

IL POTERE TRASFORMATIVO DELL'IMMAGINAZIONE.

ONTOLOGIA DELLE VISIONI

di Paola Russo

Università degli Studi dell'Insubria - Varese, Como

The transformative power of imagination. Ontology of visions.

Abstract

This paper focuses on imagination and its power of transforming ourselves and the surrounding world. Imagination is a prominent activity of the soul, the only capable of a *complexio oppositorum*. The guiding aim here is to combine different voices in a mixed choir: imaginal visions, archetypal visions of ourselves, visions of the universal and the relative, visions of the scientific and the religious world. The goal of putting these visions into the same perspective is that of using imagination in a consistent way, on the horizon of a transcendence of opposites.

Keywords: Imagination, soul, power, vision, knowledge

Una prospettiva polifonica

Questo lavoro ha per oggetto il potere dell'immaginazione e la sua capacità di trasformare se stessi e il mondo che ci circonda, rendendo non auspicabile il classico confine tra ciò che è reale e ciò che non lo è. Quando penso, immagino o creo con la fantasia qualcosa allora ciò è già esistito, esiste o esisterà. Con il solo fatto di averlo pensato, l'ho creato e, dunque, posso anche trasformarlo. Una prima elementare obiezione può essere la seguente: la filosofia non è fantasia. Ecco una contro-obiezione: la parola *fantasia* deriva dal vocabolo greco *φαντασία* che vuol dire *immagine, visione*. L'immaginazione manifesta la sua forza nell'accesso alla dimensione delle idee, quindi alla filosofia, giacché *idea* deriva da *εἶδος*, che significa *figura visibile perfetta* e ha delle affinità con il verbo latino *videre*. In un senso generale e senza scomodare Platone, è possibile dire che ogni

attività creativa e artistica ha a che fare con una peculiarità della psiche: la facoltà visionaria. In un senso specifico, il mondo delle visioni è variegato e diversamente declinato. Le visioni possono assumere la dimensione di una facoltà psico-spirituale che Henry Corbin chiama *mundus imaginalis*, riferendosi alla mistica sciita¹. Qui le visioni si riferiscono all'immaginale, non all'immaginario, nel quale è possibile accedere alle forme immaginali invisibili raggiungibili attraverso una psicologia archetipica. Un altro modo di intendere le visioni deriva dalla prospettiva di Carl Gustav Jung, che si riferisce alle immagini dell'inconscio collettivo attraverso cui si manifesta la storia dell'umanità nella sua dimensione storica e universale: immagini che non possediamo, ma ne siamo piuttosto posseduti. In questo caso, le visioni uniscono l'inconscio con il conscio. Sono, dunque, simboliche e per questo sacre. Il sacro, però, non si identifica con il religioso, ma è un livello metafisico dove ha luogo la *complexio oppositorum*, cioè l'unione dei contrari e l'annullamento delle differenze. Da un altro punto di vista, si può parlare di visioni del mondo, cioè delle diverse prospettive nelle quali l'uomo si riconosce o no. Ecco che si delinea la visione del laico in contrapposizione a quella del religioso, le visioni dei relativisti in opposizione ai difensori dell'universalismo, la visione della scienza in contrapposizione a quella della fede. Qui mi sta a cuore unire queste "voci" in una prospettiva polifonica delle visioni e cercare di aprire una porta verso la *fusionem degli orizzonti*, per usare un'espressione cara a Hans-Georg Gadamer, che renda conto delle connessioni tra filosofia, mistica, psicologia archetipica e scienza. L'obiettivo di trovare delle connessioni non è la ricerca di punti in comune, ma costruire una coniugazione attraverso l'immaginazione. Quando si ha davanti un verbo latino o greco si estrapola la radice, perché attraverso di essa è possibile costruire il verbo, i tempi e le declinazioni. Solo all'anima (*ψυχή*) si addice la polifonia, in quanto è capace di congiungere i contrari, intuendo l'armonia nella contraddizione. Quest'ultima può essere percepita usando il metodo della *complexio oppositorum* per giungere oltre la *complexio oppositorum* e cogliere la visione della trascendenza dei contrari. Quindi, in questo lavoro, piuttosto che sostenere una tesi sul potere dell'immaginazione, ne parlo mettendo alla prova la mia immaginazione, cioè, usandola.

¹ H. CORBIN, *Corpo spirituale e terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, trad. di G. Bemporad, Adelphi, Milano 2002².

VISIONI DEL NON-DOVE

In questo lavoro considero l'anima in termini di psiche, cioè quel centro tra inconscio e conscio che Corbin identifica nel *mundus imaginalis*, il mondo intermedio che ognuno può scoprire volgendosi dentro di sé. L'anima, poiché è il centro, unisce l'inconscio (Sé) con il conscio (l'Io). Solo dal centro è possibile l'unione dei contrari, non dai lati che rappresentano punti di vista. Eraclito, infatti, scrive: «Ciò che si oppone converge, e la più bella delle trame si forma dai divergenti; e tutte le cose sorgono secondo la contesa»². Il mistico possiede uno stato alterato di coscienza non dissimile dalle visioni dei geni. In entrambi i casi, ciò che percepisce la persona costituisce una ontologia soggettiva che può essere intuita, ma non capita: ciò che dipingeva Van Gogh era solo di Van Gogh. Per quanto ci si sforzi di interpretare un dipinto del pittore, esso rimane racchiuso nelle visioni che solo Van Gogh aveva. Eppure, nonostante tutto, nessuno obietterebbe razionalmente sulla genialità del pittore. Costui, infatti, è un genio proprio perché *non* lo capiamo, altrimenti sarebbe un pittore intelligente, ma come noi. Il genio e il mistico, a mio avviso, hanno molto in comune: la fede nella certezza assoluta della trascendenza, da un lato, che è "svuotata" attraverso la via artistica, dall'altro, l'esperienza religiosa soggettiva. Si potrebbe immaginare che anche Eraclito abbia conosciuto uno stato alterato di coscienza che non poteva esprimere se non attraverso le immagini di fenomeni che non ha solo raccontato, ma visto. Il viaggio di Eraclito inizia da quel frammento in cui si afferma: «Tentai di decifrare me stesso»³. Attraverso un viaggio introspettivo, volgendosi all'interno piuttosto che verso l'esterno, abbassando il relativismo dell'Io, il filosofo ha raggiunto il centro e ha incontrato l'anima. L'incontro con questo centro, che non è consapevolmente "il suo", giacché "suo" e "mio" sono termini dell'Io, lo si può comprendere con queste parole: «I desti hanno un mondo unico e comune, ma ciascuno dei dormienti si ritira in un mondo proprio»⁴. Il *mondo proprio* è tipico dell'illusione dell'Io; i *risvegliati* per Eraclito sono coloro che sono giunti al centro che li congiunge con l'Uno e questo Uno è stato lì da sempre, ma è precluso all'Io: «Nascimento ama nascondersi»⁵. Il viaggio di Eraclito non è dissimile da quello dei mistici. Entrambi si volgono all'indietro, cioè verso se stessi e scoprono il divino in loro, la totalità

² G. COLLI, *La sapienza greca, Eraclito*, vol. III, Adelphi, Milano 1993, Fr. 14 [A 5], p. 23.

³ ERACLITO, Fr. 14 [A 37], cit., p. 51.

⁴ ERACLITO, Fr. 14 [A 99], cit., p. 95.

