

RECENSIONE – GIUSEPPE GANGI, *Il Dopo tra filosofia ed esoterismo. L'aldilà nella prospettiva laica manifesta e occulta*, Edizioni Clandestine, Marina di Massa (MS), 2010, pp.290.

Il prof. Giuseppe Gangi, è un noto studioso di esoterismo. Il suo libro *Misteri esoterici. La tradizione ermetico-esoterica in Occidente* (Edizioni Mediterranee, Roma 2006) ha venduto migliaia di copie, è stato tradotto in greco moderno e, in versione ampliata, è arrivato alla sua terza edizione. Gangi è anche conosciuto come studioso del magnetismo umano: *I poteri del magnetismo personale* (Ed. Mediterranee, Roma 1992, terza edizione, pp.238) è stato tradotto anche in lingua spagnola; *Il magnetismo curativo. Tecniche operative* (Ed. Mediterranee, Roma 1994, pp.185); *Influenza a distanza* (Ed. Mediterranee, Roma 1999, pp.185).

La lunga esperienza di insegnante di filosofia e di ricercatore dei lumi della ragione naturale è confluita in alcuni libri, che tracciano il profilo di alcuni pensatori, come G. Bruno, Spinoza, Kant ed altri, amati da Gangi, il quale, nella sua ultima fatica intellettuale (*Il Dopo tra filosofia ed esoterismo. L'aldilà nella prospettiva laica manifesta e occulta*, Edizioni Clandestine, Marina di Massa (MS), 2010, pp.290), affronta la difficile, controversa e complessa problematica del *Dopo* sia nel pensiero filosofico occidentale (Parte prima) sia nella tradizione occulta ed esoterica (Parte seconda). Entrambe le parti sono introdotte da una nota preliminare. Nella prima parte l'Autore focalizza il problema dell'anima e della sua immortalità così come viene discusso e risolto dalla filosofia occidentale dalle origini ai giorni nostri; la seconda parte prefigura i vari *topoi* dell'aldilà tipici della tradizione occulta ed esoterica. Se la prima parte è alquanto corposa, perché tratta del *Dopo* nel pensiero antico e medioevale (cap.I, pp.27-47), nel pensiero rinascimentale e moderno (cap.II, pp.49-130) e, infine, nel pensiero contemporaneo (cap.III, pp.131-190), con l'aggiunta preziosa del capitolo IV (*Il dogma dell'aldilà nelle teologie monoteiste*, pp.191-205), dove l'Autore offre al lettore una breve panoramica delle concezioni ultraterrene, proprie dell'ebraismo, del cristianesimo e dell'islamismo, la seconda parte (pp.207-287), invece, pur presentando un numero doppio di capitolo rispetto alla parte precedente, questi sono tanto sintetici quanto densi. E' evidente che la seconda parte costituisce il maggior impegno di indagine riflessiva, di meditazione spirituale e di sperimentazione psicologica, che l'Autore intende trasmettere ai lettori veramente interessati e ben disposti a condividere quelle esperienze di pensiero vissute.

Se la tradizione filosofica greca in gran parte addita «nell'anima *per sua natura* immortale», il messaggio cristiano «non punta tanto sulla sua immortalità, quanto sulla resurrezione dei morti», che «implica il ritorno alla vita anche del corpo». Quanto mai assurdo ciò per i pensatori greci, costituisce invece un dogma per la religione cristiana, per cui la resurrezione della carne diventa la prospettiva del *Dopo*, che, unitamente al dogma della vita eterna, ha impegnato i filosofi cristiani come S. Agostino e San Tommaso d'Aquino, figure esemplari di mediatori rispettivamente tanto del platonismo quanto dell'aristotelismo con l'ortodossia religiosa (cfr.ivi, pp.40-41).

Se la psicologia agostiniana è platonizzante, quella tomista «si rivela fundamentalmente aristotelica». Se S. Agostino rappresenta l'apogeo della Patristica tra il IV-V sec.d.C., S. Tommaso d'Aquino, «vero genio metafisico e uno dei più grandi pensatori di ogni tempo», costituisce l'emblema dell'età d'oro della Scolastica medioevale nel XIII sec.d.C. Tanto per Agostino quanto per Tommaso l'anima è una, indivisibile ed immortale (cfr.ivi, pp.41-45).

Per S. Tommaso l'uomo è un'entità psicofisica, cioè un'unione di anima e corpo. L'anima spirituale, forma separata creata da Dio, è destinata all'individuo umano, in cui si unisce l'attività intellettuale con quella morale, «grazie alla subordinazione del corpo all'anima superiore». Essendo una sostanza separata, «l'anima potrà sopravvivere anche dopo la morte del corpo». Una volta separatasi dal corpo, l'anima, «quasi circondata di una forma immateriale del corpo», anela a ricongiungersi con esso, attendendo «la resurrezione della carne nel giorno del Giudizio Universale». Ricomposta l'unità originaria, l'anima potrà godere della beatitudine eterna o scontare la pena eterna nella sofferenza del fuoco infernale, «a seconda di come avrà condotto e dominato in vita il corpo affidatole» (ivi, p.44).

