzazione, soprattutto dopo il Settecento, avrebbe avuto un tale impatto sulla società e la cultura occidentali da causare profondi cambiamenti anche in seno all'esoterismo. Hanegraaff concentra quindi la sua attenzione più sugli aspetti di rottura, che su quelli di continuità. Certe caratteristiche della definizione di Faivre, come le corrispondenze o la natura vivente, non sarebbero adeguate per descri-

vere le forme in cui l'esoterismo si manifesta tra l'Ottocento e il Novecento. Secondo Hanegraaff, il paradigma di Faivre aveva sostituito quello precedente della Yates, ma esso sta ora per essere sostituito a sua volta da un altro, che sta prendendo forma. L'aspetto di questo nuovo paradigma non sembra ancora essere chiaro, ma si baserebbe sulla rinuncia alle "grandi narrazioni" (Grand Narratives), che sarebbero alla base tanto del modello della Yates che di quello di Faivre. 15 Al posto di questi schemi narrativi vi sarebbe maggiore spazio per la complessità e l'individualità dei singoli fenomeni studiati. Si potrebbe dire che il tentativo di superare il modello di Faivre in questi termini ha rappresentato per Hanegraaff una specie di svolta "postmoderna", e mostra l'apporto di idee che hanno avuto grande influenza nelle scienze umane negli ultimi vent'anni, soprattutto negli Stati Uniti. Una volta gettato il sasso nello stagno, ventilando il superamento del modello di Faivre, il problema era sostituire questo modello con qualcos'altro che fosse più efficace e convincente. Hanegraaff ha cercato quindi di suggerire alcune alternative. Una di queste potrebbe essere fondata sulla triade ragione-fede-gnosi. 16 Secondo questo modello, la "gnosi" sarebbe uno dei tre elementi fondamentali della cultura occidentale, gli altri due essendo la "ragione" e la "fede". ¹⁷ Tuttavia, Hanegraaff non spiega in che modo sarebbe possibile comprendere o descrivere l'esoterismo da un punto di vista storico, e cioè come fenomeno specifico della cultura occidentale, sulla base di questa nozione. Essa sembra in effetti così generica e astratta che difficilmente potrebbe essere usata per giustificare la specificità di un campo di studi particolare. 18 Come Henrik Bogdan ha osservato, questa definizione «corre il rischio di essere usata in modo così vago da diventare onnicomprensiva – e di conseguenza inutilizzabile come alternativa alla definizione di Faivre». 19

Più recentemente, Hanegraaff si è spostato su un'interpretazione che potremmo definire "genealogica" dell'esoterismo, le cui linee principali sono illustrate tra l'altro nel suo contributo in questo volume. ²⁰ In questa prospettiva l'esoterismo viene presentato come il risultato di una "grande narrazione polemica" (*Grand Polemical Narrative*). Per sviluppare questo approccio Hanegraaff adopera il concetto di "mnemostoria" (*mnemohistory*), ripreso dall'egittologo tedesco Jan Assmann, per distinguere tra il piano della realtà storica e quello della memoria. ²¹ Secondo l'interpretazione che Hane-

graaff dà del concetto di Assmann, la mnemostoria sarebbe la storia non per come è "effettivamente accaduta", ma per come viene "ricordata nell'immaginazione collettiva". 22 Ora, secondo Hanegraaff, la scoperta del monoteismo nella cultura occidentale avrebbe portato a relegare in una categoria separata tutto ciò che veniva percepito come "altro", cioè tutto ciò che si poneva in contrasto con la visione religiosa divenuta dominante. Tra gli esempi di ciò che la cultura occidentale ha rimosso o marginalizzato, facendolo entrare in questo contenitore, Hanegraaff menziona l'idolatria pagana, lo gnosticismo e la magia. ²³ Un aspetto significativo in questa storia è l'importanza dell'atteggiamento della cultura occidentale nei confronti delle immagini. Secondo Hanegraaff, esso è fondamentale per spiegare le origini della "grande narrazione polemica". Il rapporto problematico che la cultura occidentale in alcuni momenti chiave della sua storia ha avuto con le immagini, soprattutto se usate per esprimere verità religiose, sarebbe proprio uno dei meccanismi di base del processo di esclusione e di espulsione di atteggiamenti e fenomeni ritenuti inaccettabili dalla cultura dominante. 24 Tutti questi elementi diventano dei tropoi della grande narrazione polemica lungo gran parte della storia della cultura occidentale, e vengono sempre più percepiti come parti di un unico fenomeno antagonista. Questo fenomeno è rintracciabile nelle polemiche della teologia protestante contro la Chiesa romana o in quelle dell'Illuminismo contro la superstizione. 25 È proprio nel Seicento, nelle opere di alcuni teologi protestanti tedeschi come Jacob Thomasius (1622-1684) ed Ehregott Daniel Colberg (1659-1698) che secondo Hanegraaff l'esoterismo viene concettualizzato per la prima volta come un insieme omogeneo, come sviluppo particolare della grande narrazione polemica. È opportuno sottolineare che, in quest'ottica, l'esoterismo è il prodotto della "reificazione" di un fenomeno immaginario, che ha avuto un'esistenza non nella "realtà storica" concreta, ma solo sul piano della mnemostoria. ²⁶ Hanegraaff sembra voler dire che la grande narrazione polemica ha prodotto una percezione distorta della realtà. Essa ci ha fatto vedere l'esoterismo come un fenomeno storico continuo e omogeneo, nascondendo una realtà storica ben più complessa e variegata. Il sottinteso sembra essere che, qualora lacerassimo il velo rassicurante della mnemostoria per penetrare nel mondo della realtà storica concreta, vedremmo l'esoterismo perdere ogni specificità e dissolversi. Questa nuova percezione della realtà avrebbe

quindi conseguenze molto significative sul campo di ricerca dedicato all'esoterismo. Infatti, una volta compresa la natura puramente immaginaria dell'esoterismo, diverrebbe teoricamente superfluo anche il suo studio, dato che diverrebbe inutile e ingiustificato mantenere in un discorso scientifico i «confini artificiali che separano "l'esoterico" dal "non-esoterico"». ²⁷

Il terzo autore di cui mi occuperò ora è Kocku von Stuckrad. Come Hanegraaff, von Stuckrad ha elaborato una sua critica della definizione di Faivre. Ma la sua traiettoria è stata sino a questo momento più lineare rispetto a quella di Hanegraaff, e lo ha condotto a un approccio che si presenta come un'alternativa radicale rispetto a quello di Faivre.