⁵ ERACLITO, Fr. 14 [A 92], cit., p. 91.

o realizzazione del sé, direbbe Jung, attraverso il processo di *individuazione* che «non esclude ma include il mondo»⁶. L'esperienza è, tuttavia, solitaria: verso il pro-fondo. Verso il fondo si rivolge l'anima per scoprire l'Uno. Non a caso, forse, Eraclito scrive: «Le anime annusano giù verso l'Ade»⁷. All'anima appartiene il luogo della morte o dell'oltre-vita: questo non-dove è già presente nell'essere umano, perché è il centro tra conscio e inconscio. La paura della morte, fin troppo umana, non è altro che la paura di se stessi, ma dal non-dove nessuno si è mai allontanato: finge il suo allontanamento grazie all'Io che funge da scudo protettivo. Allora la paura della morte è la paura creata dall'Io. Tuttavia, quando si sfiora la consapevolezza che “io sono” perché vita e morte sono la stessa cosa, la paura si allenta. È chiaro che non è augurabile che un uomo non abbia paura, perché sarebbe un robot o un dio. In entrambi i casi, dis-umano. Tuttavia, è anche vero che la paura è l'origine di ogni male: la rabbia, l'insicurezza, l'odio, eccetera. Una frase di Cristo che ricorre spesso nei *Vangeli* è la seguente: *Non abbiate paura*. Questa affermazione non è solo rivolta agli uomini di fede, ma è un'enunciazione di un principio che è nel contempo religioso, psicologico, fisico. Sembra essere una vera e propria legge di natura. Peraltro, la paura deteriora l'immaginazione, perché fa vacillare la speranza.

Nel centro, che corrisponde a un vero e proprio mandala psichico (il non-dove), i contrari si dissolvono: «Per le anime è godimento – oppure morte – diventare umide»⁸. L'acqua è, infatti, simbolo della fusione con il tutto che scorre, dell'identità tra vita e morte e di una trasformazione della psiche: «Per le anime è morte diventare acqua, e per l'acqua è morte diventare terra; ma fuori dalla terra sorge l'acqua, e fuori dall'acqua l'anima»⁹. Da una prospettiva simbolica, la sorgente e il fiume sono simboli di nascita e rinascita, ma ciò avviene solo quando è avvenuta una morte: dunque, sono stato. L'acqua «è portatrice di luce e di cielo, e perciò rappresenta la potenzialità della liberazione del cielo interiore dalla pesantezza proveniente dalla terra, comporta l'aprirsi all'infinito, il farsi anima pura o altresì sentirsi anima nel corpo»¹⁰.

⁶ C.G. JUNG, *La dimensione psichica*, a cura di L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1972, p. 309.

⁷ ERACLITO, Fr. 14 [A 47], cit., p. 57.

⁸ ERACLITO, Fr. 14 [A 49], cit., p. 59.

⁹ ERACLITO, Fr. 14 [A 53], cit., p. 61.

¹⁰ G.M. CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. II, Franco Angeli, Milano 2010, p. 196.

L'integrazione tra il Sé e l'Io forse rimane sullo sfondo di un'utopia o di un'impresa personale tragica. Per questo Jung scrive: «Io dubito di poter descrivere adeguatamente il mutamento del soggetto sotto l'influenza del processo di individuazione. Si tratta infatti di un evento relativamente raro che sperimenta solo colui che ha visto fino in fondo il faticoso confronto –faticoso ma ineniminabile ai fini dell'integrazione dell'inconscio- con le componenti inconscie della personalità. Quando parti inconscie della personalità vengono rese coscienti, ne risulta non solo un'assimilazione di queste parti alla personalità dell'Io già esistente da tempo, ma più ancora un mutamento di quest'ultima»¹¹. In effetti, i geni erano, per così dire, travolti dall'inconscio e dalle sue immagini, non riuscendo ad integrare il Sé con l'Io: «All'anima tocca un'espressione che accresce se stessa»¹². Questo *accrescere* deriva dalle immagini archetipiche dell'anima che, una volta trovata, moltiplica le visioni giacché appartiene al cosmo piuttosto che all'Io. A ragione Eraclito scrive: «I confini dell'anima, nel tuo andare, non potrai scoprirli, neppure se percorrerai tutte le strade: così profonda è l'espressione che le appartiene»¹³. Dall'abisso dell'anima si potrebbe anche non riemergere. Alcuni geni, avevano un'irruzione violenta di immagini dell'inconscio che invece di risolversi in una integrazione tra il Sé e l'Io, si risolveva in una dissociazione; ed è, a tal proposito, risaputo che, a vario titolo, soffrivano di disturbi psichici. Le visioni, tuttavia, possono essere spiegate, sebbene non esperite, da una prospettiva psicologica contemporanea: il pensiero «può, attraverso l'intuizione, accedere a mondi sensorialmente preclusi, può attraverso il sogno o l'immaginazione vivere scenari virtuali, in cui vengono trascesi i vincoli spazio-temporali, il principio di causalità e di non contraddizione e che possono suscitare emozioni reali; può, attraverso stati alterati di coscienza, attingere ad energie non altrimenti disponibili e farle agire per un tempo compatibile con la loro esistenza sul proprio psicosoma»¹⁴. Persone ordinarie, in effetti, senza essere geni o mistici, hanno esperienze di questo tipo: viaggi "astrali", sogni lucidi ed esperienze di bilocazione. Anche questi eventi abbastanza frequenti rientrano nella dimensione delle visioni e rappresentano per il soggetto che li ha involontariamente vissuti un'ontologia soggettiva. Celia Green, studiosa di psicologia, filosofia e parapsicologia, ha condotto degli studi scientifici su tali

¹¹ JUNG, cit., p. 306.

¹² ERACLITO, Fr. 14 [A 11], cit., p. 29.

¹³ ERACLITO, Fr. 14 [A 55], cit., p. 63.

¹⁴ M. PUSCEDDU, *Gioco di specchi. "Riflessioni" tra Natura e Psiche*, P. M. Persiani, Bologna 2010, p. 41.

casi presso l'Istituto di Ricerche Psicofisiche dell'Università di Oxford negli anni Settanta, analizzando le correlazioni possibili tra esperienze di bilocazione e fenomeni mistici¹⁵. A volte, queste esperienze sono frutto di pratiche di meditazione o provocate da riflessioni filosofiche sul proprio "Io", o ancora, fenomeni inspiegabili. Esclusa la radice patologica, sono certamente casi aperti sui quali una risposta certa ancora non è stata fornita dalla ricerca, soprattutto, neurologica e psichica. Il problema filosofico rilevante è, però, il seguente: se vivendo un'esperienza extracorporea, una persona esce dal corpo ma la mente vi rimane, l'anima è dentro o fuori il corpo? E ancora: c'è un "dentro" e un "fuori"?

Il *mundus imaginalis* non avrebbe a che vedere con questo genere di fenomeni extracorporei, giacché non fa parte dell'immaginario, ma dell'immaginazione attiva, benché gli studi su tali esperienze siano in qualche modo anche alla ricerca di una possibile correlazione. «Mentre l'immaginario si contrappone al reale, l'immaginale, si può dire, se ne sostanzia: l'immaginale è fusione vissuta di immaginazione e di realtà. L'immaginale, che di fatto è la sostanza del simbolo, è una manifestazione che coinvolge la nostra coscienza (liminare), nella quale risultano inscindibili il dato reale, percettivamente constatabile, dotato di evidenza, e il dato che emerge dalle componenti emozionali ed imaginative della nostra psiche»¹⁶. L'immaginale è, dunque, un mondo intermedio che congiunge il sensibile con l'intelligibile, il tempo con l'eterno. In quanto intermedio, è presente in esso la totalità delle forme immaginali. Si tratta di *morire prima di morire*: «Si tratta di arrivare "là" pur essendo *in questo mondo qui*. Lo raggiungono coloro i cui occhi s'aprono a quell'altro mondo»¹⁷. Ovviamente questo *mondo* è e può essere solo il *Regno dei cieli*.