Se per l'Aquinate l'anima spirituale unisce l'attività intellettuale con quella morale, per Pietro Pomponazzi (1462-1524), che «affronta il delicato problema dell'anima e del suo destino» nell'opera *De immortalitate animae*, «la vita morale è garantita dalla condizione naturale dell'anima». Posto che «qualunque facoltà umana non può né agire né esistere senza il corpo», l'anima *ut subiecto* ha bisogno di un sostrato corporeo e *ut obiecto* «ha bisogno del corpo non per esistere, ma solo per operare». Nel primo caso si ha l'anima sensitiva, mentre nel secondo caso l'anima intellettuale, che non è materiale, «ha bisogno del corpo per le sue attività». Pertanto, l'anima intellettuale, non essendo separabile dal corpo, risulta essere così strettamente dipendente dal corpo che diventa impossibile dimostrare la sua immortalità. Tuttavia, per la sua natura nobile e superiore rispetto agli esseri materiali «e trovandosi al confine con quelli immateriali», l'anima, secondo Pomponazzi, «profuma di immortalità, anche se non in assoluto».

La convinzione di Pomponazzi dell'impossibilità di dimostrare, tramite la ragione umana, l'immortalità dell'anima, *articolo di fede*, da provare «con la rivelazione e le scritture canoniche», lo porta a ricondurre il problema dell'anima alla sua condizione naturale, che garantisce la vita morale, basata sulla *virtù stessa* «che rende l'uomo felice», mentre il *vizio stesso* «rende l'uomo misero e infelice». Infine, si capisce che la preoccupazione del mantovano «sia quella di riportare anche la vita morale dell'uomo nell'ordine naturale delle cose» (cfr.ivi, pp.55-56).

Tra il seguace di Alessandro di Afrodisia, cioè Pomponazzi, e Kant, Gangi, con uno stile elegante e chiaramente di stampo cartesiano, inserisce l'esposizione sintetica delle varie soluzioni gnoseologiche in senso razionalistico (Cartesio, Spinoza e Leibniz) (cfr.ivi, pp.68-82) e in senso empiristico (F.Bacone, Locke, Berkeley e Hume) (cfr.ivi, pp.82-97) al problema dell'anima, la quale si intreccia con il riconoscimento pascaliano della grandezza dell'uomo nel pensiero (l'uomo è una canna pensante), nonché della sua miseria ontologica come «un essere instabile e incerto» (cfr.ivi, pp.98-99); l'anima razionale e immortale si inverte nella vichiana Scienza Nuova, la cui idea del vero si converte nella certezza del fatto storico, trasformando l'uomo in coscienza del suo farsi proteso verso quella storia *ideale eterna* dell'umanità, che si dipana in «un processo ascendente *spirale*» di corsi e ricorsi aderente alla Provvidenza universale divina, che, pur concedendo all'uomo piena libertà e responsabilità, determina il «progetto ideale eterno» coincidente «con la finalità trascendente di Dio» (cfr.ivi, pp.101-105).

Distinto Kant l'intelletto e la ragione, essi svolgono funzioni diverse: il primo diventa il legislatore della natura, dominatore della conoscenza umana, la ragione, facendosi legislatrice a se stessa, conferma la piena autonomia sul piano dell'agire morale e pratico. Se l'intelletto, assunto a facoltà giudicatrice, esercita il potere di unificare la molteplicità dell'esperienza, culminando nell'*Io penso*, categoria delle categorie, la ragione, segnati i limiti intellettivi, si afferma come *facoltà delle idee*, che tende all'unificazione totale dell'esperienza. Se l'intelletto è l'autocoscienza o *appercezione originaria*, ovvero la *coscienza in generale*, che non va intesa né come «una realtà in sé, una sostanza» né come «una realtà psicologica da intendersi come anima o spirito», ma «è una pura attività trascendentale», la ragione spicca come la facoltà dell'incondizionato, dell'assoluto, la quale inevitabilmente commette errori, nel momento in cui si avventura «oltre i confini dell'esperienza». Se l'*Io penso*, fondamento dell'oggettività della conoscenza, è «un io superindividuale, universale, trascendentale rispetto ai singoli io empirici» e garantisce tanto l'oggettività quanto «soggettivamente l'universalità della conoscenza», la ragione crede che il mondo noumenico sia intelligibile, originando l'illusione metafisica.