Von Stuckrad condivide la critica di Hanegraaff a Faivre soprattutto per quelli che egli percepisce come suoi limiti. ²⁸ Essi risiedono in particolare nell'aspetto culturale-geografico e in quello cronologico. Abbiamo già visto l'importanza che questi due aspetti rivestono nel modello di Faivre per identificare un fenomeno storicamente e culturalmente situato. Riguardo il primo aspetto, von Stuckrad ritiene problematico il fatto che Faivre, pur definendo l'esoterismo come "occidentale", escluda dei fenomeni che secondo von Stuckrad appartengono pienamente alla cultura occidentale, cioè le correnti esoteriche ebraiche e islamiche. Il suo approccio si basa infatti sul concetto di "storia europea delle religioni", che è stato sviluppato in particolare dallo storico delle religioni tedesco Burkhard Gladigow.²⁹ Questo modello vede nel pluralismo religioso non un'eccezione, ma un elemento costante della storia di quello spazio che corrisponde geograficamente all'Europa e culturalmente all'"Occidente". Riguardo il secondo aspetto, abbiamo visto come secondo Faivre l'esoterismo cominci a manifestarsi come fenomeno autonomo solo a partire dalla fine del Medioevo. Von Stuckrad considera questo limite cronologico come un'inaccettabile emarginazione di tutte quelle correnti religiose sviluppatesi in periodi anteriori, come lo gnosticismo, l'ermetismo o il neoplatonismo, che ai suoi occhi farebbero parte a pieno titolo dell'esoterismo.

Von Stuckrad elabora un modello alternativo per lo studio dell'esoterismo che si basa sulla nozione di "campo discorsivo" o "campo di discorso" (*discursive field* o *field of discourse*), elaborata soprattutto a partire dalle teorie di Michel Foucault e Pierre Bourdieu. ³⁰ Egli sembra inoltre rifiutare la nozione di "tradizione" come strumento utile per scrivere la storia dell'esoteri-

smo³¹, anche se in realtà questa nozione riappare addirittura nella sua definizione di campo di discorso. Nella definizione di von Stuckrad infatti, i "discorsi" sono visti come «l'organizzazione sociale della tradizione, del significato e dei materiali della conoscenza».³² L'organizzazione sociale può formarsi in contesti culturali differenti, e in effetti i significati e i materiali della conoscenza possono essere trasferiti da "una tradizione a un'altra".³³ Questi trasferimenti, e "le loro implicazioni sociali e politiche"³⁴, sono ciò che von Stuckrad chiama i "campi di discorso". Per von Stuckrad quindi l'"esoterismo" non è altro che un particolare campo di discorso nel contesto della storia della cultura europea. Esso ha due dimensioni: «le rivendicazioni di una conoscenza superiore [*claims of higher knowledge*] e i modi per accedere a questa conoscenza».³⁵

Questa è quindi una descrizione sommaria degli approcci sviluppati dai tre autori che si sono maggiormente occupati della metodologia per lo studio dell'esoterismo. Ora, prima di tornare al modello di Faivre, vorrei esaminare quelli che per me sono gli aspetti problematici degli approcci rispettivi di Hanegraaff e von Stuckrad.

Osservazioni critiche sugli approcci di Hanegraaff e von Stuckrad

Cominciamo con Hanegraaff. Come ho mostrato altrove³⁶, alcune sue critiche al modello di Faivre non sembrano essere veramente efficaci. Egli per esempio prende la nozione di corrispondenze per illustrare la trasformazione radicale che l'esoterismo avrebbe subìto durante e dopo l'epoca dell'Illuminismo. Questo farebbe dell'esoterismo contemporaneo un fenomeno essenzialmente diverso rispetto all'esoterismo "tradizionale" (il termine è dello stesso Hanegraaff) o preilluminista. Secondo lui, durante l'epoca dell'Illuminismo «la visione del mondo basata sulle corrispondenze venne severamente compromessa, a dir poco, in seguito all'impatto con una visione "meccanicista" [mechanical] e positivista basata sulla causalità strumentale». ³⁷ Per spiegare quale forma questo cambiamento avrebbe preso, e per quale motivo esso sarebbe così pregiudizievole per la definizione di Faivre, Hanegraaff prende le teorie della magia come esempio, e in particolare si concentra sulla questione delle corrispondenze, che abbiamo visto essere

uno dei cardini della definizione di Faivre. Egli confronta quindi le teorie magiche del Rinascimento con quelle dell'occultismo, e mostra che, mentre le corrispondenze vennero interpretate in un modo "realista" durante il Rinascimento, esse cominciarono a essere interpretate in modo "psicologico" o "convenzionale" nel contesto dell'occultismo.³⁸ Questo sarà anche vero, ma rimane il fatto che, nonostante la sua evoluzione e trasformazione, il concetto di corrispondenze mantiene un'importanza fondamentale nell'esoterismo del Novecento così come ne aveva nel Rinascimento. Se così stanno le cose, perché dunque il modello di Faivre dovrebbe essere rifiutato? Faivre non dice mai che le corrispondenze sono interpretate dagli esoteristi solo in un senso realista. La persistenza dell'idea lungo tutta la storia dell'esoterismo è un aspetto fondamentale, che non viene inficiato dal fatto che questa idea sia stata interpretata in modi diversi a seconda dei diversi contesti storici. Passerò ora a esaminare la caratterizzazione da parte di Hanegraaff del modello di Faivre come "paradigma". Lo studioso olandese sembra utilizzare l'idea di paradigma come arma retorica. Dal momento che, secondo lui, la definizione di esoterismo di Faivre è stata messa in discussione e sta per venire sostituita da un nuovo paradigma, non sembra più necessario decidere se la sua validità sia stata veramente messa in questione. Questo sembra essere già un dato di fatto, una cosa ormai del passato, dato che il modello di Faivre è un paradigma che sta già scomparendo. Tuttavia, a mio modo di vedere bisogna ancora fare i conti seriamente con il modello di Faivre, e ben poche delle critiche che gli sono state mosse sembrano colpire davvero nel segno, rendendolo obsoleto o superato. Paradossalmente, questo rende la metafora kuhniana di paradigma scientifico adoperata da Hanegraaff effettivamente adeguata, perché il passaggio da un paradigma a un altro sembra avere luogo non solo (o soprattutto) su un piano razionale, che implicherebbe un'analisi critica approfondita e una confutazione di una teoria esistente sulla base di valori condivisi, ma piuttosto su un piano in cui hanno un forte peso fattori non-razionali e prediscorsivi.³⁹ D'altra parte, proprio quegli aspetti che sono a mio avviso maggiormente problematici nella definizione di Faivre, e sui quali la nostra attenzione dovrebbe concentrarsi, sembrano essere stati ignorati dalle critiche che le sono state sinora rivolte.