L'ontologia integrale: un'esperienza piuttosto che una teoria

Corbin si concentra sul rapporto Essere-Uno, non per affermarlo, ma per negarlo. La meta è raggiungere *un'ontologia integrale* attraverso la negazione dell'Essere: Dio non esiste, perché se esistesse non sarebbe. Ogni attributo e predicazione della parola "Dio" fa divenire Dio un oggetto, nullificandolo. Allora forse ciò vale anche per l'essere umano. L'interrogativo "chi sono?" non può essere definito con precisione, perché ogni volta che definisco, pongo contrari e confini:

¹⁵ C. GREEN, *Esperienze di bilocazione*, prefazione di M. Inardi, trad. di N. Bunel, Edizioni Mediterranee, Roma 1985.

¹⁶ CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica*, cit., p. 174.

¹⁷ CORBIN, *Corpo spirituale e terra celeste*, cit., p. 259.

semplicemente sono in quel fiume che scorre. Corbin parla di *ontologia integrale* giacché vuole giungere all'integrazione tra l'umano e il divino, muovendo da una metodologia pressoché sconosciuta nel mondo occidentale: dalla teologia all'ontologia, ma non viceversa. Il passaggio «corrisponde al processo stesso della Creazione in quanto teofania»¹⁸. In questo processo si delinea il rapporto Uno-molteplice tipico della filosofia neoplatonica e il problema di ricondurre la molteplicità degli enti ad unità. È un rapporto che in estrema sintesi Corbin risolve sostenendo che «è per tramite dell'imperativo *Esto* che l'ente viene investito dell'atto di essere»¹⁹. Ogni ente quindi ha una scintilla divina ed è, sì diverso, ma partecipa dell'unità dell'Essere. Non vi è o la molteplicità o l'Uno, ma una integrazione nella *trascendenza assoluta* grazie alla *funzione* dell'Uno che non è un oggetto, ma una *funzione* unificante. L'uomo, dunque, si fa oggetto dell'Essere e ciò costituisce l'esito massimo di qualsiasi contemplazione. Non è dissimile dalle parole di Cristo quando nei *Vangeli* dice: *Sia fatta non la mia ma la tua volontà*. Se l'Essere è immanente, giacché in ogni ente esiste un *esto*, è però anche trascendente. Allora forse si può dire la stessa cosa proprio degli enti: immanenti e trascendenti nello stesso tempo. Ad avviso di Corbin e della teologia negativa, l'integrazione è «l'integrazione di tutti gli opposti»²⁰, giacché solo nella dimensione dell'ente, cioè, dell'«Io» si verifica l'opposizione, ma non in quella dell'Essere ove «si rivela una *complexio oppositorum*»²¹. L'*integrazione dell'integrazione* tra l'Io e il Sé sulla quale Jung ha concentrato le sue riflessioni, cioè tra l'ente e l'Essere si ha, secondo Corbin, con l'angelologia, perché l'angelo è capace di unificare i due. In altri termini, l'archetipo dell'angelo si riferisce alla parte spirituale dell'uomo. Jung ricercava l'integrazione attraverso il quarto come elemento da aggiungersi a tempo, spazio, causalità (legge causa-effetto), individuandolo nella *sincronicità*, cioè nella «simultaneità di un certo stato psichico con uno o più eventi esterni che paiono paralleli significativi della condizione momentaneamente soggettiva e – in certi casi anche viceversa»²². Questo fenomeno è legato a processi che si svolgono nell'inconscio, che produce «da una pura

¹⁸ H. CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, trad. di R. Revello, Introduzione di C. Bonvecchio, Mimesis, Milano-Udine 2011, cit., p. 37.

¹⁹ *Ivi*, p. 32.

²⁰ BONVECCHIO, *Le "meditazioni abissali" di Henry Corbin*, cit., p. 14.

²¹ *Ivi*, p. 14.

²² C.G. JUNG, *La sincronicità*, trad. di S. Daniele, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 39.

immaginazione, da idee spontanee nelle quali si manifesta la struttura dell'inconscio che produce»²³. Ma che cosa è un'idea e da dove viene? Dei concetti riusciamo a dire che cosa sono: «Sono rappresentazioni *generali* [...]. Codificano conoscenza che può essere usata per interagire con la categoria nel suo insieme»²⁴. Si tratta, dunque, di un processo di astrazione mentale dal basso verso la mente o viceversa. Quindi, sono i mezzi di cui si serve l'Io per organizzare il mondo. In fondo, si tratta della classica distinzione kantiana tra soggetto e oggetto e della rivoluzione copernicana da costui operata, in base alla quale è il soggetto (cioè l'Io) che sta al centro del mondo e lo ordina attraverso le *categorie* che hanno valore conoscitivo ponendosi come *intermediari spazio-temporali*. Eppure, i ritmi naturali e l'intero ciclo cosmico si muovono indipendentemente dal soggetto che pone l'oggetto. In particolar modo, l'idea è difficile da spiegare. Ad avviso di Jung le immagini dell'inconscio postulano «una conoscenza *a priori*, non spiegabile con argomenti causali»²⁵. La sincronicità si dà come quarto elemento. Lo stesso Jung sosteneva che tutto è quattro: gli elementi naturali, i punti cardinali, i lati del quadrato che è la perfetta figura geometrica, lo Spirito Santo, la Madonna. Quattro è anche la dimensione di un oggetto secondo la maggior parte degli ontologi analitici contemporanei (il c.d. *quadridimensionalismo*)²⁶. Quattro, tuttavia, è anche l'immagine della dimensione angelica. Infatti, «ou-topica è la dimensione dell'Angelo. Il suo luogo è il Paese-del-non-dove, quarta dimensio oltre la sfera che delimita gli assi del cosmo visibile, mundus imaginalis»²⁷. Unendo questi approcci diversi si può ragionevolmente dire quanto segue: se l'idea è un'immagine che deriva dall'inconscio, se arriva indipendentemente dall'Io, dunque è frutto di quella sincronicità che può ritrovarsi in connessione con la dimensione dell'Essere che è presente in noi, pur non volendolo o non riconoscendolo. L'idea, in effetti, è quel non atteso, quell'abbandono all'inaspettato: è un «lasciarvisi: coraggiosamente»²⁸. Questo *lasciarvisi* non può essere capito razionalmente. Martin Heidegger scrive: «Lasciar-essere – e cioè lasciar-essere l'ente come quell'ente che è – significa lasciarsi coinvolgere da ciò che è aperto e dalla sua apertura, entro

²³ *Ivi*, p. 33.

²⁴ E. LALUMERA, *Cosa sono i concetti*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 11.

²⁵ JUNG, *La sincronicità*, cit., p. 45.

²⁶ Sul punto vedi A.C. VARZI, *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2010.

²⁷ M. CACCIARI, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 2003⁶, p. 13.

²⁸ BONVECCHIO, *Le "meditazioni abissali" di Henry Corbin*, cit., p. 21.

cui ogni ente sta e che esso porta, per così dire, con sé»²⁹. La strada va affrontata *coraggiosamente*, con la consapevolezza che «l'essenza di un tale abbandono ci è ancora nascosta»³⁰. Allora, si potrebbe sostenere che il quarto è la consapevolezza dell'accordo dei contrari, perché è colui (ognuno di noi) che si è abbandonato nel fiume che scorre: accetta e non lotta contro la morte, poiché gli appartiene. L'integrazione tra il Sé e l'Io non può quindi manifestarsi in una rivoluzione sociale giacché la società è per sua definizione una lotta tra contrari che presuppone lo scontro tra personalità (tanti "Io"), regole e gruppi. Non c'è esattamente un come risolvere psicologicamente (Jung) o teologicamente (Corbin), il problema dell'integrazione. Posto che la storia dell'umanità va avanti da sempre così, forse si tratterebbe proprio di non porre alcun problema e di ricondurlo, semmai, ad un'esperienza individuale carica di πάθος la quale integra perché disintegra le barriere tra l'Io e l'anima. In effetti, il significato originario di πάθος è *esperienza*.