A questo punto, dalla cosiddetta «rivoluzione copernicana» del soggetto conoscente si passa alla cosiddetta «rivoluzione copernicana» del soggetto agente. Appurata la validità dell'azione intellettuale del pensiero giudicante, si introietta la ragione nella dimensione dell'interiorità umana, la cui condizione per esplicitarsi è la libertà. Se l'esigenza dell'universalità del sapere umano ha trovato nell'*Io penso* la sua matrice e trama di giudizi sintetici a priori, ora la logica del dovere per il dovere si veste di razionalità intima, che aspira alla perfezione morale. Per Kant, «l'uomo è principio e fine della legge morale, re e suddito» e, appartenendo a un ideale *Regno dei fini*, si apre al mondo noumenico, che si rivela solo alla ragione pratica, caratterizzata dalla legge morale del

dovere per il dovere, a cui l'uomo aderisce *liberamente*. Combattuto l'uomo tra «la propria natura sensibile» e la propria «natura razionale contrassegnata dalla moralità», tende verso il Sommo Bene, raggiungibile in un aldilà, dove solo l'anima può realizzare ciò che l'uomo nell'al di qua non riesce a conquistare appieno, cioè la perfezione morale, che ci rende degni di Dio, la cui esistenza, come l'immortalità dell'anima, va postulata in un gioco di tensione morale e di rispetto degli imperativi categorici. Condizione essenziale di questo sforzo quasi titanico, è la libertà, «che costituisce la stessa *ratio essendi* della moralità». Quei noumeni, rivelatisi inconoscibili per la ragion pura, sono ammessi come postulati dalla ragion pratica e rappresentano la nostra volontà, che si traduce in un impegno morale, «così come le idee della ragion pura costituiscono l'impegno teoretico».

L'agnostico Kant, che ritrova in sé, nella sua coscienza, il senso del divino come legge morale, «si dibatte tra il mondo della natura, incatenato alla necessità fisico-meccanica, e il mondo della morale, o sfera della libertà». Per cui, la terza facoltà del sentimento sorge spontanea come naturale raccordo tra il regno della natura e il regno dello spirito. Il senso del bello e della finalità danno luogo rispettivamente al giudizio estetico e al giudizio teleologico, che ribadiscono la superiorità dell'uomo sulla natura, la quale ha come suo scopo ultimo proprio quell'essere finito che è, appunto, l'uomo, senza il quale, come dice Kant, «la creazione sarebbe un inutile deserto» (cfr.ivi, pp.115-130).

L'ampia trattazione, che Gangi ha riservato a Kant è pari all'importanza attribuita a questi, per aver determinato lo sviluppo del pensiero contemporaneo. Crocevia di diverse correnti filosofiche, che si dipartono dalle tre Critiche, Kant diventa lo snodo di ulteriori riflessioni contro, per e su quei problemi sollevati, risolti e sospesi dal filosofo di Königsberg, il quale, maestro di problematicità, costituisce il volano delle teorie idealistiche (Fichte, Schelling, Hegel) (cfr.ivi, pp.136-148) e neoidealistiche (Croce, Gentile) (cfr.ivi, pp.170-176), delle filosofie anti-idealistiche di Herbart e Schopenhauer (cfr.ivi, pp.150-154), del positivismo (cfr.ivi, pp.159-164), del neokantismo, dello spiritualismo (cfr.ivi, pp.166-170), della fenomenologia husserliana, dell'esistenzialismo (cfr.ivi, pp.179-184) e così via.

Più che Hegel è Kant il filosofo di riferimento per il prof.Gangi, il quale lo pone come metro di confronto tra la filosofia occidentale e quella orientale. A questo proposito, conviene riportare uno stralcio della conclusione: «Mentre Kant, maestro per eccellenza della ragione "ragionante", si limita soltanto a *postulare* la necessità dell'immortalità dell'anima perché l'uomo possa proseguire all'infinito il suo perfezionamento, giacché non è possibile in questo mondo raggiungere la perfezione morale, i Maestri della Tradizione occulta ed esoterica si dichiarano certi di questa necessità, in quanto è la stessa legge di natura che contempla per l'uomo il processo evolutivo, da attuarsi in questo mondo attraverso la *reincarnazione* e nell'altro attraverso la deposizione dell'abito fisico. Non solo, ma mentre Kant si trova a *postulare* anche l'esistenza di Dio, onnipotente e giusto, il solo che possa commisurare la felicità alla virtù, i Maestri occulti affidano alla stessa legge del cosmo e alla giustizia *karmica* il destino dell'anima umana, in base alle quali non si viene *puniti* per le cattive azioni, ma dalle cattive azioni, così come si viene *premiati* non per le buone azioni, ma dalle buone azioni» (ivi, p.290).