Più specificamente, riguardo agli sviluppi recenti dell'approccio di Hanegraaff, è interessante notare quella che sembra una curiosa contraddizione.

nella vita intellettuale contemporanea per le grandi narrazioni [Grand Narratives] della modernità e per le loro basi ideologiche. 40 Il nuovo paradigma che secondo Hanegraaff sta sostituendo quello di Faivre (e qui sembra evidente che lo stesso Hanegraaff si presenta come suo rappresentante) dovrebbe in teoria reagire alle semplificazioni di queste narrazioni «sottolineando piuttosto la complessità». ⁴¹ Tuttavia, in seguito anche Hanegraaff fa deliberatamente uso di una "grande narrazione" per fondare il suo nuovo approccio nello studio dell'esoterismo, e cioè quando parla della sua "grande narrazione polemica". Egli potrebbe rispondere a tale critica dicendo che in questo caso la narrazione non è sua, ma degli autori da lui discussi. Tuttavia, questa obiezione non coglierebbe nel segno. Infatti descrivere una narrazione, soprattutto una che si sviluppa per secoli e forma una specie di spina dorsale della cultura occidentale, è già di per sé creare una nuova narrazione, di modo tale che non sembra possibile uscire dal circolo magico della narratività. La storia che Hanegraaff presenta riguardo alla nascita e allo sviluppo della grande narrazione polemica è basata essa stessa su alcune enormi semplificazioni della storia della cultura occidentale, e può facilmente nascondere molti aspetti della sua complessità, piuttosto che metterli in evidenza. Ma allora la domanda è: perché una certa "grande narrazione" (per esempio quella di Faivre) dovrebbe essere rifiutata in quanto tale (e non perché storicamente inaffidabile o infondata), mentre un'altra (quella di Hanegraaff) dovrebbe essere considerata come accettabile? Si tratta allora solo di sostituire vecchie narrazioni con delle nuove non sulla base di un'argomentazione convincente, ma piuttosto di qualche artificio retorico? Quale sarebbe il criterio metodologico alla base di questo procedimento? Questo non significa che non vi siano aspetti positivi nella teoria della grande narrazione polemica di Hanegraaff. Se si ha la coerenza di rinunciare a quel tipo di sterile retorica, che vede nelle "grandi narrazioni" lo spauracchio della ricerca storica, allora il concetto di grande narrazione polemica può mostrare un notevole interesse. L'idea che l'Occidente abbia costruito

la sua identità a partire dalla categorizzazione di un "altro" che doveva servi-

re allo stesso tempo da contenitore per il represso e da modello negativo

per definire la propria identità positiva, è a mio modo di vedere estrema-

mente fruttuosa e può aiutarci a comprendere diversi aspetti non solo della

Come abbiamo visto, egli si trova in sintonia con la «diffusa insoddisfazione

storia della cultura occidentale *tout court*, ma anche più specificamente della storia dell'esoterismo. Del resto, questo approccio non è di per sé particolarmente originale. Già negli anni Sessanta del secolo scorso, cioè ben prima che la moda del decostruzionismo postmoderno facesse la sua apparizione, Ernesto De Martino aveva insistito, in un libro importantissimo ma abbastanza trascurato dalla critica, sull'importanza della "polemica antimagica" per capire alcuni aspetti fondamentali della storia della cultura occidentale. 42

Il problema semmai è quello di ritenere che l'"altro" della cultura occidentale, come categoria generica e eterogenea comprendente tutto ciò che la cultura "ufficiale" dell'Occidente in un momento o in un altro della sua storia millenaria avrebbe rifiutato o proibito, possa identificarsi con l'esoterismo come fenomeno specifico. La concettualizzazione dell'esoterismo di Hanegraaff basata sul concetto di grande narrazione polemica dipende in effetti soprattutto da ciò che la cultura ufficiale avrebbe considerato illecito, pericoloso o semplicemente inaccettabile. Sembra esserci poco spazio per una forma di sviluppo autonomo, creativo e positivo dell'esoterismo, al di fuori di questo schema dialettico tra cultura ufficiale e cultura repressa o marginalizzata. 43 Questo sembra essere un grosso limite dell'approccio di Hanegraaff, perché nega all'esoterismo, a mio avviso contro l'evidenza storica, quell'omogeneità e quella continuità che sono invece giustamente alla base del modello di Faivre. Proprio questo conduce a quello che è forse il problema più serio nella posizione attuale di Hanegraaff, e che risiede in quella che chiamerei la "dissoluzione dell'oggetto". Questo risulta chiaro soprattutto dalle sue ultime pubblicazioni, nelle quali egli ha sviluppato le sue idee in merito alle origini dell'esoterismo nel contesto della grande narrazione polemica. In esse, non è più possibile intravedere una qualunque distinzione tra la concettualizzazione dell'esoterismo, che ha una sua storia specifica, e l'esoterismo come fenomeno storico, che è alla base di tale concettualizzazione. L'analisi della genealogia del concetto di esoterismo a partire da uno specifico discorso polemico, sviluppato in particolare da alcuni teologi protestanti tedeschi, è senza dubbio estremamente rilevante per il nostro campo di ricerca. Ma a mio modo di vedere le conclusioni teoriche che egli ne trae non sono del tutto convincenti. In questo modo infatti scompare la distinzione teorica cruciale tra due diversi oggetti, cioè tra il concetto