Se, infatti, scelgo di muovere un discorso teologico da una prospettiva apofatica è perché sto mettendo in essere un dualismo tra apofatico e catafatico che Corbin risolve muovendo pur sempre dal primo approccio. In realtà, la trascendenza fa sì di considerare insieme questi due momenti. Ecco perché Eraclito scrive: «Una cosa sola, la sapienza, non vuole e vuole essere chiamata con il nome di Zeus»³¹. In questo *volere e non volere* si manifesta il divino tra ciò che è nascosto e ciò che è visibile: coincidenza e divergenza sincronica che una logica lineare e binaria non può cogliere. Questa simbiosi può essere "presa" immediatamente: «A tutti gli uomini può toccare la sorte di riconoscere se stessi e di sentire l'immediatezza»³². Indica, dunque, una partecipazione mistica che irrompe come un fulmine di luce negli occhi e da lì si schiude la visione dell'unità tra immanenza e trascendenza. È il sentire che lo consente. Infatti, Eraclito scrive: «Il sentire è ciò in cui si concatenano tutte le cose»³³. In questa affermazione è possibile scrutare una grande vicinanza con il pensiero di Heidegger. Nelle sue parole: «Il pensatore dice l'Essere e il poeta nomina il sacro»³⁴. Si potrebbe anche sostenere che è il sentire che precede la parola umana così come l'imperativo *esto*

²⁹ M. HEIDEGGER, *Sull'essenza della verità*, (a cura di) G. D'Acunto e G. Traversa, Armando, Roma 1999, p. 43.

³⁰ M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, trad. di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1998, p. 50.

³¹ ERACLITO, Fr. 14 [A 84], cit., p. 85..

³² ERACLITO, Fr. 14 [A 50], cit., p. 59.

³³ ERACLITO, Fr. 14 [A 14], cit., p. 31.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica*, Prefazione di G. Gadamer, Tullio Pironti, Napoli 1998, p. 53.

precede il tutto. L'imperativo è a tutti gli effetti un comando che proviene dall'intelligibile al quale tutti gli esseri viventi obbediscono. A questo proposito risulta ben efficace l'affermazione di Elias Canetti: «Il comando è più antico del linguaggio, altrimenti i cani non potrebbero conoscerlo»³⁵. Se, quindi, secondo Heidegger il linguaggio è la *casa dell'Essere*, perché l'uomo non lo crea ma lo trova già dato, è anche vero che esiste qualcosa che sfugge alla parola umana.

Se sostengo di voler trovare una integrazione tra il Sé e l'Io, è perché sto ammettendo una scissione. Quindi, in qualche modo, riconosco di essere diviso. Se succede, ho trovato già la risposta. Forse si potrebbe ipotizzare che la rivoluzione dell'integrazione sia un atto intuitivo consapevole quando si giunge al "quarto", cioè alla scoperta del Sé dietro l'Io, del tutto in tutti e in tutti tutto. Il quarto, dunque, non sarebbe un soggetto in particolare (altrimenti si cadrebbe nella trappola dell'Io), ma è colui che comprende i contrari senza identificarsi con il divino o con immagini archetipiche. Così, il quarto crea unità: «Ciò che si concatena, invero, è principio e fine nel cerchio»³⁶. Si tratterebbe di una visione intuitiva della totalità (realizzazione del Sé), con innumerevoli conseguenze pratiche, che si verifica all'interno della persona nel momento in cui i "perché?" e i "come?" cessano. Ogni persona, in altri termini, è chiamata a "farsi quarto", cioè ad essere intrinsecamente contraddittoria. Dal non-dove, dal quale non ci si è mai allontanati, non c'è né inizio né fine. Quindi, non esiste una meta finale da raggiungere. Quando questa intuizione si rende manifesta, il sentiero dell'integrazione senza identificazione (tutta la vita) è già tracciato: «Nella notte l'uomo accende una luce a se stesso, spento negli sguardi, e vivendo si afferra al morto; sveglia si afferra al dormiente»³⁷. Dunque, l'integrazione è già presente, perché "sei tu". Quanto detto non vuol dire sentirsi onnipotenti: anzi è proprio il contrario. L'umiltà, che non è sottomissione a qualcuno (altrimenti dovrei porre un nuovo dualismo: superiore/inferiore), è il requisito di non avere un Io senza il Sé. *Humilis* vuol dire *basso*, ed indica la vicinanza all'essere pro-fondo. Questa consapevolezza allenta la presa della mente provocata dall'Io. L'Io domanda ponendo problemi: «Alla domanda è essenziale il fatto di avere un senso. Senso significa però direzione. Il senso della domanda è quindi la direzione nella quale, soltanto, la risposta si può trovare, se vuole essere una risposta sensata, significativa [...]. Il sorgere di una domanda forza, per dir così, l'essere di ciò che è

³⁵ E. CANETTI, *Massa e potere*, trad. di F. Jesi, Adelphi, Milano 2004¹², p. 365.

³⁶ ERACLITO, Fr. 14 [A 12], cit., p. 31.

³⁷ ERACLITO, Fr. 14 [A 57], cit., p. 65.

l'oggetto. Il *logos* che dispiega questo essere forzatamente aperto è già sempre, in tal senso, risposta. Esso ha senso solo nel senso della domanda»³⁸. Il domandare, quindi, è più importante del rispondere, non solo perché in base a come si pone la domanda cambia la risposta, ma giacché nella domanda è già inclusa la risposta. È cioè il mezzo con il quale ci si apre all'Altro dal Sé (dall'interno) affinché l'Essere, attraverso l'integrazione tra il Sé e l'Io, scorra: questo è il significato originario del verbo latino *existere* (*ex-sistere*, "uscire da sé"). L'espressione "essere umano" vuol dire la stessa cosa dell'espressione di Heidegger: *l'Essere dell'ente*. Solo così l'uomo *incontra se stesso*: «L'altro, in ultima analisi, è la maschera di Dio»³⁹. Si tratta di un processo graduale: è «avvicinamento»⁴⁰, contatto tra umano e divino; «paradossale congiunzione di unità e distanza»⁴¹. Quest'approssimazione si percepisce negli occhi. La persona, oltre il velo dell'Io, riesce a vedere o intravedere l'Altro attraverso un gioco di sguardi: i miei occhi sono i suoi e reciprocamente si conoscono, o meglio si ri-conoscono. Non è un caso che un proverbio della saggezza popolare afferma che "gli occhi sono lo specchio dell'anima". Quando avviene questo *avvicinamento*, desideri, sentimenti inferiori o negativi sono automaticamente bloccati. La spazzatura mentale è buttata nel cestino: resta una calma profonda e una gioia indescrivibili. Non credo che la visione dell'Altro risieda nel cosiddetto terzo occhio. Com'è noto, la cultura occidentale è stata dominata da Cartesio, per il quale esiste una distinzione tra corpo ed anima, e solo un punto nel quale questi due elementi si incontrano: la ghiandola pineale. Gli studi neurologici di questa ghiandola posta in posizione centrale nell'encefalo umano, sono poco sviluppati. Si sa solo che essa produce l'ormone della melatonina che regola il ritmo sonno-veglia. L'induismo lo identifica come il settimo *chakra*, la porta aperta all'illuminazione divina: il terzo occhio. Jung ha sperimentato lo studio comparato tra psicoanalisi e cultura indiana, invitando all'integrazione tra strade opposte. Infatti, scrive: «Gli indiani apparentemente non si curano delle contraddizioni intollerabili. Se esistono, sono peculiari di un dato pensiero, e l'uomo non ne è responsabile. Non è lui a farli, giacché i pensieri appaiono da sé. L'indiano non astrae dall'universo

³⁸ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. e cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1987⁴, p. 419.

³⁹ C. BONVECCHIO, *Il sacro e la montagna*, a cura di D. Mazzù, *Quaderni del simbolico*, Giappichelli, Torino 2003, pp. 84-85.

⁴⁰ ERACLITO, Fr. 14 [A 110], cit., p. 101.

⁴¹ M. CACCIARI, *Hamletica*, Adelphi, Milano 2009², p. 47.

dettagli infinitesimali. La sua ambizione è di avere una visione del tutto»⁴². L'apertura del terzo occhio può donare dei "poteri psichici" come la chiaroveggenza o la chiaroudienza e ciò dipende da quanto crediamo in esso. La maggior parte delle persone farebbe qualsiasi cosa per aprirlo, ma per scopi materiali. Di certo, non è questo lo spirito dell'integrazione: ne è anzi la sua vanificazione, giacché chi vuole ottenere poteri psichici per interessi materiali resta sempre dalla parte dell'Io e, in realtà, non è integrato. D'altronde, si può avere la chiaroveggenza senza avere la *vista interiore*: *Guardano, ma non vedono, ascoltano, ma non capiscono*.

Non penso, inoltre, che il terzo occhio possa svelare la visione dell'Altro. Immagino, infatti, che insieme ai tre occhi, l'uomo posseda un quarto occhio che si trova nell'organo del cuore. Ovviamente il mio discorso è metaforico e rinvia ad una simbolica del "cuore" sulla quale ci sarebbe da riflettere. Infatti, non sembra forse un caso che nelle tradizioni orientali il cuore è definito come quarto *chakra* ed è collegato alle terminazioni nervose delle mani. Infatti, Cristo guariva imponendo le mani (ma non solo). Tutte le religioni occidentali e orientali nonché i saggi ne hanno da sempre parlato ma, fuor di metafora, credo che il cuore sia la vera sede del Sé impersonale, oggettivo, divino e asessuale. Se il cuore nell'organismo biologico rappresenta il centro allora si dà come quarto che unisce gli altri tre occhi. Sentimenti, emozioni, amore, odio e istinti sessuali provengono pur sempre dalla mente, ma non dal cuore. L'apertura di quest'ultimo, però, dà agli altri tre, la capacità di discernimento: funge da guida, perché qui risiede l'impersonalità dell'*esto*. Forse, dunque, si potrebbe sostenere che è proprio l'armonia biologica tra i quattro occhi che permette l'ontologia integrale che invece di essere una teoria o una terza via da cercare è una esperienza personale di coordinamento già presente nella costituzione del circuito umano. In questo senso, si può dire che il terzo occhio consista in una illuminazione che ha a che vedere con la conoscenza, ma il quarto in virtù della sua posizione perfettamente neutrale, è la porta dell'anima. Il Sé possiede anche una forza molto più forte dell'Io, perché è in grado di trasformare qualsiasi situazione e unire i contrari. Chi scopre il suo Sé non desidera più nulla: ha già tutto. Qualcuno potrebbe obiettare: è insensato dire che nell'organo del cuore risieda il Sé. La contro-obiezione deriva da studi medici condotti dall'*Institute of Heart-Math*, che ha provato che l'attività elettromagnetica del cuore è di 5 mila volte più potente del campo elettromagnetico del cervello umano. Non è dunque bizzarro

⁴² C.G. JUNG, *Quel che l'India può insegnarci*, a cura di M. A. Massimello, in Jung, *Opere*, vol 10, *Il periodo fra le due guerre*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 331.

sostenere che il cuore abbia un potere maggiore della mente (ma la mente è il cervello umano?), e se esiste una legge in natura è proprio la legge del cuore, di cui tutte le religioni e filosofie hanno da sempre parlato⁴³.

Questo Sé potrebbe anche essere visto come *Alter Ego* celeste: ti viene incontro quando attraversi la valle delle tenebre e segna l'ingresso nel mondo immaginale. Credo che la vita interiore e l'elevazione spirituale di una persona inizi dal quarto per arrivare al settimo: cioè dal cuore alla mente, ma non viceversa. Si potrebbe sostenere che personalità straordinarie della storia dell'umanità, come Buddha o Cristo non siano simbolicamente numeri quattro, ma sette. Se, infatti, si accoglie la partizione dei cieli e delle terre affermata da Corbin per la quale esistono sette terre di tenebre e sette cieli di luce e l'ottavo clima è il regno di Dio, separato sia dai cieli che dalle terre⁴⁴, allora un "uomo" in vita può raggiungere il settimo livello spirituale possibile. Dal quarto, infatti, la coscienza spirituale si espande ad altri livelli di consapevolezza, la maggior parte dei quali restano preclusi ai più ed è bene che sia così. Per questo Jung, parlando di Buddha, dice che è *un miracolo*⁴⁵, e Cristo rappresenta *l'uomo perfetto, l'uomo totale*⁴⁶.

Si potrebbe immaginare che i quattro occhi formino un triangolo capovolto. Pur non facendo riferimento ai quattro occhi e al sistema dei *chakra*, che a mio avviso potrebbe essere tenuto in considerazione anche in argomenti riguardanti la mistica e la scienza (poiché a ogni *chakra* corrisponde un organo interno), Corbin nell'opera *Corpo spirituale e terra celeste* rappresenta una figura simile che chiama *triangolo di luce*, intersecato con un *triangolo di tenebre* che non è un triangolo capovolto, ma una struttura piramidale che muove dalla terra. E afferma: «Se si dice che il paradiso è nel Cielo e che la geenna è nella Terra, è perché l'essere umano ha due dimensioni: una dimensione di luce e una dimensione di tenebre. La sua dimensione di luce è il Cielo del suo essere; la dimensione di tenebre è la Terra del suo essere»⁴⁷. Nell'anima così regna la polifonia, perché in essa vi è la varietà dei cieli e delle terre. In questo senso, si può dire che la persona ha al suo interno

⁴³ Informazioni più dettagliate sugli esperimenti condotti da questo gruppo di scienziati sono reperibili al sito www.heartmath.org/.

⁴⁴ CORBIN, *Corpo spirituale e terra celeste*, cit., p. 230.

⁴⁵ JUNG, *Quel che l'India può insegnarci*, cit., p. 327.

⁴⁶ C. BONVECCHIO, *Riflessioni sullo Spirito*, in *Metabasis*, 2011, anno VI, n. 12, p. 16.

⁴⁷ CORBIN, *Corpo spirituale e terra celeste*, cit., p. 230.

il suo inferno e il suo paradiso, o meglio se li sta costruendo: «Ciascuno si crea una dimora proporzionata alla capacità della sua energia spirituale»⁴⁸. E il mistico aggiunge: «Nessuno può sfuggire a se stesso, uscire da se stesso; nessuno diventa altro che se stesso; nessuna cosa diventa altra che se stessa»⁴⁹. Quindi, nella *teofania* si realizza un *corpo di resurrezione* che è una configurazione archetipica identica a se stessa. Il che vuol dire che ogni comportamento, azione, parola della persona è il riflesso diretto dell'Altro: «Ogni individuo resuscita assumendo la forma di ciò che, per opera sua, ha preso dimora nel luogo più segreto di lui stesso»⁵⁰. Quanto detto rende conto della potenza e della forza dell'immaginazione attiva in quanto facoltà psico-spirituale, strettamente legata all'anima, e rende conto anche della responsabilità individuale nella cornice dell'ἀνάγκη, che a vario modo condiziona le nostre vite. In un certo senso, si potrebbe dire che Corbin parla di *coincidentia oppositorum* nei termini ingresso nell'immaginale e, soprattutto, unione con l'Alter Ego celeste. Tuttavia, il mistico prospetta una netta distinzione tra luce e tenebre, e, dunque, la *complexio oppositorum* non è da intendersi come integrazione dell'Ombra (il Diavolo), ma come ascensione verso i cieli del paradiso presenti nella dimensione psichica di un uomo. Il sistema di Corbin, dunque, potrebbe essere considerato duale, in quanto non c'è integrazione della parte scura. Eppure, non è così. Infatti, se l'integrazione vuol dire unione col divino e se la parola *Diavolo* deriva da dal latino *dia-ballo*, *colui che separa, divide*, allora non può per definizione essere integrato, giacché è per essenza colui che non vuole l'integrazione⁵¹. L'integrazione dell'Ombra avviene (e in modi diversi) in Jung, che trova edificante l'incontro con la parte scura di sé. Così, nel *Libro Rosso* si legge: «Ogni volta che hai la rara opportunità di parlare col Diavolo, non dimenticare di confrontarti sul serio con lui. In fin dei conti, è proprio il tuo Diavolo. In quanto avversario, il Diavolo è l'altro tuo punto di vista, che ti tenta e mette dei sassi

⁴⁸ *Ivi*, p. 225.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, p. 222.