di esoterismo da una parte, e l'esoterismo come fenomeno storico dall'altra. Un conto infatti è dire che ogni fenomeno storico, per essere oggetto della ricerca storica deve comunque essere concettualizzato e descritto in un linguaggio scientifico, un altro è dire che dietro il nostro concetto non esiste alcun fenomeno storico concreto. I concetti sono condizioni necessarie ma non sufficienti per parlare di fenomeni storici, perché senza l'esistenza dei fenomeni stessi i concetti non descrivono nessuna realtà. Se così non fosse la posizione di Hanegraaff potrebbe condurre a risultati paradossali. Se prendessimo sul serio l'idea che l'esoterismo nasce solo nel momento in cui viene concettualizzato nel contesto del discorso polemico dei teologi protestanti della Germania del Seicento, allora questo significherebbe che non avrebbe senso, perché sarebbe anacronistico, parlare di esoterismo prima di quell'epoca. Le implicazioni di questa posizione non sono difficili da vedere. Niente esoterismo prima del Seicento significa che non vi è alcuna ragione plausibile per considerare autori come Ficino o Paracelso rappresentanti significativi della storia dell'esoterismo. Il loro rapporto con quello che chiamiamo oggi "esoterismo" sarebbe unicamente basato su una proiezione contemporanea la cui origine ultima si troverebbe in quel discorso polemico secentesco. Descrivendo questi autori rinascimentali come esoterici noi riattualizzeremmo semplicemente una tradizione teologica polemica il cui fondamento stesso viene implicitamente criticato da Hanegraaff. Ma allora una domanda sorge spontanea: se le cose stanno così, e autori come Ficino o Paracelso possono essere definiti esoterici da noi studiosi solo in questo modo storicamente e metodologicamente insoddisfacente, per non dire contraddittorio, allora ha veramente senso la storia dell'esoterismo? Come abbiamo visto, Hanegraaff sembra arrivare a dire che, in fondo, se decidiamo di aprire gli occhi di fronte all'illusione creata dalla grande narrazione polemica, la nozione stessa di esoterismo scomparirà, e lo studio della sua storia scomparirà con lei.

Se la mia critica dell'approccio di Hanegraaff è fondata, e l'indagine genealogica del concetto di esoterismo finisce per far scomparire l'esoterismo come fenomeno storico, allora la conseguenza è che, accettando l'approccio di Hanegraaff ci troviamo senza una definizione intelligibile di esoterismo. In fin dei conti, nonostante l'estrema importanza che la sua indagine genealogica riveste (ed è assolutamente lungi da me l'idea di sminuirla), ci troviamo in una situazione in cui, o accettiamo l'idea che l'esoterismo non esiste realmente, oppure, se restiamo convinti che l'esoterismo esiste come fenomeno storico particolare, ancora non abbiamo idea di cosa esso sia, o di come lo dovremmo riconoscere e studiare da un punto di vista storico.

Passiamo ora a esaminare l'approccio di von Stuckrad. Il problema della definizione di esoterismo di von Stuckrad è duplice. Da una parte ci si può chiedere se sia valida la sua nozione di "campo di discorso" come base per un nuovo approccio della questione, dall'altra – ammesso che alla prima si voglia dare risposta affermativa – se sia valida la sua scelta di *quel* particolare campo di discorso (la conoscenza assoluta).

Per quanto riguarda il primo aspetto si può osservare come la nozione di "campo di discorso" conduce potenzialmente a una definizione universalistica di esoterismo, che sembra essere particolarmente problematica. Universalistica perché basata su un solo concetto molto generico, che può essere facilmente applicato alla maggior parte delle culture umane. In teoria il campo di discorso potrebbe essere isolato e analizzato in qualunque contesto culturale e storico. Ma allora non si tratta più di identificare un fenomeno specifico nel contesto della cultura occidentale.

Ma anche se accettassimo l'idea di usare un "campo di discorso" come base valida per identificare l'esoterismo, la scelta di quel particolare campo di discorso appare come totalmente arbitraria. Perché dovremmo scegliere proprio quello e non un altro? Non è difficile pensare ad altri campi di discorso come basi per la nozione di esoterismo. Il segreto per esempio, ma anche la nozione faivriana di corrispondenze. Tutti questi campi di discorso, e molti altri, possono sicuramente essere studiati trasversalmente in vari aspetti della cultura, sia essa occidentale o meno. Sono senza dubbio elementi ricorrenti e importanti della cultura umana, ma difficilmente potrebbero essere usati, se presi singolarmente, per identificare un fenomeno situato in uno specifico contesto storico. Il punto è quindi che Faivre e von Stuckrad parlano in realtà di due fenomeni differenti, che appartengono a livelli di analisi diversi. 44 Non si può paragonare un fenomeno storico specifico, come una tradizione o una corrente religiosa, oppure - per fare un altro esempio - un movimento politico, a un "campo di discorso". Si tratta di due cose essenzialmente differenti. Bisogna dire che lo stesso von Stuckrad riconosce questo aspetto, ma forse senza trarne tutte le conclusioni necessarie. Il problema è che non c'è bisogno di un ambito specifico di ricerca (come vuole essere la storia dell'esoterismo occidentale) per studiare questo, come qualunque altro, "campo di discorso". Per questo scopo infatti la storia delle religioni intesa nel suo senso più ampio è più che sufficiente.

Ci sono differenze molto significative tra l'approccio di Hanegraaff e quello di von Stuckrad. Tuttavia, dopo quanto detto, non stupirà osservare che a volte i due studiosi adoperano formulazioni simili, che sembrano rinviare a un tipo di concettualizzazione dell'esoterismo non troppo diverso. Si tratta, in altre parole, del tipo di risposta che essi danno alla semplice domanda "Che cos'è l'esoterismo?". La risposta sembra essere significativamente simile. Entrambi sembrano dire che l'esoterismo non ha davvero un'esistenza storica oggettiva, ma esiste solo nella mente degli studiosi che ne parlano. 45 Ecco come Hanegraaff presenta la sua opinione in merito: «Una condizione cruciale per fare dell'"esoterismo occidentale" un campo di ricerca accademica seria è riconoscere che [...] si tratta di un concetto scientifico [scholarly construct]. [Questo] significa che l'esoterismo esiste solo nella loro mente, ma non nella "realtà". 46 Ed ecco la versione di von Stuckrad: «L'esoterismo come materia di argomento [object matter] non esiste; l'"esoterismo" è una costruzione degli studiosi che ordinano dei fenomeni in un modo che trovano adeguato per analizzare dei processi della storia della cultura occidentale». 47

Nel caso di Hanegraaff la negazione dell'esistenza dell'esoterismo come oggetto storico è meno marcata, ma pur sempre implicita perlomeno nella completa identificazione dell'esoterismo con il suo concetto, e la conseguente sparizione dell'oggetto stesso. Ma per Hanegraaff il risultato sembra essere diverso che per von Stuckrad, perché mentre per von Stuckrad la (de-)costruzione del concetto, e la conseguente negazione dell'esistenza del fenomeno storico, non sembra essere un ostacolo per una definizione positiva dell'esoterismo – anche se su una base radicalmente nuova – per Hanegraaff questo sembra condurre a un vicolo cieco, tanto che alla fine una chiara alternativa per definire l'esoterismo in modo positivo per lui non sembra emergere.