⁵¹ Dal punto di vista della gnosi (ma non solo) esiste una dimensione nella quale non ci sono contrari: il *pleroma*. Quest'ultimo si caratterizza come matrice oscura dalla quale ha origine tutte le cose e nelle quali non vi è distinzione tra contrari. È forse interessante notare che Eraclito potrebbe avere avuto la visione del *pleroma*. In un frammento ove scandisce i punti cardinali si legge: «I termini dell'aurora e della sera sono l'Orsa e, dirimpetto all'Orsa, il confine di Zeus rifulgente» (ERACLITO, Fr. 14 [A 118], cit., 109). L'Orsa è il Nord, l'Aurora è l'Est, la sera (Vespere) è Ovest e Zeus rifulgente indica il Sud. Come in un sillogismo: se Zeus indica il Sud e nel Sud è mezzogiorno, allora è lì che si trova il *pleroma*, giacché «nel *pleroma* è sempre mezzogiorno» (CORBIN, *Corpo spirituale e terra celeste*, cit., p. 40).

sulla tua strada proprio là dove non ne avresti bisogno»⁵². Dalla prospettiva della dimensione psichica, non religiosa né mistica, il Diavolo rappresenterebbe proprio la parte che non accettiamo di noi, ma che vediamo sempre negli altri: «Non si tratta, lo ribadiamo, di *vivere* il male, bensì di accettare che ciò che reputiamo non vissuto vive in qualche maniera e con grande malessere dentro di noi»⁵³.

Universalismo-relativismo vs. Uno-molteplice

Va sottolineato che Corbin invita a riflettere sulla possibilità di una visione unitaria della vita e del mondo che si discosta nettamente dal *relativismo* e dal *nichilismo* imperante nella filosofia e nella costruzione epistemologica della società⁵⁴. Ciò che ai fini di questo lavoro interessa notare è che noi tutti siamo figli della sociologia e della legge della relatività di Albert Einstein. Quest'ultima è stata elaborata tra il 1905 e il 1913. È lo stesso periodo nel quale la sociologia, nata alla fine del XIX secolo, ha la sua grande e migliore fioritura. Perché accostare la sociologia alla legge di Einstein? A mio avviso, il nesso pur sempre metaforico può essere così spiegato: la sociologia indaga il rapporto tra l'uomo e il suo ambiente, cioè contestualizza. Quando si contestualizza, si relativizza e, dunque, non ha molto senso chiedersi se ci sia un *sensu unico*. Ancor di più: tutto dipende dal contesto di riferimento, dal sistema di relazioni e di connessioni tra la persona e gli altri. Ciò ha segnato storicamente la crisi della modernità e del modello culturale dell'Ottocento ove, a prescindere da qualsiasi giudizio di valore, si poteva riscontrare il concetto di Uno in qualsiasi campo sociale: dal diritto che si fondava su assunti religiosi e quindi, non relativi ad un determinato stato, ma eterni, alla fine della certezza del diritto, con l'evoluzione di sistemi giuridici complessi e relativi, alla crisi del concetto di "impero". Con il relativismo e la sociologia si prospetta la cultura della complessità e dell'organizzazione che ha un fondamento nella fisica, giacché deriva dalle teorie dei sistemi elaborate dapprima nel campo della fisica e poi in quello delle scienze sociali. Le più grandi rivoluzioni epistemologiche, infatti, sono iniziate da rivoluzioni in campo fisico e matematico. Così, la legge di Einstein ha prodotto anche nell'area filosofica un relativismo che non ammette una

⁵² C.G. JUNG, *Il Libro rosso. Liber Novus*, a cura di S. Shamdasani, Prefazione di U. Hoerni, trad. di M.A. Massimello, G. Schiavoni e G. Sorge, Bollati Boringhieri, Torino 2011², p. 261.

⁵³ B. NANTE, *Guida alla lettura del Libro Rosso di C.G. Jung*, trad. di F. Pè e L. Bortoluzzi, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 214.

⁵⁴ BONVECCHIO, *Le "meditazioni abissali" di Henry Corbin*, cit., p. 8.

sintesi unitaria, e che ci fa vivere come atomi isolati ove il singolo non dona senso. Corbin si schiera apertamente contro questo *nichilismo* che deriva dal fenomeno della secolarizzazione e la conseguente desacralizzazione del mondo occidentale. *Sacralizzazione e secolarizzazione* «sono le modalità del suo essere interiore che l'uomo proietta al di fuori per costituire il fenomeno del mondo, i fenomeni del suo mondo, nel quale egli decide della sua libertà o della sua schiavitù. Il nichilismo avviene nel momento in cui l'uomo perde coscienza della responsabilità di questo legame e proclama, con disperazione o cinismo, che sono chiuse quelle porte che lui stesso ha chiuso»⁵⁵. La secolarizzazione consiste in quella netta distinzione tra il sacro e il politico che, in realtà, si ritrova in altre forme. La netta distinzione tra bene e male, virtù e peccato, nasce grazie alla religione cattolica, ma sono presenti in tutte le religioni: sono distinzioni tipiche dell'approccio catafatico. Alla distinzione tra bene e male corrisponde anche quella tra lecito e illecito. Questo è stato il senso della costruzione simbolica della codificazione giuridica ottocentesca, perché anche il diritto era, sia pur razionalisticamente, modellato sulla legge divina. Anche l'attuale sistema giuridico diverso nei vari stati è modellato sul bene e sul male: per cui il cittadino è buono se rispetta le leggi e le regole di uno stato e cattivo se, invece, fa il contrario.

In ambito filosofico, il relativismo ha trovato un enorme consenso, sebbene vi siano voci contrastanti. Anzitutto, sul piano della logica, l'affermazione di Hilary Putnam è inattaccabile: «Non è una contraddizione evidente sostenere un punto di vista e allo stesso tempo ritenere che nessun punto di vista è più giusto, o giustificato, di qualsiasi altro?»⁵⁶. In effetti, si può dire che anche l'universalismo sostenga un punto di vista, cioè l'esistenza di principi universali validi per tutti i contesti e le epoche storiche. Chi sceglie l'uno, per forza di cose deve rinunciare all'altro. E se invece di porsi ai lati ci si ponesse al centro? Obiettivo di Corbin è proprio quello di cercare una terza via tra l'apofatico e il catafatico: «L'integrazione dell'integrazione consiste nel vedere tutti gli specchi differenziati, e nel vedere contemporaneamente il cero a centro»⁵⁷. È il centro che consente di unire, ma anche differenziare. Come? Forse proprio non chiedendosi “come?”. A mio avviso, solo l'anima in quanto quarto occhio può unire, poiché non conosce opposizioni. Quindi, relativismo, universalismo e svariate altre concezioni che si pongono tra l'uno e l'altro, ma pur

⁵⁵ CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 186.