Dovrebbe risultare chiaro da questa analisi che né l'approccio di Hanegraaff né quello di von Stuckrad, qualunque sia il valore delle loro riflessioni teoriche su alcuni punti specifici, offrono una valida alternativa a quello di Faivre. Tuttavia, sono dell'opinione che anche l'approccio di Faivre necessiti di

una seria revisione per evitare alcune difficoltà che gli sono intrinseche nella sua formulazione attuale. Vengo quindi ora alla parte finale di questo articolo, nella quale vorrei indicare la possibilità di superare, attraverso una sua revisione, la definizione di esoterismo di Faivre.

I problemi dell'approccio di Faivre e una possibile soluzione

Cominciamo intanto a sgombrare il campo da quelli che a mio avviso sono problemi solo apparenti. Abbiamo visto come il modello di Faivre serva a descrivere un fenomeno storico particolare che prenderebbe forma solo a partire dalla fine del Medioevo. Questo potrebbe presentare alcuni problemi. Si può serenamente ammettere che i protagonisti di questo fenomeno non siano stati coscienti di queste dinamiche storiche di ampia portata, in particolare rispetto ad altri fenomeni come appunto la Riforma o la Rivoluzione scientifica. Si può anche ammettere che essi non abbiano avuto un'idea complessiva di esoterismo come l'hanno oggi gli studiosi che si occupano di loro. Ci sarebbe tuttavia da chiedersi se questa sia un'obiezione veramente rilevante. Infatti, ci si potrebbe interrogare allo stesso modo sulla coscienza che i protagonisti della Riforma ebbero della portata storica, dell'omogeneità e della complessità del fenomeno in cui erano coinvolti. Il fatto che gli storici oggi concettualizzino e descrivano i fenomeni storici in modo diverso da come essi furono concettualizzati da coloro che erano immersi in essi non dovrebbe suscitare particolare sorpresa, è semmai un aspetto assolutamente naturale della ricerca storica. Nell'ambito della storia delle religioni, esso è ovviamente collegato alla distinzione, controversa ma a mio modo di vedere ancora fruttuosa, tra livelli emic ed etic di discorso. Allo stesso modo, il fatto che il termine "esoterismo" sia stato creato solo nell'Ottocento non ci permette di dire assolutamente nulla sull'esistenza, a partire dalla fine del Medioevo, di un fenomeno storico particolare come quello che abbiamo descritto in relazione al modello di Faivre. I fenomeni storici (e qui, nel campo della cultura, si potrebbero fare diversi esempi, come quelli dell'ateismo, o dello scetticismo, o anche del protestantesimo) esistono indipendentemente dalle parole che gli studiosi adoperano per descriverli. La parola che si usa per indicarli è una convenzione tra studiosi, ma l'esistenza stessa del fenomeno non lo è. Quest'ultima è oggetto di un

consenso che può essere ottenuto solo sulla base di argomenti storici più o meno convincenti.

Il problema della definizione di Faivre è a mio avviso un altro, e cioè il fatto che, nel modo in cui egli la formula, essa non funziona. Egli presenta il suo modello come strettamente dipendente dalle famose quattro caratteristiche fondamentali, in modo tale che, se un oggetto non le soddisfa tutte non può essere considerato esoterico. Tuttavia, come è stato notato da alcuni critici di Faivre (tra cui appunto Hanegraaff e von Stuckrad), ci sono semplicemente troppi autori e correnti che per gli specialisti appartengono alla storia dell'esoterismo e che però non rientrano nella definizione di Faivre. Per esempio, per indicare solo una corrente, possiamo pensare al tradizionalismo (per il quale la natura vivente o le corrispondenze sembrano avere poca importanza); o, per citare solo un paio di autori, possiamo pensare a Emanuel Swedenborg o a Franz Anton Mesmer. E non stiamo parlando di autori o movimenti marginali nella storia dell'esoterismo. Stiamo parlando di autori e movimenti molto importanti, se non fondamentali. Quale potrebbe essere dunque la soluzione?

A mio avviso, la soluzione è semplicemente quella di "aprire" il modello di Faivre e fargli abbandonare l'idea della presenza simultanea delle quattro caratteristiche fondamentali. Come ho già osservato, non c'è in effetti nessuna giustificazione valida o razionalmente fondata per l'elaborazione di questa lista chiusa di caratteristiche. In fondo, come ha notato Arthur McCalla in una recensione critica estremamente utile dei lavori di Faivre, queste caratteristiche sono state «concettualizzate come una generalizzazione induttiva a partire da ricerche storiche dettagliate su movimenti e autori specifici piuttosto che come una deduzione a partire da un'idea preconcetta di esoterismo nella sua essenza. 48 Per me, questo è proprio il punto cruciale della questione. Se si accetta l'idea di partenza che esiste un fenomeno che prende forma in un dato momento nella storia della cultura occidentale, e che questo fenomeno può essere osservato e descritto nel suo sviluppo storico, allora il punto non è tanto quello di darne una definizione, ma piuttosto una descrizione. ⁴⁹ Ovviamente anche la descrizione, come la definizione, è una forma di concettualizzazione o di astrazione, e si colloca su un piano etic, non emic. Tuttavia, una descrizione non pretende di dare, come una definizione, delle regole per l'esistenza di un fenomeno storico, ma solo

indicarne i contorni per distinguerlo da altri fenomeni storici. D'altra parte, dare una descrizione di un fenomeno storico non significa nemmeno pretendere, ingenuamente, di far conoscere un fenomeno "nella sua essenza", o di darne un'immagine diretta e immediata come "cosa in sé". Non c'è dubbio che le nostre descrizioni di ogni fenomeno storico sono colorate dai nostri pregiudizi o più generalmente dal contesto nel quale, come studiosi, ci siamo formati e ci troviamo a operare. Ma un conto è ammettere questo ovvio truismo, un altro sostenere che i fenomeni storici di cui ci occupiamo sono semplici creazioni mentali e che non hanno alcuna esistenza nel tessuto concreto dei fatti. Non si può fare storia se non ammettiamo che tra le nostre descrizioni e i fenomeni storici che pretendiamo di descrivere vi è una relazione significativa, che consente alla nostra conoscenza un certo grado di oggettività e di condivisibilità. 50 È su questa oggettività ideale, e non su rapporti di potere, che deve fondarsi il consenso degli studiosi e di coloro che hanno voglia di approfondire con spirito critico i problemi relativi della ricerca. ⁵¹ Il tipo di approccio che difendo qui è quindi epistemologicamente opposto rispetto a quello proposto da Hanegraaff e von Stuckrad. Mentre loro ritengono che la definizione di esoterismo venga elaborata astrattamente e autonomamente dallo studioso per ordinare fatti empirici altrimenti disparati, io credo sia invece opportuno partire prima da un'osservazione dei fatti empirici e da essa raggiungere per induzione una comprensione del loro svolgersi e intrecciarsi, ma anche del loro costituirsi come fenomeni specifici del divenire storico.