⁵⁶ H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, trad. di A.N. Radicati di Brozolo, Il Saggiatore, Milano 1985, p. 130.

⁵⁷ CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 47.

sempre ai lati, possono trovare il centro nell'Uno, cioè nell'unità centrale e centrata biologicamente dell'anima. È vero, quindi, che esistono diverse concezioni e valori sociali secondo i contesti, ma è anche vero che l'Uno è costituito da quelle domande classiche sulla vita e sulla morte, su che cosa vuol dire la natura, sul perché regna una tale armonia nell'universo, su chi siamo. La questione dell'universalismo-relativismo si può dunque porre nei termini della filosofia classica Uno-molteplice e dell'integrazione. Credo che ciò possa essere risolto con la centralità dell'occhio del cuore, il vero centro. Tuttavia, ciò non vuol dire che sia un centro unico, ma che ognuno è biologicamente dotato di un suo centro, cioè ognuno ha il suo vero Sé e ad ognuno spetta di scoprire il suo centro e se questo centro lo possediamo tutti vuol dire che esso è universale, seppur diverso da individuo ad individuo. Gli archetipi dell'inconscio collettivo sono poi un modo di superare la distinzione tra relativismo e universalismo, giacché sono quelle immagini che appartengono alla storia dell'umanità fin dai tempi remoti. Se "credere in se stessi" o "essere fedeli a se stessi", come vogliono i motti della saggezza popolare, vogliono dire che si crede nel Sé, allora si ha fede. Il punto non è la dimostrazione analitica di una credenza, cosa che non è possibile fare, ma è chiedersi quanto la fede abbia il potere di trasformare noi stessi, gli altri e ciò che ci circonda. Quindi, il problema è ontologico in quanto si misura non tanto con la filosofia analitica delle *comprehensive doctrines* care a John Rawls, ma con la facoltà trasformativa di colui che ha fede: *La tua fede ti ha salvato, va' in pace*. È la pace con se stessi.

Scienza e fede: oltre la dicotomia

Il dibattito tra scienza e fede sembra essere in Occidente tra i più spinosi. E a dire il vero, con la crisi delle religioni si assiste oggi a un suo evidente allentamento. Filosofi, teologi e intellettuali, prendendo le mosse dai loro pregiudizi, hanno da sempre cercato di far prevalere le loro ragioni sugli altri. Alcuni, invece, hanno cercato di trovare dei punti in comune per conciliare le due posizioni apparentemente diverse. Secondo Jürgen Habermas uno degli elementi che fa vacillare la solidarietà civica e la coesione dei cittadini di uno stato è la polarizzazione tra scienza e fede. La contrapposizione tra il laico e il religioso si concretizza nelle due diverse visioni del mondo che le due tendenze esprimono: ad entrambe «manca la buona volontà di riflettere su di sé»⁵⁸. *Riflettere,*

⁵⁸ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, trad. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006, p. VI.

un verbo che Habermas utilizza spesso, deriva dal latino *reflectere*, che letteralmente significa “volgere indietro”: il laico e il religioso devono volgersi indietro e riconsiderare le proprie *premesse cognitive* per un *uso pubblico della ragione*. Le premesse cognitive sono espressione di una mentalità che non è data una volta per tutte ma muta; le premesse cognitive possono trasformarsi in *attese normative* attraverso un cambiamento della mentalità. Le religioni conferiscono al credente una *nozione etica di sé* e la fede ha un aspetto totalizzante nella vita del credente che forma un determinato concetto di giustizia. L’idea di giustizia che deriva dalla fede si trasferisce nell’ambito politico: la fede dice al credente cosa è politicamente giusto e cosa non lo è. La ragione religiosa esclude quella laica e i laici provano dissenso nei confronti delle concezioni religiose. Le premesse cognitive diventano attese normative solo se i cittadini laici e religiosi attivano processi *complementari di apprendimento* che rendano possibile un *ethos comune* fra i cittadini di uno stato. Le premesse cognitive dei cittadini laici e religiosi devono essere al servizio dell’uso pubblico della ragione. Eppure, nel discorso di Habermas la conciliazione tra il laico e il religioso avviene tramite un ripensamento delle posizioni di entrambi, che corrisponde a un voler cercare insieme dei punti in comune per un reciproco interscambio nell’arena politica. L’intersezione delle ragioni parte, tuttavia, pur sempre dai lati: cioè l’uso pubblico della ragione è l’intersezione della ragione che deriva da entrambi i lati. Tuttavia, l’unione tra il laico, il religioso e lo scienziato non è un cercare punti in comune fra i tre lati. Le premesse cognitive di cui parla Habermas fanno comunque riferimento ai pregiudizi delle persone. Hanno cioè qualcosa di radicato nella mente e quel volgersi all’indietro non va verso il pro-fondo, ma ancora verso l’Io: non viene, cioè, sfiorato il Sé.

Tutte le religioni e la mistica definiscono l’Essere come luce, forza divina, potenza, indicibile o dicibile con affermazioni, apofatico o catafatico che sia. Eppure ogniqualvolta un fisico si chiede che cosa sia un determinato elemento pone una domanda di metafisica. Ogniqualvolta, un matematico ha un’intuizione scientifica, la derivazione di tale intuizione è sempre e comunque indimostrabile, perché appartiene all’*εἶδος*: deriva cioè dal Sé. In natura esiste l’energia e noi stessi siamo formati di energia. Eraclito aveva avuto una intuizione straordinaria: «Il mondo di fronte a noi – il medesimo per tutti i mondi – non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure»⁵⁹. Il

⁵⁹ ERACLITO, Fr. 14 [A. 30], cit., p. 45.

fuoco è *misura* in quanto ordine e coincidenza dei contrari, perché da esso nascono i contrari. Questo fuoco, in termini fisici, potrebbe essere chiamato energia. Infatti, Oswald Spengler osserva: «è importante accostare Eraclito all'energetica in quanto per la prima volta diventa possibile tradurre i pensieri eraclitei in una moderna forma scientifica. Ciò che è presente nello spazio è esclusivamente energia»⁶⁰. L'energia è una cosa sola: la direzione cambia e genera i contrari. Per questo Eraclito scrive: «Inversioni del fuoco: dapprima il mare, poi una metà diventa terra, l'altra metà soffio infuocato»⁶¹. Qui il filosofo enuncia il principio di trasformazione dell'energia che non è un processo dialettico, ma è μεταβολή: cambiamento improvviso che sfugge ad una macchina fotografica. Se nulla si crea nulla si distrugge e tutto si trasforma allora la materia è vivente. Se la materia vive, essa, in qualche modo, è anche spirito o anima e, forse, si potrebbe anche dire, il prodotto dell'immaginazione⁶². «La materia stessa è nata da una particolare condensazione dell'energia, quindi dall'immateriale»⁶³. Ora non voglio dire che Dio o l'Essere sia solo una qualche forma di energia: lo è forse per Eraclito che comunque credeva negli dèi, ma il divino inteso come radice di ogni cosa rimane sullo sfondo di una *x sconosciuta*. Quando immagino Dio mi vengono in mente delle immagini che provengono intrinsecamente dalla cultura occidentale nella quale vivo, ma è anche vero che è inimmaginabile in quanto, per dirla ancora con Corbin, è il *Creatore dell'immaginazione*.

La recente scoperta della capacità dei neutrini di viaggiare più veloci della luce avrebbe potuto mettere in crisi un paradigma scientifico ed epistemologico in base al quale esiste solo la luce. Tale scoperta, come si sa, è stata poi contraddetta. In effetti, l'astrofisico Jean-Pierre Luminet, era convinto che i neutrini non potessero avere tale capacità: «Basta che i neutrini abbiano una massa pari a 10^{-32} grammi (cento milioni di volte meno della massa del protone) perché l'Universo raggiunga la densità critica. Ma i neutrini hanno una massa, o non sono, invece, come il fotone, di massa rigorosamente nulla? [...] Il loro contributo alla densità d'energia totale dell'Universo sarebbe del tutto trascurabile, rappresentando al massimo soltanto un millesimo della densità

⁶⁰ O. SPENGLER, *Eraclito*, a cura di M. Guerri, Mimesis, Milano 2003, p. 32.

⁶¹ ERACLITO, Fr. 14 [A. 31], cit., p. 47.

⁶² Questi argomenti sull'energia sono abbastanza divulgati da gruppi esoterici, reiki, gruppi mistici e spirituali che rispetto ma nei quali non mi riconosco. Per quel che mi riguarda, sono cristiana punto e basta.

⁶³ PUSCEDDU, *Gioco di specchi*, cit., p. 32.

critica»⁶⁴. L'esperimento scientifico tenutosi presso il CERN di Ginevra sulla capacità dei neutrini di viaggiare ad una velocità superiore alla luce avrebbe potuto mettere in declino la validità scientifica del relativismo e della teoria di Einstein, e dunque, anche la sua portata epistemologica. Nonostante sia risultato fallimentare, credo che siano ancora valide le parole di Eraclito quando scrive: «La strada all'in su e all'in giù è una sola e la medesima»⁶⁵. In tal senso, si potrebbe sostenere che l'immagine della totalità e dell'armonia tra scienza e fede sia auspicabile nella misura in cui entrambe cercano, pur muovendo da prospettive diverse e pregiudizi differenti, l'origine e il fondamento dell'uomo e della sua natura. Entrambe cioè sono mossi dalla ricerca, consapevoli che conosciamo ben poco di noi stessi e di ciò che ci circonda e di quell'intima e misteriosa armonia che ci lega al cosmo. Anche un uomo di fede peraltro, avendo scoperto Dio e accettandolo come dogma, ha, tuttavia, la sua croce da portare e la sua vita è pur sempre conflittuale. Quindi, si può dire che sia l'inizio di un cammino.

La più semplice e inspiegabile sincronicità è la seguente: ogni singolo atomo è costituito da un nucleo attorno al quale ruotano neutroni, elettroni, protoni e le altre particelle subatomiche così come i pianeti orbitano attorno al Sole. È la corda di uno strumento musicale tesa tra micro e macrocosmo in quanto comune in-tendimento.

Per una trascendenza degli opposti

L'ente non esiste autonomamente perché il termine "ente" deriva dal greco τὸ ὄν, che vuol dire *essenti*. Se c'è un Io c'è un Alter in forza di quel fenomeno riscontrabile anche nel bambino che fin da piccolo non è mai solo poiché ha il suo "amico immaginario". Se c'è un essente c'è un Essere. Se esistiamo in quanto enti allora possiamo esistere solo attraverso l'integrazione tra l'ente e l'Essere. Se è così, si potrebbe però sostenere che il Sé non mi appartiene nel senso che non lo possiedo. Allora è un non Sé, perché è per Sè (una *trascendenza non posseduta*, per dirla con Karl Jaspers⁶⁶): per questo siamo essenti. La classica distinzione tra Essere e Non Essere svanisce

⁶⁴ J.-P. LUMINET, *La segreta geometria del cosmo*, trad. di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 306.

⁶⁵ ERACLITO, Fr. 14 [A 33], cit., p. 49.

⁶⁶ *La trascendenza non posseduta* è ben resa dalla seguente affermazione: «Noi come indagatori di noi stessi ci muoviamo nell'abbracciante che noi siamo, in modo da farci oggetto il nostro stesso esserci, operiamo su di esso, trattiamo con esso, ma al tempo stesso questo ci fa capire che noi non ce ne impadroniamo mai, fuori del caso in cui,

giacché nel fiume che scorre *siamo e non siamo*. Quindi, si potrebbe affermare: Essere e Non Essere insieme, perché nell'Essere il Non Essere. Eraclito scrive: «Negli stessi fiumi tanto entriamo quanto non entriamo, tanto siamo quanto non siamo»⁶⁷. Dunque, sono vuoto e libero: «All'infinito nell'aria la nuvola dell'armonia»⁶⁸. L'armonia nella contraddizione può essere solo riservata all'intuizione.

Quindi, se – come scrive Hillman – «l'amore totale include l'odio [...]»⁶⁹, allora la trascendenza dei contrari equivale alla seguente affermazione: non amare e non odiare. Tuttavia, i contrari sono trascesi solo dopo che si sono com-presi. Forse è per questo che nei frammenti di Eraclito la parola “amore” non compare mai (“contesa” sì). Peraltro, dal punto di vista religioso, l'amore di Cristo per gli uomini non è concepibile dagli uomini. In un certo senso, solo Cristo sa cosa vuol dire *amore*. Infatti, i discepoli (simbolicamente tutti noi) lo ricevono da Cristo, ma non lo possono contenere. Mi appare pertanto discutibile l'affermazione junghiana in base alla quale *non bisogna imitare Cristo, ma essere Cristo*.

Il passaggio dalla *coincidentia oppositorum* alla trascendenza dei contrari è radicale. Se, infatti, con la *complexio oppositorum*, la persona accetta e compone il suo lato oscuro e, quindi, ama e odia, con la trascendenza degli opposti si verifica un salto ontologico: dal quarto al quinto. Si potrebbe sostenere che il quarto unisce i contrari, ma dal quarto nasce il quinto che li trascende. Pur non essendo un'esperta di simbolica numerica, credo che il numero sia più del *λόγος*: è sostanza e parola insieme. La forza spirituale che richiede trascendere i contrari è superiore rispetto a quella che serve per unirli. Infatti, trascendere i contrari significa non essere in balia delle passioni umane. In un certo senso, nella *post-human era* in cui le persone sembrano ormai i personaggi dei romanzi di Aldous Huxley, meglio essere in balia delle passioni che non averne. La trascendenza degli opposti, tuttavia, non va confusa con il giusto mezzo tra contrari. Non ha nulla a che vedere con la morale. Hans Kelsen ha già ampiamente riflettuto sulle dottrine che pongono al centro le virtù

come incomprensibile, lo dissolviamo totalmente» (K. JASPERS, *Filosofia dell'esistenza*, trad. di G. Penzo e U.P. Kirsch, Laterza, Roma-Bari 2006⁵, p. 23). Si potrebbe inoltre osservare che le parole di Jaspers sembrano evocare quelle di San Paolo. Nel Cap. 17, versetto 28 degli *Atti degli Apostoli* si legge: «In lui infatti noi viviamo, ci muoviamo ed esistiamo». Ciò non mi appare dissimile dall'originario *ἐν καὶ πᾶν*.

⁶⁷ ERACLITO, Fr. 14 [A 46], cit., p. 57.

⁶⁸ F. HÖLDERLIN, *Poesie*, trad. di L. Crescenzi, Bur, Milano 2009³, p. 241.

⁶⁹ J. HILLMAN, *Il mito dell'analisi*, trad. di A. Giuliani, Adelphi, Milano 1991³, p. 99.

criticandone la fallacia: «Non bisogna dimenticare che uno studioso di geometria può dividere un segmento di due parti uguali soltanto a condizione che siano già dati a priori gli estremi. Il fatto però che essi siano dati significa che, insieme con essi, è dato, cioè determinato, anche il punto medio»⁷⁰.

In fondo, la trascendenza dei contrari è la via della saggezza, perché i saggi di tutti i tempi e culture, hanno praticato la via del distacco dalle cose materiali ma anche dall'Io e dalle loro personali credenze, piuttosto che dire cosa è giusto o sbagliato fare per gli altri e difendere a spada tratta principi: la sua non diventa una *comprehensive doctrine*. Il saggio segue se stesso: la via del suo Sé, quando lo trova. Così, è in suo potere.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.