Nonostante le critiche di Hanegraaff e von Stuckrad, rimane ancora da dimostrare che non esistano elementi di continuità e di parentela tra le diverse correnti di quello che chiamiamo "esoterismo occidentale". Ma questo è proprio il punto che sta alla base del modello di Faivre e che ci permette di parlare di un fenomeno storico particolare. Si può invece discutere su quali (e quanti) siano questi elementi. La conclusione mi sembra quindi molto semplice. Dobbiamo passare da un modello chiuso di "esoterismo occidentale" come quello di Faivre (basato su una "definizione"), a un modello aperto (basato su una "descrizione"). De cosa significa questo in pratica? Vorrei dare un solo esempio. Per ragioni che sarebbe troppo lungo discutere qui, Faivre si è sempre rifiutato di includere la segretezza come una delle caratteristiche principali dell'esoterismo. Tuttavia, un conto è la *pratica* del

segreto (che effettivamente spesso non sembra avere una grande importanza nell'esoterismo), un conto la retorica del segreto. Proprio quest'ultima, sotto diverse forme, fa la sua apparizione nella maggior parte delle correnti. dei movimenti, o dei testi riconducibili all'esoterismo. Non vedo quindi alcuna ragione valida per escludere questa componente da una descrizione generale dell'esoterismo come fenomeno storico, e semmai bisognerebbe interrogarsi sulle ragioni per cui questo elemento ha avuto un ruolo così importante, tanto da essere collegato sin dall'inizio alle origini etimologiche del termine "esoterico". Perché quindi escludere la segretezza dalla lista? Nel momento in cui abbandoniamo l'idea che l'esoterismo debba essere definito sulla base di un numero limitato di caratteristiche, non rimane più alcuna ragione per farlo. Includere nuove caratteristiche non comprese nel modello originario di Faivre, eliminare la distinzione tra caratteristiche primarie e secondarie, e soprattutto abbandonare l'idea che il modello possa essere usato rigidamente come una cartina di tornasole per determinare che cosa è esoterico e che cosa non lo è, costituirebbe a mio avviso un enorme passo avanti per comprendere l'esoterismo come fenomeno storico complesso, e soprattutto per descriverlo in modo comprensibile per coloro che non sono specialisti in questo campo e sono spesso confusi dalla varietà di significati che il termine sembra avere, tanto nel linguaggio comune quanto in quello accademico.

- ⁶ *Ibid.*, p. 25.
- ⁷ A. FAIVRE e K.-C. VOSS, Western Esotericism and the Science of Religions, in "Numen", XLII (1995), p. 51.
- ⁸ Ibid.
- ⁹ W.J. HANEGRAAFF, *Empirical Method in the Study of Esotericism*, in "Method & Theory in the Study of Religion", VII/2 (1995), pp. 99-129. Cfr. anche ID., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Culture*, Brill, Leiden 1996, pp. 396-401.
- ¹⁰ Cfr. W. J. HANEGRAAFF, Empirical Method in the Study of Esotericism, p. 122.
- ¹¹ Cfr. in part. W.J. HANEGRAAFF, "The Study of Western Esotericism", in P. ANTES, A.W. GEERTZ e R.R. WARNE, *New Approaches to the Study of Religion*, vol. 1 (*Regional, Critical, and Historical Approaches*), Walter de Gruyter, Berlin New York 2005, pp. 489-519. Vedi anche l'analisi che fa Henrik Bogdan di questo articolo, in cui solleva alcuni punti interessanti: H. BOGDAN, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, State University of New York Press, Albany 2007, pp. 12-17.
- ¹² Si noterà tuttavia come questa sembri essere soprattutto un'illazione di Hanegraaff che resta senza conferma, dato che Faivre non afferma di aver preso l'ermetismo rinascimentale (di cui nei suoi lavori del resto si è occupato solo *en passant*) a modello per la sua definizione di esoterismo. La mia impressione, leggendo i lavori di Faivre, è che egli si sia piuttosto basato sulla sua conoscenza globale del fenomeno esoterico occidentale, senza privilegiare un corpo di scritti o una corrente particolare.
- ¹³ Cfr. W.J. Hanegraaff, "The Study of Western Esotericism", p. 508. Se le cose stessero come dice Hanegraaff, ci sarebbe un effetto paradossale, dato che la definizione di Faivre tenderebbe a emarginare tra l'altro proprio alcune delle correnti che rientrano nel suo campo di specializzazione (cioè la *Naturphilosophie* e la teosofia tedesca del Settecento).
- ¹⁴ Di questo Hanegraaff si era già occupato soprattutto nel suo *Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*, in "Aries. Journal for the Study of Western Esotericism", I, 1 (2001), pp. 5-37. In esso l'approccio di Faivre non veniva tuttavia discusso in relazione al "paradigma" della Yates, come avviene invece in "The Study of Western Esotericism".
- ¹⁵ Cfr. W.J. HANEGRAAFF, "The Study of Western Esotericism", p. 509.
- ¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 510-511.
- ¹⁷ Questa teoria tripolare della cultura occidentale è un *topos* ricorrente nei lavori di Hanegraaff, praticamente sin dagli inizi. Lo si può già trovare in uno dei suoi primi articoli, *A Dynamic Typological Approach to the Problem of "Post-Gnostic" Gnosticism*, in "Aries", 16, 1992-1993, pp. 5-43. Hanegraaff la riprende dallo specialista dello gnosticismo Gilles Quispel (cfr. *ibid.*, p. 6, e p. 39, n. 4).
- ¹⁸ In un articolo precedente Hanegraaff stesso aveva espresso dei dubbi sulla possibilità di fondare una definizione di esoterismo su un concetto così ampio e generico come quello di gnosi: «Allo scopo di demarcare un'area di ricerca nello studio delle religioni, questo [metodo] presenta l'inconveniente che la "gnosi" così concepita esiste necessariamente solo nell'ambito della teoria, e non può avere una dimensione sociale o di sviluppo storico. [...] Ritengo quindi che, seppure delle tipologie *a-priori* come quelle da me sviluppate [cioè la distinzione tra le tre strutture concettuali: ragione, fede e gnosi] possono essere validamente applicate al campo dell'"esoterismo", *esse stesse non dovrebbero essere la base per costituire questo campo* (W.J. Hanegraaff, "On the Construction of 'Esoteric Traditions'", in *Western Esotericism and the Science of Religion*, a cura di A. Faivre e W.J. Hanegraaff, Peeters, Louvain 1998, pp. 42-43; sottolineatura mia).
- ¹⁹ H. BOGDAN, Western Esotericism and Rituals of Initiation, p. 20.
- ²⁰ Hanegraaff ha presentato questo suo nuovo approccio nel suo articolo Forbidden Knowledge:

¹ La sua definizione venne presentata nella sua introduzione all'esoterismo, che fu pubblicata in quell'anno con il titolo *L'ésotérisme* nella famosa collezione "Que sais-je?" delle Presses Universitaires de France. Del libro apparve immediatamente un'edizione italiana: A. FAIVRE, *L'esoterismo*, SugarCo, Carnago 1992 (per la definizione, cfr. pp. 25-40).

² Per restare nell'ambito italiano, basti pensare alla lunga tradizione di studi sulla magia e sulle altre "arti occulte" nel periodo che va dal tardo Medioevo al Seicento, con studiosi del valore di Eugenio Garin, Paolo Rossi, Paola Zambelli e molti altri. È interessante notare che, mentre all'estero lo studio storico dell'esoterismo ha trovato la sua collocazione accademica soprattutto in seno alla storia delle religioni, questa tradizione italiana si è sviluppata soprattutto nell'ambito della storia della filosofia.

³ Su questo punto, cfr. le osservazioni pertinenti di W. J. Hanegraaff, "Introduction", in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, a cura di W. J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden 2005, vol. 1, p. XIII.

⁴ Cfr. A. FAIVRE, L'esoterismo, pp. 17-25.

⁵ Cfr. *ibid*., pp. 25-35.

Anti-Esoteric Polemics and Academic Research, in "Aries. Journal for the Study of Western Esotericism", V, 2 (2005), pp. 225-254. Lo ha poi ulteriormente sviluppato in "The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism", in O. Hammer e K. von Stuckrad, Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others, Brill, Leiden - Boston 2007, pp. 107-136; e in "Western Esotericism in Enlightenment Historiography: The Importance of Jacob Brucker", relazione presentata al primo convegno dell'European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE), Tübingen, luglio 2007, di prossima pubblicazione negli atti del convegno.

- ²¹ Cfr. W.J. HANEGRAAFF, "The Trouble with Images", p. 111, e n. 16.
- ²² Ibid. Cfr. anche Forbidden Knowledge, p. 226.
- ²³ Cfr. W.J. HANEGRAAFF, Forbidden Knowledge, pp. 230-239.
- ²⁴ Questa è la tesi di fondo di "The Trouble with Images".
- ²⁵ Cfr. W.J. HANEGRAAFF, Forbidden Knowledge, pp. 239-247.
- ²⁶ *Ibid.*, pp. 228 e 250-251.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 251.
- ²⁸ Kocku von Stuckrad ha presentato il suo approccio nello studio dell'esoterismo soprattutto in Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation, in "Religion", 35 (2005), pp. 78-97; e Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge, Equinox, London 2005, pp. 1-11.
- ²⁹ Cfr. K. VON STUCKRAD, *Western Esotericism*, pp. 86-87. Cfr. anche B. GLADIGOW, "Europäische Religionsgeschichte", in *Lokale Religionsgeschichte*, a cura di H.G. KIPPENBERG e B. LUCHESI, Diagonal, Marburg 1995, pp. 21-42.
- 30 Cfr. K. von Stuckrad, Western Esotericism, pp. 84-85.
- ³¹ Cfr. K. VON STUCKRAD, "Whose Tradition? Conflicting Ideologies in Medieval and Early Modern Esotericism", in S. ENGLER e G.P. GRIEVE, *Historicizing "Tradition" in the Study of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin New York 2005, pp. 211-226.
- ³² Cfr. K. VON STUCKRAD, Western Esotericism, p. 85. Sottolineatura mia.
- ³³ Ibid.
- 34 Ibid.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 88. La costruzione del modello di von Stuckrad corrisponde abbastanza precisamente alla descrizione che Olav Hammer fa della definizione "tipologica" di esoterismo (distinta da quella "storica" di Faivre), basata secondo lui sull'idea «che l'accesso alla conoscenza salvifica e alla competenza rituale sia una costruzione a più livelli» (O. HAMMER, "Esotericism in New Religious Movements", in *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, a cura di J.R. LEWIS, Oxford University Press, Oxford New York 2004, p. 446). Questa definizione è anche quella che lo stesso Hammer adotta nel suo articolo citato.
- ³⁶ Cfr. il mio *La notion de magie dans le courant occultiste en Angleterre*, tesi di dottorato, École Pratique des Hautes Études, Paris 2004, pp. 35-37.
- ³⁷ W.J. HANEGRAAFF; "The Study of Western Esotericism", p. 508.
- ³⁸ Cfr. W.J. Hanegraaff, *How Magic Survived the Disenchantment of the World*, in "Religion", 33 (2003), pp. 357-380.
- ³⁹ Il riferimento ovviamente è al classico *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) di Thomas S. KUHN (tr. it.: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1995), in cui viene presentata la sua visione dell'evoluzione del sapere scientifico come successione di "paradigmi" (cioè di teorie scientifiche di volta in volta adottate o rigettate dalle comunità di scienziati). Sulla questione dei fattori non-razionali in relazione all'idea di paradigma (nonostante i successivi aggiustamenti apportati da Kuhn alla sua teoria iniziale) cfr. *Philosophy of Science. The Central Issues*, a cura di M. CURD e J. A. COVER, W.W. Norton & Company, New York London 1998, pp.

227-228.

- 40 W.J. HANEGRAAFF, "The Study of Western Esotericism", p. 509. Cfr. anche W.J. HANEGRAAFF, "The Trouble with Images", p. 108.
- ⁴¹ W.J. HANEGRAAFF, "The Trouble with Images", p. 108.
- ⁴² Cfr. E. DE MARTINO, *Magia e civillià*, Garzanti, Milano 1962, pp. 5-13. Io stesso del resto ho adottato questo tipo di approccio, a partire proprio dalle tesi di De Martino, nella mia tesi di dottorato sul concetto di magia nell'occultismo inglese. Cfr. M. PASI, *La notion de magie*.
- ⁴³ In realtà Hanegraaff lascia un certo spazio all'autonomia dell'esoterismo, ma sempre come reazione alla precedente marginalizzazione operata dalla grande narrazione polemica, e in ogni caso solo a partire dal Settecento. Cfr. W.J. HANEGRAAFF, *Forbidden Knowledge*, p. 247.
- 44 Questo proprio nel senso in cui Olav Hammer distingue tra un modello tipologico (che, come abbiamo già visto sopra, corrisponde abbastanza precisamente a quello di von Stuckrad) e uno storico (cioè quello di Faivre), che finiscono ovviamente con l'identificare oggetti diversi anche se li indicano con lo stesso nome. Cfr. O. HAMMER, "Esotericism in New Religious Movements", pp. 446-449 (in part. p. 449). Tuttavia, stranamente Hammer sostiene anche che l'esoterismo non è un oggetto "naturale" immediatamente osservabile, e che questo fa sì che esso possa esistere solo come "costruzione scientifica" (scholarly construction), cioè come un semplice concetto astratto cui non corrisponde alcun oggetto concreto nella "massa di dati empirici" disponibili (ibid., pp. 445 e 448). Questo varrebbe sia per l'approccio tipologico sia per quello storico. L'osservazione di Hammer fa pensare che gli sfugga interamente la distinzione tra fenomeni naturali (oggetto appunto delle scienze naturali) e fenomeni storici (oggetto delle varie discipline storiche). Nessun fenomeno storico (e non solo l'esoterismo) può essere studiato alla stregua di una formazione rocciosa o di un batterio. Sostenere che i due tipi possano essere trattati dagli studiosi nello stesso modo (senza una discussione teorica che eventualmente giustifichi questa presa di posizione perlomeno problematica) sembra un'ingenuità che sorprende.
- ⁴⁵ Questo tipo di approccio costruzionista ha ovviamente precedenti importanti nello studio delle religioni e nell'antropologia, che risalgono già al periodo precedente alla Seconda Guerra mondiale. Cfr. per esempio le osservazioni di H.S. VERSNEL su un approccio simile applicato allo studio della magia, con riferimenti a Malinowski e a Evans-Pritchard: *Some Reflections on the Relation-ship Magic-Religion*, in "Numen", XXXVIII, 2 (1991), p. 185.
- ⁴⁶ W.J. HANEGRAAFF, "On the Construction of 'Esoteric Traditions", p. 11.
- ⁴⁷ K. VON STUCKRAD, Western Esotericism, p. 88.
- ⁴⁸ A. McCalla, *Antoine Faivre and the Study of Esotericism*, in "Religion", 31/4 (2001), pp. 442-443. Questo aspetto è stato anche sottolineato giustamente da Hanegraaff: «La definizione di Faivre comporta una generalizzazione teorica sulla base di un lavoro di ricerca di tipo induttivo: dopo avere studiato per molti anni certe tradizioni storiche e i loro testi, ha trovato che certe caratteristiche sono sempre presenti, e che di conseguenza queste possono essere impiegate per definire e demarcare queste tradizioni» (W.J. HANEGRAAFF, "On the Construction of 'Esoteric Traditions'", pp. 43-44).
- ⁴⁹ Su questo punto la differenza tra la mia posizione e quella di Hanegraaff è netta. Come è logico dal suo punto di vista, egli insiste sul fatto che l'esoterismo occidentale è «un concetto analitico, non una categoria descrittiva» (W.J. Hanegraaff, "The Trouble with Images", p. 109). Cfr. anche W.J. Hanegraaff, "On the Construction of 'Esoteric Traditions'", p. 11.
- ⁵⁰ Del resto lo stesso von Stuckrad sembra fare osservazioni simili in un suo interessante articolo dedicato ad alcuni aspetti metodologici della ricerca storica. Cfr. K. VON STUCKRAD, *Relative, Contingent, Determined: The Category "History" and its Methodological Dilemma*, in "Journal of the American Academy of Religion". LXXI. 4 (2003). p. 911.

⁵¹ Si tratta di quello che viene comunemente definito "consenso informato", che riveste un'importanza fondamentale nella dimensione sociale della ricerca scientifica. Nell'ambito della filosofia della scienza questo concetto, nella sua forma più radicale, era stato introdotto da T. Kuhn nel suo famoso e già citato libro *The Structure of Scientific Revolutions*. In un'ottica differente e molto meno incline alle eventuali derive relativistiche l'importanza di questo concetto è stata ribadita da Giovanni JERVIS nel suo recente *Contro il relativismo*, Laterza, Roma - Bari 2005, pp. 145-153.

52 Questo "modello aperto" corrisponde abbastanza da vicino ad alcune delle proposte fatte da H.S. Versnel nel suo importante articolo metodologico sullo studio della magia, che abbiamo già citato. Il modello politetico (descritto da Wittgenstein e basato su una classificazione senza confini netti e sull'idea di "somiglianze di famiglia"), che è stato usato per definire la religione, viene proposto da Versnel per definire la magia, e sembra in effetti più adatto a descrivere fenomeni storici complessi e di lunga durata, tra i quali possiamo sicuramente annoverare l'esoterismo. Versnel osserva anche come "ogni definizione dovrebbe rimanere aperta, non dovrebbe mai essere presa in senso assoluto o escludere *a priori* l'aggiunta di nuove caratteristiche». Cfr. H.S. VERSNEL, *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*, pp. 185-187. Si può senza dubbio fare tesoro di queste osservazioni per rivedere la definizione di Faivre e renderla più flessibile di fronte alla complessità del fenomeno storico studiato come esoterismo.

Nella stessa collana:

- 1. Elia e Al Khidr (L'archetipo del maestro invisibile)
 - 2. Il Dio dei mistici
 - 3. Le vie spirituali dei briganti
- 4. Cenacoli (Circoli e gruppi letterari, artistici, spirituali)